

Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie?

Eine kritische Analyse

Von Franz K o n r a d, Mainz

Gegenstand der folgenden Untersuchung ist das Heft 6/7 des 7. Jahrgangs (1971) der Zeitschrift ›Concilium‹ (385–457)¹⁾. Es trägt den Titel »Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie«²⁾. Wie das ganze Unternehmen dieser Zeitschrift³⁾, so darf auch dieses Heft⁴⁾ den Anspruch erheben, in seiner Zielsetzung ernst genommen zu werden. Das gilt auch dann, wenn im Vorwort das Eingeständnis gemacht wird, daß das Heft »in vieler Hinsicht sporadisch« bleibt, weil das Thema »unerschöpflich ist« und weil nicht alle geplanten Beiträge rechtzeitig fertig gestellt wurden (386). Auch wenn dieses Eingeständnis nicht übersehen werden soll, darf erwartet werden, daß auch »spo-

¹⁾ Im Text angegebene Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Heft.

²⁾ Wie in allen Jahrgängen dieser Zeitschrift ist Heft 6 (bzw. 6/7) den ›theologischen Grenzfragen‹ gewidmet; die Leitung dieser Sektion hat J.B. Metz.

³⁾ Vgl. das Vorwort zum 1. Heft des ersten Jahrgangs »Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?« (K. Rahner und E. Schillebeeckx); den »Brief der Hauptredaktion ›Concilium‹ in Nijmegen an die Leser« nach Abschluß des ersten Jahrgangs und die Hinweise auf die Hintergründe der Gründung von Concilium in den Ansprachen von A. van den Boogaard und P. Brand auf dem Concilium-Kongreß in Brüssel 1970 in: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich/Einsiedeln/Köln/Mainz 1971, 16ff, 21ff.

⁴⁾ Die sieben bisher von der Sektion ›Theologische Grenzfragen‹ gestalteten Hefte behandelten folgende Themen: »Grenzprobleme«, Conc. 1 (1965) 457–539; »Christlicher Glaube angesichts der zeitgenössischen Atheismen«, 2 (1966) 397–476; »Evolution«, 3 (1967) 431–516; »Politische Theologie«, 4 (1968) 403–489; »Fundamentaltheologie«, 5 (1969) 417–495; »Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die radikale Infragestellung oder Bestreitung des sittlich Bösen«, 6 (1970) 383–455. – Ekklesiologische Themen wurden bisher auch in zwei Heften der von E. Schillebeeckx geleiteten ›dogmatischen Sektion‹ behandelt: Conc. 1 (1965) 1–60 (ohne speziellen Titel); 6 (1970) 1–74 (»Die internen Spannungen in der katholischen Kirche«). – Eine ekklesiologische Thematik hatte auch der Concilium-Kongreß in Brüssel 1970 (vgl. Anm. 3). – Ein Vergleich zwischen den verschiedenen Behandlungsweisen, die die Kirche bei diesen und anderen Gelegenheiten von ›Concilium‹ erfahren hat, drängt sich auf, soll hier aber nicht durchgeführt werden. Lediglich auf die Thematik und Methodik des Concilium-Kongresses soll einige Male hingewiesen werden, da diese Tagung sich in ihrem Gesamtplan dazu anbietet, die fundamentaltheologische Thematik und Methode der Ekklesiologie ins Ganze der Theologie einzuordnen.

radische Aspekte den Blick auf das Ganze einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie eröffnen. Der Gesichtspunkt, unter dem das Heft im ganzen und die einzelnen Beiträge betrachtet werden sollen, ist also mit dessen eigener Thematik einer *fundamentaltheologischen* Ekklesiologie vorgegeben. – Weil bei einem Unternehmen, in dem dreizehn Autoren ihre Beiträge unter ein gemeinsames Thema stellen sollen, damit zu rechnen ist, daß eine gewisse Kluft zwischen Planung und Durchführung entsteht, und weil es deswegen problematisch ist, die einzelnen Beiträge *nur* unter dem Gesichtspunkt des Gesamtthemas zu beurteilen, seien die Aufsätze zunächst einzeln vorgestellt.

I. Die einzelnen Beiträge

J. B. Metz eröffnet das Heft mit einem Vorwort (385 ff.), das hier nicht referiert zu werden braucht, da es jene, für das Heft bestimmenden sachlichen und methodischen Gesichtspunkte nennt, die Gegenstand des zweiten und dritten Abschnittes dieser Analyse sein werden. – Unter dem Titel »Außerkirchliche Interessen und Festhalten am Status quo in den Kirchen« (388–393) behandelt *F. Houtart* die Frage, welche Bedeutung die strukturelle »Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Institutionen« für die Kirche hat. Seine These lautet: »Die etablierten Kräfte lasten mit einem gewissen Gewicht auf den kirchlichen Institutionen, welche dazu neigen, sich gesellschaftlichen Veränderungen zu widersetzen. Gewisse Veränderungen in den Kirchen selbst erscheinen als soziale Gefahren« (388). – Der zweite Beitrag, »Außerkirchliche Kritik an der Kirche«, von *J. Comblin* (393–399), ist im wesentlichen eine lange Aufzählung von kritischen Einwänden gegen die Kirche, unterteilt in: »Kritiken von seiten der Heiden«, »Die ›nach-christliche‹ Kritik«, »Der gegenwärtige Stand der klassischen Kritik«, »Gründe für die Indifferenz«. – Es folgt ein Aufsatz von *H. Schlette* über »Die sogenannte ›partielle Identifikation‹ mit der Kirche« (399–406). Nach einer »Kennzeichnung des Problems« und einer »Kritik des Modells der ›totalen Identifikation‹«, das letztlich als Kriterium der Qualifikation ›partielle Identifikation‹ dient, wird eine theologische Deutung geboten, in der – ohne daß dadurch die Mehrdeutigkeit des Phänomens (402, 405) oder ein fragwür-

diger Modus partieller Identifikation (401) geleugnet werden soll – »die partielle Identifikation als Bedingung der Möglichkeit wahrer Identifikation« ausgelegt wird. Dieser Beitrag stellt in seiner Tendenz, ein empirisches Faktum theologisch zu beleuchten, im Ganzen des Heftes eine seltene Ausnahme dar. – Der evangelische Systematiker *T. Rendtorff* behandelt die Frage: »Christentum ohne Kirche?« (406–411). Die Spannung zwischen Christentum und Kirche wird zunächst als »Prozeß derjenigen theologischen Theoriebildung« bezeichnet, »in dem die Autonomiethese der Aufklärung ihren Ausdruck im religiösen Selbst- und Weltverständnis findet« (406). Im ersten Abschnitt werden kognitive, religiöse, politische und wissenschaftliche Aspekte dieser Spannung im Sinne der neuzeitlichen Aufklärung und Emanzipation gedeutet. Die Folgen dieses Prozesses werden in einem zweiten Abschnitt in zwei Thesen zusammengefaßt: »Nicht der gottlose Abfall von der Kirche, sondern die christliche Emanzipation von der Institution ist der Kern der Unkirchlichkeit« (409). Es wird darum von der Kirche und der Theologie zu überprüfen sein, »welches christliche Verhalten eigentlich mit Notwendigkeit aus dem normativen Verständnis ihrer Identität folgt« (410). Zum Schluß wird der Versuch gemacht, die Unterscheidung von Christentum und Kirche als die »Form radikaler Christologie« zu legitimieren (410 f.), wobei Christologie »als theologische Fassung des autonomen Selbstbewußtseins« (411) begriffen wird. Dieser Beitrag muß, zusammen mit dem von Schlette, als der bedeutendste des Heftes bezeichnet werden. – Unter der Überschrift »Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes ›Kirche‹« (412–417) folgt ein Aufsatz von *A. Alvarez-Bolado*. Der Titel ist allerdings irreführend. Obgleich sich nämlich der Autor »außerstande« sieht, eine Deutung der »doppeldeutigen Definitionen der christlichen Wirklichkeit« (gemeint ist die soziologische und theologische Definition der Kirche) vorzulegen, spricht er unmittelbar anschließend dann doch von zwei – den beiden Definitionen entsprechenden – »theologischen Legitimationen« (412). Überraschenderweise werden die beiden Definitionen dann mit der »Kirche der Bewahrung« und der »Kirche der Erneuerung« gleichgesetzt (412). Und schließlich wird zusammenfassend »die auf seiten der Kirche plötzliche und verspätete Entdeckung der menschlichen Geschichtlichkeit und Sozialität« als der »Kern des Kon-

fliktes« bezeichnet (416f). – *L. Laeyendecker* unterzieht in seinem Aufsatz »Die Kirche als kognitive Minderheit? Randbemerkungen zu einer Qualifikation« (417–422) diese Bestimmung der Kirche einer zweifachen Kritik. Die soziologische Verallgemeinerung, der christliche Glaube stelle, was sein allgemeinstes Wirklichkeitsverständnis angeht, eine Minderheit dar, wird ebenso in Frage gestellt, wie der primär kognitive Gesichtspunkt dieser Glaubensbestimmung. – Es schließt sich unter dem Titel »Neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche?« (422–426) ein Beitrag von *J. Arnzt* an, in dem, im Blick auf die drei klassischen Ordensgelübde, zunächst ausgeführt wird, »daß etwas für eine Zeit ein Charisma sein kann, für eine andere Zeit aber durchaus keines zu sein braucht« (422). Die in den beiden folgenden Abschnitten untersuchten Fragen, ob sich in den beiden Strömungen der Gegenwart, die durch die Namen »die Hippies« und »die Revolutionären« gekennzeichnet werden, »neue Perspektiven für die traditionellen Charismen« öffnen, werden schon zu Beginn mit einem klaren Nein beantwortet: Die Ähnlichkeit der Hippies mit den traditionellen Charismen ist »nur oberflächlich«, und für die Revolutionären ist »das Zeugnis als Zeugnis unwichtig« (422). – Wie viele Beiträge steht auch der Aufsatz von *K. Rahner*, »Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie« (427–434), nur in einer losen, fast nachträglichen Verbindung mit dem Thema des Heftes. Er ist ein nichtfingierter Brief, in dem Rahner – auf bischöflichen Wunsch – eine Stellungnahme zu einer beanstandeten Vorlesungsnachschrift eines Dogmatikkurses abgibt. Der Zusammenhang mit dem Thema des Heftes dürfte darin liegen, daß hier ein konkretes Beispiel für die Zusammenarbeit zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt gegeben werden soll und daß die Methode dieser Zusammenarbeit von seiten des Theologen als »Versuch« bezeichnet wird, »demjenigen, der als kirchlich höhere Instanz eine Entscheidung in der praktischen Frage treffen muß, ein Vorverständnis anzubieten für das, worum es sich bei Herrn NN überhaupt handelt, und ihn dann aufzufordern, mit diesem Vorverständnis . . . das zu beurteilende Werk zu lesen und sich darüber ein Urteil zu bilden« (430). – Unter der Rubrik »Berichte« wird in einer Gemeinschaftsarbeit von *M. Raske*, *L. Rützi*, *K. Schäfer* über »Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche« (435–439) gehan-

delt. Der »Bericht« zielt ebenso wie die Initiativen, über die er berichtet, auf eine »ekklesiologische Neuorientierung«, ja auf einen »radikalen Wandlungsprozeß« (435). In drei Abschnitten wird ausgeführt, daß diese Initiativen 1. den faktischen Zusammenhang zwischen Kirche und Staat, d. h. »das weltweite System der Unterdrückung und Ausbeutung« (436), berücksichtigen müssen, daß sie 2. auch ekklesiologisch bedeutsam sind (436), da es um die »Differenz zwischen Christsein und Kirchlichkeit« geht (437); 3. werden eine Reihe von Anlässen und Aktionen genannt, die sich auf die Verwirklichung der Menschenrechte richten, »insofern sie vor allem die persönliche Freiheit und Integrität der einzelnen fördern und zu diesem Zweck Institutionen und institutionelles Verhalten ändern wollen« (437). – Den Charakter eines Berichtes sprengt auch der Beitrag des reformierten Theologen *W. Hollenweger*, »Kriterien für die Reformarbeit. Anhand der Materialien der sogenannten Action-Research-Groups« (439–443). Er geht davon aus, daß beim Vergleich verschiedener Kirchen »keine systematisch erfaßbaren Kriterien« festgestellt werden können (440). Sein Lösungsvorschlag will eine Alternative zur »Begriffssystematik« sein. Ausgehend vom »Ort des Festes«, dem Abendmahl, will er »die Entstehungsweise von Kriterien« verfolgen (441). Dabei wird das Fest als die Zelebration der »*communio oppositorum*« verstanden und nach den drei Funktionen: »Offenheit nach vorne«, »Offenheit nach außen«, »Offenheit aufeinander zu« entfaltet (441). – In dem Aufsatz »Ein sozialwissenschaftliches Modell zur Erklärung des Glaubensabfalls« (444–448) geht *A. Greeley* davon aus, daß das bisherige Erklärungsmodell, nämlich »die Säkularisierung« oder »das Mündigwerden«, »heute nur höchst naive Theologen . . . annehmen können« (444). Sein durch zahlreiche Untersuchungen gestütztes Modell besagt, daß »die religiöse Vergesellschaftung . . . tief beeinflusst, ja wahrscheinlich grundlegend geprägt (wird) durch die Erfahrungen, die das Kleinkind im Umgang mit seinen Eltern macht« (445). Um Glaubensabfall zu verhindern, genüge es demnach nicht, daß die Kirche wieder »relevant« werde, daß sie den Ansprüchen von außen entspreche (444), sondern ihr »wirksamster Beitrag« bestehe darin, »sich nach Kräften zu bemühen, den Glauben derer zu stärken, zu vertiefen und zu bereichern, die bereits ausdrücklich und bewußt Glieder der Glaubensfa-

milie sind und sich in diesem Haushalt wohlfühlen, weil dieser für sie ein Heim ist, worin sie aufwachsen« (448). – Den Abschluß des Heftes bildet die Analyse von *G. Alberigo* »Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug der Restauration« (449–457). Auf sie wird im Geleitwort des Heftes besonders hingewiesen (385). Die von einer römischen Spezialkommission erarbeitete *Lex ecclesiae fundamentalis* wird einer scharfen Kritik unterzogen. Dabei bilden Aussagen des Vaticanum II den positiven Hintergrund der Kritik. Zum Abschluß wird die Einzelkritik in grundsätzlicher Weise zusammengefaßt: Eine *lex fundamentalis ecclesiae* ist »ein prometheisches Unterfangen«; »der Versuch, die christliche Ekklesiologie juridisch zum Ausdruck zu bringen, (schließt) den Verzicht auf die Schwerpunkte dieser Ekklesiologie in sich« (455).

II. Die charakteristischen Gesichtspunkte

In dem Thema des Heftes »Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie« ist die Fundamentaltheologie als der bestimmende Gesichtspunkte angegeben. Bevor die einzelnen Beiträge von dieser Thematik her beurteilt werden sollen (III.), empfiehlt es sich, die charakteristischen Merkmale, die in dem Heft faktisch leitend sind, herauszustellen.

1. Die kirchliche Gegenwart als Ausgangspunkt

Im Vorwort ergänzt *J. B. Metz* das Thema »Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie« durch die Formel »Gesichtspunkte einer theologischen Interpretation der kirchlichen Gegenwart« (386). Beide Formeln sind sicher nicht einfach identisch. Es darf angenommen werden, auch wenn Metz das nicht ausdrücklich sagt, daß durch die engere Zielsetzung einer Interpretation der kirchlichen Gegenwart die Aufgabe einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie auf ihren Ausgangspunkt eingegrenzt werden soll. Dieser von Metz vorgenommenen Weichenstellung folgen alle anderen Autoren. So kann gesagt werden, daß die kirchliche Gegenwart das ausschließliche Thema des Heftes ist. Hinweise auf vergangene Situationen der Kirche ebenso wie das Interesse an ihrer Zukunft sind aus der Erfahrung und zum Verständnis ihrer Gegenwart gemacht. Die Schrift als Zeugnis des normativen Ursprungs der Kirche, die zwar im Ganzen einer fundamentaltheologi-

schen Ekklesiologie »unerlässlich« ist (385), braucht in dieser begrenzten Fragestellung noch nicht behandelt zu werden. Ausdrücklich sagt Metz dazu: »Auch eine biblische Theologie der Kirche kann den geschichtlichen Abstand der neuzeitlichen Gegenwart der Kirche zur unwiederholbaren Situation der biblischen Zeugnisse nicht unkritisch ignorieren oder herabsetzen« (385). Das gleiche wird von der Tradition und den in ihr formulierten dogmatischen Selbstaussagen der Kirche gelten; auch von ihnen ist in keinem der Aufsätze die Rede.

Da keiner der Mitarbeiter weder über die Eingrenzung des Themas auf den Ausgangspunkt noch über die Entscheidung für die kirchliche Gegenwart als dieser bestimmte Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Ekklesiologie reflektiert, kann dieses erste Charakteristikum nur aus den kurzen Andeutungen von Metz etwas erläutert werden. Letztlich ist es für ihn mit der Einsicht der theologischen Hermeneutik gegeben, daß Kirche nur von ihrer Gegenwart her gedeutet werden kann. Wollte man »sozusagen in theoretischer Distanzierung« von dieser Gegenwart Ekklesiologie betreiben, so droht man dadurch in ein »eklektisches«, ja, »sektiererisches« Verhältnis zur Kirche und in einen sich selbst reproduzierenden innertheologischen Monolog zu geraten (385); eine solche Theologie wäre ein verschärfter ekklesiologischer »Fundamentalismus« (386)⁵.

2. Der negative Ausgangspunkt

Die fundamentaltheologische Thematik erhält eine weitere wichtige Einschränkung dadurch, daß die kirchliche Gegenwart fast ausschließlich in ihrer negativen Signatur in den Blick genommen wird. Denkt man bei dem Ausdruck ›kirchliche Gegenwart‹ zunächst an das Ganze dieser Gegenwart und d. h. zumindest auch an die Gegenwart des positiven, heilshaften Geheimnisses, so ist das gerade nicht gemeint. Der be-

⁵) Gute Ansätze zu einer umfassenderen Begründung dieser Entscheidung für die kirchliche Gegenwart als Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie sind in den Referaten des ersten Tages des Concilium-Kongresses enthalten, die sämtlich darauf hinweisen, daß die Theologie aus dem lebendigen, aktuellen kirchlichen Glauben stammt und auf ihn hingeordnet sein muß, daß sie, wie *M. D. Chenu* sagt, »von Natur aus im Glauben auf der Suche« ist (*Die Zukunft der Kirche*, 43) und daß darum, wie *J. P. Jossua* formuliert, »die Christengemeinden . . . den ›wichtigsten locus theologicus für heute‹ dar(stellen)« (ebd. 54).

drängende Wert der kirchlichen Gegenwart besteht im Ganzen des Heftes darin, daß wir in einem »Jahrhundert des massenhaften Abschieds von den Kirchen« zu leben scheinen (Metz, 385). Auch dieses zweite Merkmal des Heftes wird von Metz ausdrücklich begründet: »Die historische Erfahrung mit der Kirche, die Erinnerung an die Enttäuschungen durch diese Kirche, das historische Gewissen der Generationen, das von den bedenklichen Allianzen der Kirche mit den herrschenden Mächten spricht, . . . ist das historisch-hermeneutische Problem Nr. 1 einer gegenwärtigen Ekklesiologie!« (387) Und auch in dieser zweiten Einschränkung des Themas sind alle Autoren dem Programm von Metz gefolgt. Zwar sagt er auch, daß es nicht angehe, »Ekklesiologie nur noch als Kritik der Kirche und der kirchlichen Theologie« zu praktizieren (386), faktisch aber hat sein Hinweis auf die negativen Erfahrungen mit der Kirche als der Grundschwierigkeit eines gegenwärtigen Kirchenverständnisses den Ausschlag gegeben.

Solche negativen Aspekte der kirchlichen Gegenwart sind: die »partielle Identifikation« (Schlette), die Tendenz zu einem kirchentumslosen Christentum (Rendtorff), die Krise des Ordensstandes (Arntz), die Spannung zwischen dem Anspruch auf Freiheit der Theologie und dem lehramtlichen Anspruch auf Orthodoxie (Rahner), die Unfähigkeit, für alle Kirchen gemeinsame, begrifflich fixierbare Kriterien zu finden (Hollenweger), der Glaubensabfall (Greeley). Diese negative Signatur spitzt sich zu in einem aktuellen Mangel an Menschenrechten in der Kirche (Raske, Rütli, Schäfer) oder in dem prometheischen Versuch einer *lex fundamentalis ecclesiae* (Alberigo). Auf einem solchen negativen Hintergrund müssen auch jene Aspekte der Kirche, die an sich keine Wertung aussprechen wollen, wie ihre Qualifizierung als kognitive Minderheit (Laeyendecker) oder die Ambiguität im Gebrauch des Wortes »Kirche« (Alvarez-Bolado) und selbst die außerkirchlichen Interessen am Status quo der Kirche (Houtart) einen negativen Charakter erhalten.

Für die Beurteilung dieses Merkmales des Heftes ist allerdings wichtig, daß die genannten negativen Phänomene nicht alle auf dem gleichen Hintergrund behandelt werden. Alberigo nimmt das 2. Vatikanum als Hintergrund der Kritik; Hollenweger versucht das von ihm behandelte Dilemma vom zentralen Geheimnis der Eucharistie aus zu

überwinden; Schlette zeigt, daß die negativ gemeinte Qualifikation ›partielle Identifikation‹ keineswegs ein Negativum ist, weil sie auf dem Hintergrund des falschen Ideals einer totalen Identifikation gemacht ist. Auch Rendtorff versucht, das negativ erscheinende Phänomen eines sich von der Kirche emanzipierenden Christentums als ein positives Kennzeichen des christusbezogenen Glaubens zu deuten. Ganz anders geht Laeyendecker vor, der die empirische Bestimmung der Kirche als kognitive Minderheit auf der gleichen empirischen Ebene kritisiert. Andere Autoren, Alvarez-Bolado, Arntz, Greeley und auch Rahner, bleiben demgegenüber mit einer gewissen Ratlosigkeit vor den negativen Fakten stehen. Sie versuchen zwar Hilfen anzubieten, was aber umso weniger überzeugen kann, je mehr diese – wie vor allem bei Greeley – einfach als Konsequenzen aus empirischen Gegebenheiten formuliert werden. Vielleicht ist es gerade aus diesem Ungenügen heraus zu verstehen, daß in der Arbeit von Rendtorff⁶⁾ und in dem Bericht von Raske, Rütli und Schäfer der radikale Versuch gemacht wird, den geistesgeschichtlichen Prozeß der Aufklärung und das heißt konkret: das autonome Selbstbewußtsein und die Menschenrechte als die entscheidenden Kriterien der Kirchenkritik in Anwendung zu bringen.

3. Standpunkte ›von außen‹

Ein drittes Merkmal des Heftes besteht darin, daß die Aspekte der kirchlichen Gegenwart von den meisten Autoren von einem Standpunkt von außerhalb des Glaubens und der Theologie vorgetragen werden. Ausdrücklich sei angemerkt, daß das für einige wichtige Beiträge nicht zutrifft: weder für Rahners Ausführungen noch für Hollenwegers Bericht noch auch für Alberigos Kritik am Grundgesetz der Kirche. Vor allem scheinen mir die Ausführungen Schlettes zu zeigen, wie eine empirische Betrachtungsweise der Kirche sowohl sachlich wie methodisch in eine theologische Reflexion gehoben werden kann.

Metz verspricht im Vorwort Aspekte einer (fundamental-) *theologischen* Ekklesiologie bzw. eine *theologische* Interpretation der kirchli-

⁶⁾ Daß es bei Rendtorff zwei Deutungen der Spannung zwischen Christentum und Kirche gibt, wird unten (III, 1) zu besprechen sein.

chen Gegenwart (386). Nur die bisher genannten Autoren haben dieses Versprechen einzulösen versucht, indem sie die von ihnen behandelten Themen als Fragen, Aufgaben und Wesenselemente des Glaubens selbst erweisen. Bei den meisten anderen Autoren ist auf diesen Versuch entweder ganz verzichtet, oder aber er ist mit ungeeigneten Mitteln unternommen, so daß für das Heft im ganzen der Eindruck entsteht, daß es mehr um vorthologische als um fundamentaltheologische Fragen geht⁷⁾.

Es wird kaum ein Zufall sein, daß die beiden ersten Aufsätze (über außerkirchliche Interessen und außerkirchliche Kritik an der Kirche) sich schon im Titel zu einem Standpunkt von außen bekennen. Darüber hinaus heißt es bei Houtart, daß die Frage nach der Bedeutung der »Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Institutionen« für die Kirche »die anderen Dimensionen ihrer Wirklichkeit, vor allem ihren göttlichen Ursprung, noch nicht mit ins Spiel (bringt)« (388). Das gleiche gilt für Greeley, der als Deutung des Glaubensabfalls »ein sozialwissenschaftliches Modell« vorlegt, von dem er ausdrücklich sagt, daß es in analoger Weise auch zur Erklärung des Abfalls vom Kommunismus geeignet sei (447f). Daß es eine theologische Aufgabe ist, die Tatsache und die Bedeutung einer von außen kommenden Betrachtung der Kirche zu reflektieren, ist bei Alvarez-Bolado deutlich angezeigt, wenn er zu Beginn seiner Ausführungen fragt, ob die Ambiguität im Gebrauch des Wortes »Kirche« bzw. die Ambiguität der Definition der Wirklichkeit, »die die Kirche selbst nach innen und nach außen anbietet«, nicht bereits zu einem Übergewicht der »soziokulturellen und soziopolitischen Faktoren« auch in den theologischen Definitionen der Kirche geführt hat, so »daß diese – dem Theologen so gut wie dem So-

⁷⁾ Das gilt auch dann, wenn berücksichtigt wird, daß das Heft in der Sektion für »theologische Grenzfragen« geplant und gestaltet worden ist. Im sechsten Heft des ersten Jahrganges von »Concilium« hatte J. B. Metz (zusammen mit W. Bröcker und W. Oelmüller) die Arbeit dieser Sektion so umschrieben: »So vertritt diese Sektion im Rahmen der Zeitschrift vorzüglich die Fundamentaltheologie, eine Disziplin, die heute vielleicht mehr als andere ein neues Selbstverständnis sucht, um dem gewandelten Kanon von Fragestellungen *aus einem echt theologischen Ansatz* gerecht zu werden und den Gläubigen »allzeit bereit zu machen, jedem zu antworten, der ihn nach dem Grund seiner Hoffnung fragt« (vgl. 1 Petr 3,15)« (Conc. 1 [1965] 457, Sperrung von mir).

ziologen – als christliche Varianten der säkularen Optionen erscheinen können« (412). Diese Frage wird aber weder beantwortet noch überhaupt bis zum Ende des Aufsatzes durchgehalten. – Daß Vorsicht geboten ist, wenn es um die theologische Relevanz soziologischer Qualifikationen der Kirche geht, zeigt Laeyendecker (417). In seiner Kritik bezieht er keine theologische Position; er bleibt im Bereich der soziologischen Betrachtungsweise, wenn er die Kennzeichnung der Kirche als kognitive Minderheit ablehnt. – Auf dem Hintergrund solcher soziologischer Selbstbescheidung muß zu dem Aufsatz von Greeley gesagt werden, daß sein soziologischer Erklärungsversuch des Glaubensabfalls und die daraus gezogenen Konsequenzen der Sache selbst äußerlich bleiben. – Fast ein wenig komisch wirkt aus dem gleichen Grund der Versuch von Arntz, von einer Analyse moderner Strömungen unter Jugendlichen aus, die Frage zu entscheiden, ob es heute eine neue Offenheit für das charismatische Zeugnis der Kirche gibt, wie es sich bisher im Ordensleben verwirklicht hat. Das Ergebnis dieser Analyse ist nämlich nicht nur die Verneinung dieser Frage, sondern auch die Behauptung, daß die den traditionellen Charismen zugrundeliegende Überzeugung von der Vergänglichkeit dieser Welt »kein Theologumenon mehr ist« (426). Ohne eine theologische Basis aber hat die Aussage, die Ähnlichkeit des traditionellen Charismas mit jenen modernen Strömungen sei »nur oberflächlich«, keinen rechten Sinn mehr. – Am radikalsten versuchen der Beitrag von Rendtorff und der Bericht über »Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche« die Probleme der kirchlichen Gegenwart von einer außertheologischen Sicht aus – nämlich von der geistesgeschichtlichen Dynamik der Aufklärung aus – in den Griff zu bekommen. Menschenrechte und autonomes Selbstbewußtsein werden als die entscheidenden Standpunkte einer Beurteilung der Kirche hingestellt⁸⁾. Rendtorff sucht dann wenig-

⁸⁾ Wenn J. B. Metz an anderer Stelle gesagt hat, daß die Konfrontation und Vermittlung zwischen der Kirche und den »Problemen der neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsgeschichte« nicht »eine ungeschichtliche und fruchtlose Wiederholung der Stereotypen der Aufklärungspositionen bedeutet« (J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München/Mainz 1970, 53), sondern daß es dabei um die Sichtbarmachung der »Unableitbarkeit und Transzendenz der biblischen Gottesbotschaft« geht (ebd. 55), so wird man diese Absicht auch den

stens nachträglich diesen Standpunkt christologisch zu deuten, während die Autoren des genannten Berichtes auf eine theologische Deutung der Menschenrechte bzw. ihres akuten Mangels in der Kirche fast ganz verzichten⁹⁾.

4. Kirche als Institution und Hierarchie

Ein letztes Merkmal des Heftes, das aber ebenso wie das dritte nicht für alle Beiträge kennzeichnend ist und aufs engste mit dem negativen Ausgangspunkt zusammenhängt, besteht darin, daß von der kirchlichen Gegenwart in ihrer negativen Signatur vor allem das institutionelle und hierarchische Moment in den Blick genommen wird.

Schon in dem, was Metz im Vorwort die negative Erfahrung mit der Kirche nennt und als historisch-hermeneutisches Problem Nr. 1 bezeichnet, ist in erster Linie die Kirche als Institution und Hierarchie gemeint. Nur an ihr lassen sich die »bedenklichen Allianzen der Kirche mit den herrschenden Mächten« (387) verifizieren. – Mit dem Worten: »Kirchen sind Institutionen . . .« beginnt der erste Aufsatz des Heftes (388), der das außerkirchliche Interesse an der Kirche und das Festhalten an ihrem Status quo lediglich von der Seite der institutionellen Wechselwirkungen und Gesellschaftsmechanismen aus beleuchtet. – Schlette verteidigt die sogenannte partielle Identifikation vor allem gegen ein »sentire cum ecclesia«, das als ein »sentire cum hierarchia« mißverstanden wird (403), oder gegen eine »totale Identifikation mit dem konkreten Willen der Kirche, d. h. der kirchlich-hierarchischen Oberen« (400f). – Bei Rendtorff ist jene aufgeklärte, neuzeitliche Autonomie, die den Grund der Spannung zwischen Christentum und Kirche bildet, vor allem das »institutionskritische Selbstbewußtsein« (406). – In ähnlicher Weise sind »die Nöte und Herausforderungen

genannten Autoren unterstellen dürfen. Die Art und Weise aber, wie die Schwierigkeit dieses Unternehmens verschwiegen wird und wie diese Konfrontation einlinig als Kritik der profanen Freiheitsgeschichte an der Kirche vorgetragen wird, läßt nicht erkennen, wie dabei die Unableitbarkeit der biblischen Gottesbotschaft zu ihrem Recht kommt.

⁹⁾ Daß neben der »grundlegende(n) menschliche(n) Erfahrung der Gegenwart« auch die »umfassendere christliche Tradition« in den notwendigen kirchlichen Wandlungsprozeß einzubeziehen ist (437), wird an einer Stelle zwar vermerkt, bleibt aber im Ganzen der »Initiativen« unreflektiert.

der Gegenwart«, die unter dem Stichwort ›Menschenrechte‹ zusammengefaßt werden, in erster Linie durch das »volkskirchlich verfestigte und kirchenamtlich verwaltete Christentum« verursacht (437). – Auch das Problem, das Rahner behandelt, ergibt sich aus der Spannung zur Hierarchie. – In der gleichen Perspektive steht die Kritik Alberigos an einer Grundgesetzplanung für die Kirche.

Mit dieser Charakterisierung sind – wie gesagt – nicht alle Beiträge und ihre Intentionen gekennzeichnet; als Gesamteindruck aber bestimmt die antiinstitutionelle Blickrichtung das Ganze des Heftes sehr deutlich.

III. Und die fundamentaltheologischen Aspekte?

Von einem einzelnen Heft einer Zeitschrift, das Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie bieten will, kann nicht erwartet werden, daß es ausführlich oder gar umfassend das Wesen der Fundamentaltheologie diskutiert. Ein früheres Heft von Concilium hatte diesen Versuch gemacht, nämlich »in möglichst großer Breite und Differenziertheit über die Situation dieser Disziplin, über ihre Grundlagenprobleme und vor allem über konkrete Neuansätze zu informieren«¹⁰). Gerade das, was als Neuansätze gemeint war, hatte aber am wenigsten überzeugen können. Damit soll nur so viel gesagt sein: Es kann den Planern des vorliegenden Heftes einerseits nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß die Situation der Fundamentaltheologie alles andere als klar ist (wenngleich es sich unter diesen Umständen vielleicht empfohlen hätte, dem Heft den bescheideneren Titel ›Aspekte der kirchlichen Gegenwart‹ zu geben), andererseits ist zu sagen, wenn schon »Aspekte einer fundamenteologischen Ekklesiologie«, dann kann trotz der Krise des fundamentaltheologischen Selbstverständnisses nicht völlig darauf verzichtet werden zu sagen, was in diesem Fall, der Ekklesiologie, Fundamentaltheologie sei. Die gesamte Organisationsform dieser Zeitschrift deutet darauf hin, daß sie den Anspruch, den sie in einem Titel erhebt, auch ernst genommen wissen will. Demgegenüber muß es überraschen, wenn nur zwei Autoren ihre Ausführun-

¹⁰) Conc. 5 (1969) 417.

gen unter das Stichwort ›Fundamentaltheologie‹ stellen¹¹). – Nun kommt es natürlich nicht darauf an, mit welcher Häufigkeit der Begriff ›Fundamentaltheologie‹ verwendet wird, auch nicht darauf, daß dem ganzen Heft oder den einzelnen Beiträgen eine klare Definition dieser Disziplin zugrunde liegt. Eine andere Möglichkeit besteht darin, daß sich im faktischen theologischen Denkvollzug herausstellt, was Fundamentaltheologie sei oder wie sie verstanden werden soll.

Beide Deutungsversuche, sowohl die Analyse der ausdrücklich erhobenen fundamentaltheologischen Ansprüche, wie der Versuch, die faktischen Merkmale des Heftes in ihrem fundamentaltheologischen Stellenwert zu bestimmen, setzen ein – wenn auch nur vorläufig und andeutungsweise formuliertes – Vorverständnis von Fundamentaltheologie voraus. Wir meinen dieses so bestimmen zu können: Fundamentaltheologie hat es 1., wie alle Theologie, mit dem christlichen Glauben zu tun. Eine Theologie, das darf als Konsens vorausgesetzt werden, die nicht mehr das Selbstverständnis des christlichen Glaubens zu ihrem Gegenstand hat, hört auf, christliche Theologie zu sein. Fundamentaltheologie hat es 2. mit den Voraussetzungen und Grundlagen des christlichen Glaubens zu tun und zwar insofern, als sie diese als glaubwürdige reflektiert. Eine fundamentaltheologische Ekklesiologie hätte demnach die christliche Kirche als wesentliche Dimension des christlichen Glaubens zum Inhalt und diese als ein glaubwürdiges Wesenskonstitutiv des christlichen Glaubens zu reflektieren.

1. Ausdrückliche Hinweise auf Fundamentaltheologie (und Apologetik)

Schlette gebraucht den Begriff ›Fundamentaltheologie‹ zur Kennzeichnung seiner Ausführungen, wenn er sagt, daß der partiellen Identifikation (als Bedingung der Möglichkeit wahrer Identifikation) »fundamentaltheologisch eine Notwendigkeit zuzusprechen ist, ohne welche Kirche überhaupt nicht sein kann, was sie sein soll« (402). Ihn interessieren nicht so sehr empirisch-psychologische Erklärungen – er nennt es »Zynismus«, »alle innerkirchlichen Spannungen in soziologi-

¹¹) Nämlich H. Schlette und T. Rendtorff. K. Rahner, bei dem der Begriff ›Fundamentaltheologie‹ ebenfalls vorkommt (431), bezieht sich lediglich kurz auf die Verhältnisbestimmung von Fundamentaltheologie und Dogmatik.

sche und psychologische aufzulösen« (404) –, »als vielmehr eine fundamental-ekklesiologische Reflexion über den positiven und notwendigen Charakter solcher Teilidentifizierung« (402). *Theologisch* wird sein Gesichtspunkt letztlich dadurch, daß er das Problem der partiellen Identifikation auf die Frage, wer ein Christ sei, zurückführt (405), oder wenn er sagt, es gehe in der positiven Deutung dieses Phänomens um die Zurückweisung einer »naheliegenden gefährlichen Gleichstellung göttlicher und kirchlicher Ansprüche« (402). Indem so das Phänomen der partiellen Identifikation als ein Merkmal des wahren Glaubens, bzw. das Modell der totalen Identifikation als eine tödliche Gefährdung des Glaubens bezeichnet wird, ist eine eindeutige theologische Fragestellung markiert. Sie wird dogmatisch-positiv durch Hinweise auf die klassische Gewissenslehre und die Prophetie als Charisma der Kirche (402f) entfaltet. Was m. E. fehlt, sind Hinweise auf wesentliche Voraussetzungen und Grundlagen, die solchen partiell identifizierten kirchlichen Glauben *glaubwürdig* machen. Was Schlette – mit fundamentaltheologischem Anspruch – zur Begründung seiner These anführt, sind die beiden Hinweise auf die nur in partieller Identifikation zu rettende Phantasie (403f)¹²⁾ und auf den nur in dieser Teilidentifizierung gewährleisteten »Freiheitsraum als Bedingung der Möglichkeit von Reform« (404). Die fundamentaltheologische Relevanz dieser beiden wichtigen Hinweise soll keineswegs in Abrede gestellt werden. Trotzdem kann bezweifelt werden, ob in ihnen, in ausreichender begrifflicher Präzision, die Ebene einer fundamentaltheologischen bzw. fundamentalekklesiologischen Reflexion erreicht ist. Nicht im Gegensatz zu, sondern gerade in Anlehnung an Schlette wäre das unschwer möglich. Erstens wäre die Reform der Kirche deutlicher als Konstitutiv ihres wesenhaften Unterwegsseins herauszustellen. Es ist ja nicht so, als ob der einzelne Christ deswegen nur partiell identifiziert sein darf, damit er die Kirche reformieren kann, sondern so, daß die Kirche selbst eine stets nur partiell identifizierte ist. Erst so wäre das Problem der Teilidentifizierung auf die ekklesiologische Ebene gehoben. Und zweitens wäre der fundamentaltheologische Aspekt erst dann ganz

¹²⁾ Mit Hinweis auf D. Sölle, *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, Stuttgart/Berlin 1968.

deutlich, wenn der kirchliche Glaube in seiner eschatologisch-vorläufigen Grundgestalt vom Wesen geschichtlicher Freiheit her verständlich gemacht wird. Erst in einer solchen Vermittlung zwischen partiell identifiziertem bzw. eschatologisch vorläufigem kirchlichen Glauben und dem offenen Raum endlicher Freiheit bzw. der schöpferischen Phantasie als dem anthropologischen Kompaß dieses Freiheitsgeschehens wäre die Aufgabe einer fundamentaltheologischen (glaubenbe gründenden) Reflexion erfüllt. – Wenngleich die Ausführungen Schlettes seiner eigenen fundamentaltheologischen bzw. fundamental-ekklesiologischen Zielsetzung nicht voll entsprechen und wegen ihrer Kürze wohl auch nicht ganz gerecht werden können, so lassen sie den weiteren fundamentaltheologischen Rahmen, in den sie gehören, un schwer erkennen.

Außer Schlette stellt nur noch T. Rendtorff seine Ausführungen ausdrück lich unter das Stichwort ›Fundamentaltheologie‹: »Will man . . . die produktive Funktion dieser Unterscheidung [von Christentum und Kirche] für die gegenwärtige Problemlage der Theologie einholen, so muß ihre fundamentaltheologische Bedeutung erkannt werden« (406). Im ganzen weisen die Überlegungen Rendtorffs in eine schwierige Problematik, die hier nicht in extenso erörtert werden kann; auf seine zu gespitzte These aber muß eine ebenso entschiedene Stellungnahme ver sucht werden¹³).

Rendtorff stellt das Phänomen der Spannung zwischen Christentum und Kirche in einen doppelten Begründungszusammenhang¹⁴). Zu nächst und am ausführlichsten wird gezeigt, daß diese Spannung »die Art und Weise (ist), wie sich die neuzeitliche Problematik der Autonomie und des institutionskritischen Selbstbewußtseins in der Selbsterfas sung der Theologie und des Glaubens theoretischen und praktischen

¹³) Es kann nicht Aufgabe dieser Analyse sein, die umfangreicheren Arbeiten Rendtorffs zu diesem Thema heranzuziehen. Vgl. *Kirche und Theologie*. Die syste matische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966; *Christentum zwischen Revolution und Restauration*. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie, München 1970.

¹⁴) Im Anschluß an G. Sauters Aufsatz »Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen«, ZEE 15 (1971) 299–308, müßte man hier wohl richtiger statt von Begründungszusammenhang von »Entdeckungszusammenhang« sprechen.

Ausdruck verschafft« (406). Hier haben wir es offensichtlich mit einer geistesgeschichtlichen ›Begründung‹ zu tun; sie ist empirisch belegbar (406–409). Darüber hinaus gibt Rendtorff im dritten Teil seines Beitrags (410f). eine andere, innertheologische Deutung: »Die radikal christologische Neubestimmung der Theologie führt . . . von innen her erneut zu einer Unterscheidung, die der Unterscheidung von Kirche und Christentum vollauf entspricht« (411). Demnach ist die Spannung zwischen Christentum und Kirche innertheologisch zu begründen als christologisches Korrektiv der Ekklesiologie. – Die entscheidende fundamentaltheologische Aufgabe wäre m. E. die Verhältnisbestimmung dieser beiden ›Begründungen‹. Es handelt sich ja zunächst um zwei verschiedene Begründungs- bzw. Entdeckungszusammenhänge¹⁵⁾. Die Spannung zwischen Christentum und Kirche wird auf dem Hintergrund verschiedener Denktraditionen als sinnvoll und notwendig erklärt oder besser: als eine plausible Struktur bezeichnet. Der Unterschied beider Deutungsversuche besteht nach Rendtorff offenbar darin, daß die christologische Deutung heute nicht genügt, daß sie ihre allgemeine Plausibilität verloren hat und auf kein allgemeines Einverständnis rechnen kann, sondern selbst in einen anderen, plausibleren Denkbereich gestellt werden muß. Nur so hat es ja überhaupt einen Sinn, daß Rendtorff, statt sich mit der christologischen Deutung zu begnügen, dieser die Deutung aus der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte vorschaltet, die heute auf mehr Einverständnis rechnen kann. Dieses methodische Verfahren braucht an sich nicht zu erschrecken. Zwei Dinge sind von vorneherein zuzugeben: 1. Die christologische Deutung ist zunächst eine positiv-dogmatische Antwort; sie überzeugt – im Sinne eines fundamentaltheologischen Glaubwürdigkeitsnachweises – nur in dem Maße, als der christologische Glaube als ein glaubwürdiger Lebensentwurf aufgewiesen ist. 2. Jeder fundamentaltheologische Versuch, den christlichen Glauben als glaubwürdig zu erweisen, geht von der Voraussetzung aus, daß der christliche Glaube jeweils in einem bestimmten Bereich der Geschichte, der Erfahrung und

¹⁵⁾ Ein Begründungszusammenhang »ist konstituiert durch das Einverständnis derjenigen, die sich seiner bedienen, um zu weiteren Aussagen zu kommen, um diese Aussagen zu kontrollieren und zu korrigieren, das heißt gemeinsame Erfahrungen zu prüfen und aufeinander abzustimmen . . .« (G. Sauter, a.a.O. 306).

des Denkens steht und ihn in dem Maße erhellt, als diese erhellende Funktion von dem geistesgeschichtlichen Raum mitbedingt ist¹⁶). Diese Zirkelstruktur, an die jeder fundamentaltheologische Gedankengang gebunden ist und die ihn zu einem geistesgeschichtlich begrenzten macht, ist nicht zu umgehen. Sie stellt aber auch ein schwieriges Problem dar: Wie verhält sich der universale Anspruch des Glaubens zu seiner nur regional und epochal aufweisbaren Glaubwürdigkeit? Was macht in einem solchen begrenzten Aufweis den *theologischen* Charakter der Fundamentaltheologie aus? – Sehen wir genauer zu, wie Rendtorff diesen Zirkel handhabt, so haben wir m. E. ein Beispiel vor uns, wie dieser Zirkel zuungunsten seines theologischen Momentes aufgelöst wird. Letztlich scheint es doch so zu sein, daß bei Rendtorff die Christologie weder den christlichen Glauben noch die christologisch korrigierte Kirche deutet, sondern daß beides – das Prinzip der Begründung (die Christologie) und das Zu-Begründende (die Kirche) – durch die Berufung auf den ›Begründungszusammenhang‹ der Aufklärung überflüssig wird. Das scheint deutlich ausgesagt zu sein, wenn die Christologie als »die theologische Fassung der neuzeitlichen Autonomie« oder »des autonomen Selbstbewußtseins« (420f) benannt wird. Das aber bedeutet nicht nur, wie Rendtorff sagt, daß ein solches Verständnis des Christentums im Horizont der neuzeitlichen Autonomie »als Prozeß der Theoriebildung konstituiert (wird), auf den hin auch die normative Tradition der Kirche relativiert wird« (407), sondern die innere Dynamik eines autonomen Selbstbewußtseins führt dazu, jede Normierung des Selbstbewußtseins, also auch jene, die in dem Anspruch der erst durch Christus ermöglichten christlichen Freiheit enthalten ist, abzulehnen. Rendtorff selbst beschreibt in dieser Weise den Prozeß der Aufklärung, wenn er etwa sagt: »Das Christentum als Religion (ist) eine emanzipative Kategorie; sie zielt auf die Befreiung des Lebens von den vorstrukturierten Orientierungen partikularer theo-

¹⁶) »Jede kirchliche Realisation, die wir kennen, ist bereits geprägt durch die Geschichte, durch eine bestimmte Gesellschaft und Kultur, eine bestimmte epochale und regionale Psychologie, und dieser Tatbestand wiederum lehrt eindeutig, daß mit Notwendigkeit angenommen werden muß, daß Kirche niemals außerhalb eines historischen Klimas verbleiben kann.« (H. R. Schlette, *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie*, München 1970, 339.)

logischer Gelehrsamkeit«; das führt dazu, daß die Religionsphilosophie »den Universalitätsanspruch der christlichen Theologie« für sich »reklamiert« (407). – Es kann nicht bezweifelt werden, daß gerade in der zugespitzten These Rendtorffs die äußerste Schwierigkeit einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie sichtbar wird. Es ist auch nicht einfach die emotionale Angst – der christliche Glaube werde hier in Aufklärung nivelliert –, die uns dieser These ablehnend gegenüberstehen läßt, sondern der Einwand lautet: 1. Das Verständnis der Christologie als theologische Fassung der neuzeitlichen Autonomie wird weder rein geistesgeschichtlich dem Phänomen des christlichen Glaubens gerecht, noch berücksichtigt es den Eigenanspruch dieses Glaubens, der sich als – einem bestimmten Geschehen – »verdankte Freiheit«¹⁷⁾ versteht. 2. kommt der unkritische und undifferenzierte Anspruch der neuzeitlichen Autonomie, als letztes Kriterium einer Kirchenkritik dienen zu können, einer Ideologisierung der Aufklärung gleich, die ebenso abzulehnen ist wie eine Ideologisierung der Kirche.

Als dritter Autor des Heftes, der zwar nicht von Fundamentaltheologie, wohl aber von Apologetik spricht, sei J. Comblin erwähnt. Im Zusammenhang mit der außerkirchlichen Kritik an der Kirche gibt er die heutige Rolle der Apologetik wie folgt an: »Die Apologetik ist zugleich mit den aggressiven Kritiken des letzten Jahrhunderts gestorben«. Die Funktion dieser toten Apologetik scheint sich darauf zu beschränken, »die Ungläubigen eindringlich [zu bitten], doch Einwände zu formulieren«, oder: die Kritiken »voll Anerkennung« aufzunehmen und sie »auf das Konto der ›Pathologie‹ der Kirche« zu setzen, oder: »anstatt die Kritik zurückzuweisen . . ., sie in einer wahrhaft-dialektischen Haltung zu integrieren«. Zusammenfassend kann diese nachapologetische Apologetik dann so gekennzeichnet werden: »Die Theologie hat [die klassische Religionskritik] integriert, so daß daraus entstand, was man Säkularisation nennt« (396). – Dem ist nichts hinzuzufügen, es sei denn, man erlaubt sich den Hinweis auf Metz, der an anderer Stelle die Apologetik »einen bleibenden Grundzug christlicher Theologie überhaupt« genannt hat¹⁸⁾.

¹⁷⁾ Vgl. J. B. Metz, Die Zukunft der Kirche, 88ff.

¹⁸⁾ Apologetik, Sacramentum Mundi I, 266.

2. Zur Frage nach dem Ausgangspunkt einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie

Die Frage, ob man eine fundamentaltheologische Ekklesiologie von woandersher angehen kann als von einer Analyse der kirchlichen Gegenwart, kann man – wie Metz es tut – mit Recht verneinen. Leider hat auch Metz dieses Problem, obgleich er des öftern darauf hingewiesen hat¹⁹⁾, nicht im Zusammenhang erörtert. Die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens dürfen nicht unterschätzt werden, sie sollten aber auch nicht von vorneherein zur Resignation verleiten. Die Probleme einer anderen Methode, nämlich jener, die von den historischen Grundlagen der Kirche und ihrer Gründung ausgeht, sind nicht geringer²⁰⁾. Es dürfte in der Tat so sein, daß die gegenwärtigen, fundamental-

¹⁹⁾ Zuletzt in: Kirche im Prozeß der Aufklärung, 56.

²⁰⁾ Diese Methode hat z. B. H. Küng in ›Die Kirche‹ (Freiburg/Basel/Wien 1967) gewählt. Er beginnt zwar mit dem Kapitel »Die wirkliche Kirche«, sagt dazu: »Der Begriff der Kirche wird wesentlich mitbestimmt von der jeweiligen geschichtlichen Gestalt der Kirche« (ebd. 14) und faßt sein Vorhaben in die Formel zusammen: »Besinnung aus der wirklichen Kirche Gegenwart auf der Kirche Anfang für der Kirche Zukunft« (ebd. 26), tatsächlich aber wird er dieser Ankündigung nicht gerecht. »Der wirklichen Kirche Gegenwart« wird lediglich durch einige – für diese Gegenwart keineswegs spezifischen – dialektisch-formalen Bestimmungen gekennzeichnet. Den eigentlichen Ansatz seiner Darlegungen im zweiten Kapitel (»Unter der kommenden Gottesherrschaft«) bildet die Frage, ob sich die Kirche auf das Evangelium Jesu berufen kann (ebd. 57). In dieser Spannung zwischen Ankündigung und Durchführung dürften die zahlreichen methodologischen Einwände, die Küngs Buch erfahren hat, ihren Grund haben (vgl. Diskussion um H. Küngs ›Die Kirche‹, hrsg. von H. Häring/J. Nolte Freiburg/Basel/Wien 1971, etwa 71, 76, 88, 95f, 165f, 226). Wenn Küng darauf antwortet, es gehe ihm heute besonders darum, »daß man das Fundament nicht aufgibt« (Diskussion, 308) und: »Gerade die ursprüngliche christliche Botschaft bildet den authentisch theologischen Ansatz« (ebd. 309), so kann dem in einer gewissen Hinsicht nicht widersprochen werden. Aber der Weg von der (wirklichen Kirche) Gegenwart aus, den er zu Beginn seines Kirchenbuches angegeben hatte, zeigt doch, im Vergleich mit dieser Erwiderung, daß hier ein Problem liegt, daß Küng übersprungen hat, und das sich dann in dem Vorwurf rächt, seine (Küngs) Sicht der kirchlichen Gegenwart fließe zu unreflektiert in seine historischen Analysen ein. – In einer dogmatischen Ekklesiologie mögen diese methodologischen Überlegungen nicht den gleichen Stellenwert haben wie für eine fundamentaltheologische Ekklesiologie. Ferner bleibt es immer notwendig, auf die biblischen Fragen intensiv einzugehen (vgl. U. Horst, Umstrittene Fragen der Ekklesiologie, Regensburg 1971). Fundamentaltheologisch bleibt die Frage berechtigt, ob die Probleme der Gegenwart durch unmittelbaren Rückgriff auf die Schrift beantwortet werden können.

theologisch zu klärenden Anfragen an den christlichen Glauben nicht deswegen als Probleme erfahren werden, weil Glaubende oder Nichtglaubende eine, die Identität des Glaubens bedrohende Spannung zwischen dem geschichtlichen Ursprung und der gegenwärtigen Gestalt der Kirche erleben, sondern deswegen, weil sich der Glaube einer Konfrontation mit der ›Welt‹ bewußt geworden ist, deren Problematik darin liegt, daß die ›Welt‹ zugleich als das Gegenüber und als ein Konstitutiv des kirchlichen Glaubens erkannt wird. Natürlich ist bei dem Versuch, diese Spannung zwischen Weltanspruch und Weltgestalt des Glaubens zu deuten, bzw. auszuhalten, der Rekurs auf den biblischen Ursprung der Kirche unerläßlich. Aber der direkte Rückgriff auf die Schrift kann deswegen die aktuellen Fragen nicht ohne weiteres deuten und klären, weil diese auch den Bezug des Glaubens auf seinen Ursprung hinterfragen, bzw. weil eine Rückprojizierung des gegenwärtigen Problembewußtseins in die Schrift nicht überzeugt²¹⁾. Der Rekurs auf die Schrift überzeugt erst dann, wenn der kirchliche Glaube als lebendige, wirksame und wirkliche Gegenwart vor Augen steht und wenn zuallererst diese Gegenwart beim Wort genommen wird. Die theologisch-wissenschaftliche Sinndeutung lebt von der Sinnantizipation im lebendigen Glaubensvollzug²²⁾. Nur das Ernstnehmen der gegenwärtigen Wirklichkeit der Kirche macht eine fundamentaltheologische Reflexion auf die Kirche überhaupt sinnvoll, und das Maß bzw. die Komplexität der lebendigen (bzw. unlebendigen) Gegenwart muß den Gang dieser Reflexion bestimmen. – Sich auf diesen ersten und unmittelbarsten Aspekt einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie zu be-

²¹⁾ In der neueren Sprachwissenschaft scheint diese Möglichkeit ganz entschieden bestritten zu werden: »Jeder Versuch, die Geschichte von ihrem Ursprung her zu rekonstruieren, ist im Endeffekt zum Scheitern verurteilt. Denn dieses Verfahren beruht auf einer Annahme, die den Tatsachen widerspricht, nämlich daß der Historiker, der die Geschichte zu rekonstruieren versucht, nicht in der Gegenwart existiere« (L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens*. Bd. 1, *Historische Analyse*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1971, 139).

²²⁾ Generell sagt G. Krüger zu diesem Problem: »Der Forscher sichert nur, was er als Mensch ursprünglich erfährt. Wenn das aber so ist, dann hängt es von der vorwissenschaftlichen Gegebenheit der Sache ab, in welchem Sinne und in welchem Ausmaße die Sicherung der Wahrheit überhaupt möglich und nötig ist« (*Grundfragen der Philosophie. Geschichte – Wahrheit – Wissenschaft*, Frankfurt/M 1965², 35).

schränken, wie es in diesem Heft geschieht, muß als legitim und fruchtbar angesehen werden.

Nun wird aber – und darin liegt eine empfindliche Schwäche des Heftes – weder von Metz noch von einem anderen Autor gesagt, was es um die Wirklichkeit dieser kirchlichen Gegenwart im umfassenden theologischen Sinn eigentlich ist. Es scheint mir ein erstaunliches Phänomen zu sein, daß ausgerechnet von einem Nichttheologen, von dem bei Laeyendecker zitierten Soziologen *P. L. Berger*, der ernsthafteste Versuch einer solchen Bestimmung gemacht wird. Er definiert Kirche als eine gesellschaftliche Wirklichkeit zum Zwecke einer spezifischen, umfassenden und wirksamen Wirklichkeitsdefinition (419). Von keinem der theologischen Autoren wird ein ähnlicher Versuch gemacht. Am ehesten läßt sich auf den Kirchenrechtler Alberigo hinweisen, der dadurch, daß er sich ständig auf das im Vaticanum II formulierte Selbstverständnis der Kirche bezieht, etwas von jener umfassenden Wirklichkeit sichtbar werden läßt, die mit dem Wort ›kirchliche Gegenwart‹ gemeint ist. Die kurze Bemerkung von Metz, das praktische Verhalten zur Kirche müsse »begleitet sein von neuen Formen des Gedächtnisses, von einer neuen Aktualisierung der geschichtlichen Zusammenhänge« (386), könnte zwar als Hinweis auf die komplexe Wirklichkeit der kirchlichen Gegenwart verstanden werden, zu ihrer inhaltlichen Deutung aber trägt sie nichts aus²³⁾.

Gerade in bezug auf das Anliegen, von der Gegenwart aus zu einer fundamentaltheologischen Reflexion der Kirche zu gelangen, muß man die Unbestimmtheit und den eklektischen Charakter dessen, was als kirchliche Gegenwart gemeint ist, bedauern. Aus diesem Mangel heraus ist z. B. ein Vorwurf zu erwarten (der diesem Anliegen zwar nicht gerecht wird, es aber weitgehend zur Unwirksamkeit verurteilen

²³⁾ Deutlicher und gehaltvoller hat Metz seinen Begriff des Gedächtnisses oder der »gefährlichen Erinnerung« in seinem Referat auf dem Concilium-Kongreß entfaltet (Die Zukunft der Kirche, 87ff). Gerade im Vergleich mit diesem Kongreß zeigt sich, wie mangelhaft die äußere und innere Planung dieses Concilium-Heftes ist. Auf dem Kongreß hatte man die Frage nach der Zukunft der Kirche, logisch und theologisch einsichtig, so behandelt, daß am ersten Tag über »Die Funktion der Theologie in der Kirche«, am zweiten zur Frage »Was ist die christliche Botschaft?«, am dritten über »Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft von morgen« gesprochen wurde. In diesem Aufbau wird die Frage nach dem Wesen der christlichen Botschaft sofort als die innere Mitte aller Überlegungen deutlich. Ohne daß man erwar-

kann), daß in den Aspekten der Kirche, wie sie hier behandelt werden, zu wenig, ja gar kein Bezug auf Schrift, Tradition und Dogma genommen wird. Dieser Vorwurf ist insofern verständlich, als dahinter die Frage nicht nur nach der Norm, sondern auch nach dem Ganzen der Kirche steht, eine Frage, die von der richtigen Einsicht ausgeht, daß sich der Stellenwert des Einzelnen von der Ganzheit her bestimmt, die dann aber, da vom Ganzen nicht die Rede ist, mit der Frage nach der Norm verwechselt wird. Zu befürchten ist also, daß der an sich zu begrüßende Ansatz bei der gegenwärtigen Kirche, wenn er zu eklektisch bleibt, durch das ständige Fragen nach den Kriterien unterbrochen wird, so daß weder der eigentliche Kern dieses Ansatzes noch die fundamentaltheologische Aufgabe als solche erkannt wird. Dieser Ansatz ist überhaupt nur durchführbar, wenn der ernsthafte Versuch unternommen wird, die umfassende Wirklichkeit der Kirche zu bestimmen. Man kann dem nicht entgegenhalten, mit dem Begriff ›Aspekte‹ sei von vorneherein der Verzicht auf das Ganze ausgesprochen. Eine aspekt-hafte Behandlung darf nicht zu einer Isolierung von Einzelphänomenen führen²⁴. Es ließe sich z. B. auch leicht zeigen, daß der tatsächliche Eklektizismus des Heftes völlig quer steht zu dem wichtigen Anliegen heutiger Theologen, zu einer Kurzfassung des Glaubens zu gelangen. Auch die folgenden kritischen Bemerkungen zu den drei anderen charakteristischen Merkmalen des Heftes gehen weitgehend darauf zurück, daß die Wirklichkeitsebene der kirchlichen Gegenwart zu unbestimmt bleibt, bzw. daß die einzelnen Aspekte zu isoliert behandelt werden.

3. Die negative Signatur der Kirche als fundamentaltheologische Aufgabe

Mit der grundsätzlichen Bejahung des Versuches, von der kirchlichen Gegenwart aus zu einer fundamentaltheologischen Reflexion der

ten oder gar fordern kann, dieses Concilium-Heft habe ein Spiegelbild des Kongresses zu sein, muß doch gesagt werden, daß dieses Heft die innere Mitte aller Ekklesio-logie einfach unausgesprochen gelassen hat.

²⁴) Nicht zu Unrecht hat J. Ratzinger darauf hingewiesen, »daß wir bei unserem Hantieren an der Kirche, so nahe an sie herangekommen sind, daß es keine Wahrnehmung des Ganzen mehr gibt« (J. Ratzinger/U. v. Balthasar, Zwei Plädoyers, München, 65).

Kirche zu gelangen, stellt sich als eines der ersten Probleme die Auseinandersetzung mit der negativen Signatur dieser Gegenwart²⁵). So viel dürfte feststehen: Die negativen Aspekte der gegenwärtigen kirchlichen Wirklichkeit – etwa die »unheilvollen Allianzen der Kirche mit den herrschenden Mächten« – sind *als Negativum* weder selbst das Fundament des Glaubens, der von einem positiven Heilsgeheimnis lebt, noch können sie *als Negativum* die Glaubwürdigkeit der Kirche erweisen. Ebenso sicher ist, daß sowohl der Glaube wie die theologische Reflexion unausweichlich mit der sündigen Kirche konfrontiert sind. Zwei verschiedene Versuche, dieses Problem anzugehen, lassen sich unterscheiden. Wenngleich sich unser Heft auf keinen dieser Lösungsversuche eindeutig festlegen läßt, so scheint doch die zweite Möglichkeit mehr in seiner inneren Konsequenz zu liegen.

Der erste Deutungsversuch geht davon aus, daß die Sinnhaftigkeit der Kirche nur dann aufgewiesen werden kann, wenn die negativen Erfahrungen mit der Kirche nicht nur zugegeben werden, sondern wenn das Negative als zum geschichtlichen Erscheinungsbild der Kirche gehörend verstehbar gemacht wird²⁶). In dieser ersten Deutung steht aber die negative Erfahrung mit der Kirche nicht isoliert neben der positiven Glaubenserfahrung, sondern beide werden zugleich in den Blick genommen²⁷). H. Schlette ist in dem Heft der einzige, der – mit seiner Formel von der partiellen Identifikation als Möglichkeitsbedingung wahrer Identifikation – in diese Richtung weist, d. h. »ein Moment

²⁵) Dieser Ansatz ist darum nicht mit jenem identisch, den das 1. Vatikanum im Sinn hatte (vgl. DS 3013).

²⁶) Zu diesem Verstehbarmachen gehört auch der Aufweis der für den Glauben konstitutiven Verpflichtung, sich mit dem Negativen nicht schlechthin abzufinden. Und das Maß der konkret-praktischen Einlösung dieser Verpflichtung bestimmt in einem großen Maß auch die Glaubwürdigkeit der Kirche. – Darüber hinaus wäre sorgfältig zu prüfen, ob und in welchem Sinn zur ›Vorläufigkeit‹ der Kirche auch ihre negative Signatur gehört und ob daraus gefolgert werden kann, daß auch diese ein Moment der Glaubwürdigkeit der Kirche ist.

²⁷) Diese dialektische Erfahrung mit der Kirche, bzw. ihre fundamentaltheologische Reflexion scheint mir als Ausgangspunkt auch für die Deutung der biblischen Differenz von Kirche und Gottesherrschaft dienen zu können. Jedenfalls sollte diese anthropologisch zu klärende Struktur der dialektischen kirchlichen Wirklichkeit zum methodischen Ausgangspunkt einer fundamentaltheologischen Deutung des biblischen Tatbestandes angenommen werden und nicht umgekehrt.

ekklesiologischer Dialektik« (403) namhaft macht²⁸). Auffallend ist, daß sich nicht nur Schlette mit Nachdruck gegen den Vorwurf absichert, es werde ein negatives Phänomen »nachträglich doch noch« theologisch aufgewertet (399). Auch Metz warnt vor einem zu schnellen Rekurs auf »jene agonale Situation der Kirche des gekreuzigten Herrn, mit der jeder Gläubige nüchtern zu rechnen hat« (387). Darin kommt eine heute weit verbreitete Scheu vor allem, was »dialektisch« oder »paradox« klingt, zum Ausdruck. So berechtigt diese Warnung vor einem vorschnellen »Sowohl – Als auch« sein mag, sie darf nicht dazu führen, die echte Spannung von Sünde und Heil, oder das »simul iustus et peccator« mit unter den Verdacht eines billigen Kompromisses fallen zu lassen. Diese Gefahr soll gewiß nicht dramatisiert werden; denn auch dort, wo von dieser Dialektik nicht ausdrücklich die Rede ist, sondern statt dessen etwa die Forderung nach einem »radikalen Wandlungsprozeß« der Kirche (435) erhoben wird, kann hinter den starken Worten durchaus ein solches Bewußtsein von der notwendigen Vorläufigkeit und sündhaften Gebrochenheit christlicher Glaubensverwirklichungen stehen. Aber wenn man eine solche Forderung beim Worte nimmt, so kann darin doch auch etwas ganz anderes liegen, nämlich ein zweites Modell für die Bewältigung der negativen Signatur der Kirche.

Diesen zweiten Deutungsversuch hat Metz in früheren Veröffentlichungen ausdrücklich unter dem Stichwort »negative Vermittlung« vertreten²⁹). Er ist aber niemals wirklich begründet und ausgeführt

²⁸) Nur mit Vorbehalt kann der Aufsatz von Rahner hier genannt werden. Denn die Tatsache, daß ein akademischer Lehrer der Theologie mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt kommen kann, bzw. die Tatsache, daß jeder eigenständige und selbstverantwortete theologische Traktat nicht alle Forderungen und Wünsche erfüllt und praktisch auch gar nicht erfüllen kann, wird von Rahner – jedenfalls in diesem Aufsatz – nicht so grundsätzlich reflektiert, wie es fundamentaltheologisch geschehen müßte, es sei denn – was aber zu bezweifeln ist –, der Hinweis auf die Pluralität der Theologie sei schon eine letzte Antwort auf dieses Problem. – Fundamentaltheologisch noch unbefriedigender ist der Beitrag von Hollenweger, weil in seiner Formel von der im Abendmahl zu realisierenden »communio oppositorum« die Gefahr liegt, als sei jede Spannung zwischen den Kirchen theologisch zu integrieren.

²⁹) »Wir sollten [die] negative Erfahrung nicht unterschätzen. In ihr steckt eine elementare Kraft der Vermittlung« (Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968, 115f). – Wenn auch H. Küng für sein Kirchenbuch den Namen einer »kritischen

worden. M. E. widerspricht er auch zu deutlich dem einfachsten und unmittelbarsten Selbstverständnis des christlichen Glaubens, der nur deswegen um die unvollendete Gestalt des Christlichen weiß, weil er zugleich um die endgültige Anwesenheit des christlichen Heils weiß, also nicht etwa deswegen, weil er auf eine absolut offene Zukunft hofft. Mit Recht sagt H. Küng: »Um in allem Uneigentlichen das Eigentliche, um in allem ungoten Unwesen das gute Wesen zu finden, reicht das Auge des negativen Kritikers – es mag scharf oder weniger scharf, gerecht oder ungerecht, gutmeinend oder böseartig sein – nicht aus. Wie der oberflächliche Bewunderer erfaßt auch der negative Kritiker nicht der Kirche entscheidende Tiefendimension. Diese erfaßt nur das Auge des glaubenden Christen.«³⁰⁾ – Es ist richtig, daß das kritische Auge des Glaubens niemals kritisch genug ist, um der Aufgabe einer Kritik des Glaubens ein für allemal gerecht zu werden. Der geschichtliche Weg des Glaubens ist auch ein Weg beständiger Selbstkritik. Aber gerade weil das so ist, weil die Selbstkritik des Glaubens von der Konfrontation der unvollkommenen kirchlichen Wirklichkeit mit dem Anspruch und der Wirklichkeit des ein für allemal geoffenbarten Heils lebt, genügt es nicht, nur in die absolute Offenheit einer nur durch kritische Vermittlung herzustellenden Zukunft zu starren. Mit einem solchen Versuch wäre der Ansatz der fundamentaltheologischen Reflexion bei der kirchlichen Gegenwart, die letztlich Anwesenheit des Heils besagt, bereits verlassen. Das positive, heilshafte Moment gegenwärtiger Glaubenserfahrung darf bei einer theologischen Interpretation der kirchlichen Gegenwart weder inhaltlich noch methodisch irrelevant bleiben.

Ekklesiologie« akzeptiert, (Diskussion, 307, 310), so besagt das für ihn etwas völlig anderes, nämlich die kritische Konfrontation zwischen der gegenwärtigen Kirche und ihrem biblischen Ursprung.

³⁰⁾ Die Kirche, 43. – Im Gegensatz zu dem Programm einer negativen Vermittlung dürfte auch der Vorschlag W. Kaspers stehen: »Mit Hilfe einer erneuerten Pneumatologie könnte der Wirklichkeitsverlust der Verkündigung und der Theologie am sachgemäßesten überwunden werden« (Die Zukunft der Kirche, 47). Ein anderes theologisches Symposium hat sein ekklesiologisches Thema – diesem Vorschlag W. Kaspers entsprechend – mit einem Referat über »Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes« eröffnet (gehalten von W. Pannenberg; vgl. W. Pannenberg/E. Braaten/A. Dulles, Kirche ohne Konfessionen? –Originaltitel: Spirit, Faith and Church –, München 1971).

Es kann und darf nicht behauptet werden, daß die faktische Beschränkung auf die negativen Aspekte der kirchlichen Gegenwart notwendigerweise das Prinzip dieser negativen Vermittlung impliziert³¹). Die Berechtigung aber, auf die Gefahren eines solchen Programms deutlich hinzuweisen, scheint in Folgendem zu liegen: 1. in dem Mangel an Reflexion über das Negative als solches, und das dort, wo dieses in fast übermächtiger Weise vor Augen geführt wird; 2. in dem fast völligen Schweigen von dem positiven Geheimnis ekklesialen Heils. – Daß mit diesen kritischen Hinweisen weder das Problem noch die konkreten Aufgaben einer Analyse der negativen Signatur der Kirche verharmlost oder gar negiert werden sollen, meinen wir betont zu haben. Die Einseitigkeit des Heftes aber in seinem negativen Ausgangspunkt wird der richtigen Aufgabenstellung einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie nicht gerecht.

3. Das Verhältnis zwischen theologischer und außertheologischer Sicht der Kirche

»Was Theologie heute im Streit über [den] Begriff [der Krise] erfährt, wird ihr von außen angetan. Die Krise der Theologie ist von derjenigen der Gesellschaft nicht zu trennen«³²). Das soll damit gemeint sein, wenn gesagt wurde, daß der Standpunkt einer »von außen«

³¹) J. B. Metz scheint in dem, was er heute »gefährliche Erinnerung« nennt (vgl. Anm. 23), über dieses Prinzip auch selbst hinausgegangen zu sein.

³²) Ch. Gremmels/W. Hermann, Vorurteil und Utopie. Zur Aufklärung der Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971, 10. – Ein Symptom für die Tatsache, daß innerhalb der Theologie, zumal in der Ekklesiologie, immer stärker außertheologische Gesichtspunkte in den Vordergrund treten, sind die vielen Einwände gegen die biblische Orientierung der Ekklesiologie von H. Küng. Ihr gegenüber wird z. B. gefragt, »ob wirklich *unsere* Probleme behandelt werden« (Y. Congar, Diskussion, 165), ob ein Begriff wie ›Volk Gottes‹ nicht »ein bißchen anachronistisch wirkt« (U. v. Balthasar, ebd. 262), ob Küng sich nicht »mit etwas beschäftigt, was sich letztlich als periphere Frage« (M. B. Schepers, ebd. 62) oder als »systemimmanent« (E. Fahlbusch, ebd. 71) erweist. Solche Stimmen drücken weder eine Ablehnung gegenüber der Kirche noch ein neu erwachtes Interesse an ihr aus. Sie sind in erster Linie der Niederschlag eines neuen Problembewußtseins, daß nämlich Fragestellungen ›von außen‹ immer stärker als innertheologische Probleme erfahren werden – ob darin nun eine neue Chance für die Menschlichkeit der Kirche oder die Gefahr des Verlustes ihres göttlichen Ursprungs erblickt wird. – Mit diesen Hinweisen soll deutlich zum Ausdruck gebracht werden, daß etwa die Soziologie »eine theologische Aufgabe« ist (N. Monzel, Sturktursoziologie und Kirchenbegriff, Bonn 1939, 3).

kommenden Sicht der Kirche ein entscheidendes Merkmal dieses Concilium-Heftes sei, daß von der Sektion »theologische Grenzfragen« geplant und gestaltet ist. Wenn diese Sektion zugleich die Disziplin der Fundamentaltheologie vertritt, so lassen schon diese drei Begriffe – »von außen«, »Grenzfragen«, »Fundamentaltheologie« –, selbst wenn man sie zunächst in einem rein vorwissenschaftlichen Sinn versteht, das Problem deutlich erkennen. Daß Materialien und Gesichtspunkte von außertheologischen Wissenschaften die Theologie an ihren »Grenzen« betreffen und ihr somit nicht völlig »äußerlich« bleiben, sondern eben theologische Grenzfragen sind, läßt sich relativ leicht einsehen (wenngleich die Frage, was für den christlichen Glauben und die christliche Theologie, insofern sie beanspruchen, eine Sinndeutung des Menschen und seiner Welt im Ganzen zu sein, »Grenze« überhaupt heißt, nicht gar so leicht zu beantworten ist). Die eigentliche Schwierigkeit wird aber erst in der Frage sichtbar, wie etwas, das zunächst, oder auf den ersten Blick, der Theologie von außerhalb zugetragen wird, »fundamentale« Dinge der Theologie und des Glaubens betreffen, ja, selbst zu den Fundamenten des Glaubens und der Theologie gehören kann. – Es liegt auf der Hand, daß der formale Gegensatz von »von innen – von außen« dem Problem gar nicht gerecht wird. Es bleibt zwar richtig, daß die Krise der Kirche in der Krise der Gesellschaft eine Parallele hat und daß letztere, in einem gewissen Sinn, »von außen« auf die Kirche einwirkt. Entscheidender aber ist, daß diese Einwirkung von außen zu einer innerkirchlichen Wirklichkeit (bzw. innertheologischen Aufgabe) wird, indem nämlich durch die wirkliche Betroffenheit der Kirche sichtbar wird, daß es nicht mehr nur um etwas ihr Fremdes geht. Mit Recht faßt Alvarez-Bolado den »Kern des Konflikts« in die Formel zusammen: »die auf seiten der Kirche plötzliche und verspätete Entdeckung [ihrer] menschlichen Geschichtlichkeit und Sozialität« (416f). Damit, daß von außen kommende Fragestellungen als innertheologische Aufgaben erkannt werden, ist aber das Problem der Verhältnisbestimmung von theologischen und nichttheologischen Gesichtspunkten nicht gelöst. Der Aufsatz (bzw. sein Titel) von Alvarez-Bolado »Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes ›Kirche‹« macht das deutlich. Das vorliegende Concilium-Heft spiegelt auch im Ganzen dieses Problem wider. Aber sein entscheidender Mangel liegt

darin, daß das Problem nicht ernst genug genommen wird. Es wird der Eindruck vermittelt, als ob damit, daß man die theologische Relevanz außertheologischer Fragestellungen anerkennt, nur noch Detailfragen aus nichttheologischen Wissenschaften für die fundamentaltheologische Ekklesiologie übrig bleiben, oder daß die Frage nach der Art und Weise, wie diese theologische Relevanz zu rechtfertigen sei, bzw. wie die nichttheologischen Gesichtspunkte legitim auf die Ekklesiologie angewandt werden können, schon mitbeantwortet sei. Um dieses Urteil über das Heft zu begründen, soll gezeigt werden, wie verschieden und unausgeglichen das Verhältnis von theologischer und nichttheologischer Betrachtungsweise der Kirchen in den einzelnen Beiträgen bestimmt wird.

Alberigo kritisiert den Versuch, das Selbstverständnis der Kirche zu kodifizieren als ein prometheisches Unternehmen (455), d. h. als die Anmaßung, dem Geheimnis der Kirche ein von außerhalb des Glaubens stammendes gesetzliches Gerüst aufzuzwingen; dabei beruft er sich auf innertheologische Gründe, nämlich auf das im II. Vaticanum formulierte Selbstverständnis der Kirche. Eine ähnliche Argumentationsweise handhabt Schlette, der den Begriff der partiellen Identifikation dadurch theologisch begründet, daß er ihn aus dem untheologischen Zusammenhang heraushebt, in den er durch die Zielvorstellung einer totalen Identifikation geraten war. Auch Hollenweger kann – wenn auch mit Einschränkung – hier genannt werden. Seine Absicht scheint dahin zu gehen, in einer Alternative zum bisher üblichen Versuch, Kriterien für das, was Kirche eigentlich ist, zu finden, nicht mehr von einer (untheologischen?) »Begriffsmetaphysik«, sondern von dem für den Glauben und die Kirche wesentlicheren »Ort des Festes« (411) auszugehen. – Allen drei genannten Beispielen ist also gemeinsam – und darauf kommt es hier an –, daß sie bei der Deutung von Kirche Kategorien und Denkschemata zurückweisen, weil sie dem Glauben und seinen Realisationen äußerlich sind und ihn zu überfremden drohen.

Einen völlig anderen Weg gehen Laeyendecker und Greeley, die sich allerdings nochmals untereinander unterscheiden. Laeyendecker hält es für »problematisch«, wenn Theologen soziologische Beschreibungen der Kirche »übernehmen und bei theologischen Überlegungen und/oder richtunggebenden Orientierungen als Ausgangspunkt oder Argument

benutzen« (417). Zwei Dinge will er bei der Übernahme soziologischer Ergebnisse und Methoden beachtet wissen: 1. daß »nicht jede Soziologie gleich gut oder gleich brauchbar« ist (418); 2. daß es »mit den Grundauffassungen von Evangelium und Kirche zusammen(hängt)«, welche Betrachtungsweise überwiegen soll (422). Da Laeyendecker in seinem Aufsatz den zweiten Punkt nicht beantwortet, ist es konsequent, daß er sich auch soziologisch nicht festlegt. Anders Greeley. Auch er weist die Theologen warnend darauf hin, »daß gegenwärtig die positiven Wissenschaften selber ernste Schwierigkeiten haben« (444). Die bei Laeyendecker an zweiter Stelle genannte Frage erwähnt er aber nicht. Und so kommt er, ungeachtet der inneren Problematik der positiven Wissenschaften und ohne Reflexion auf die Grundauffassung von Glaube und Kirche, sehr schnell zu theologischen Folgerungen aus seinen empirischen Ergebnissen³³⁾.

In bezug auf den Glaubensabfall lehnt Greeley auch die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise ab³⁴⁾. Diese stellt wiederum ein anderes Modell einer, aus einer nichttheologischen Wissenschaft übernommenen Betrachtungsweise der Kirche dar. Am konsequentesten wird sie – wie bereits gezeigt³⁵⁾ – von Rendtorff durchgeführt. Auf dem Hintergrund des profanen Aufklärungsprozesses wird der Kirche bzw. der

³³⁾ So sympathisch das Ergebnis von Greeley sein mag – der wirkräftigste Beitrag der Kirche zur Humanisierung und Verchristlichung der Welt bestehe darin, den Glauben derer zu stärken, die bereits zur Glaubensfamilie gehören, »weil diese (. .) für sie ein Heim ist, worin sie aufwachsen« (448) –, so scheint diesem Ergebnis (bzw. dem Weg, auf dem es gefunden wurde) gegenüber aus mehreren Gründen Skepsis angebracht zu sein: 1. bleibt weiterhin offen, wie seine soziologische Methode zu dem von ihm abgelehnten geistesgeschichtlichen Modell der Säkularisation steht; 2. implizieren seine empirischen Ergebnisse philosophisch-anthropologische Komponenten (der »Haushalt«, das »Heim«, die »Familie« als entscheidender Ort menschlicher Selbst- und Wahrheitsfindung), die von einer einzelnen empirischen Wissenschaft nicht gedeckt werden können; 3. können empirische Untersuchungen schwerlich das letzte Wort haben, wenn es um Fragen der Glaubensentstehung, des Glaubensabfalls und der Berechtigung, für den Glauben zu werben, geht. (Vgl. auch Anm. 34.)

³⁴⁾ Gerade der Unterschied zwischen den Orientierungsangeboten der geistesgeschichtlich ausgerichteten Autoren, für die offenbar die Emanzipation des einzelnen von der Kirche hinzunehmen ist, und den soziologisch ausgerichteten, die für einen stärkeren Zusammenhalt der (Glaubens-)Gemeinschaft – bis hin zur Isolierung (P. L. Berger) – plädieren, bedarf einer Klärung.

³⁵⁾ Oben unter II, 1.

Theologie empfohlen, »die Dimension des kirchlich nicht definierten Christentums in ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis aufzunehmen« (410), eine Forderung, die bedeutet, daß ein geistesgeschichtlicher Vorgang, der zur Emanzipation von der Kirche geführt hat, als Kriterium der Kirche selbst anerkannt werden soll³⁶⁾.

Überblickt man diese verschiedenen Methoden, die Theologie mit nichttheologischen Wissenschaften in Beziehung zu setzen, so wird man sagen müssen – sofern man diese Frage nicht überhaupt übersieht –, daß das Heft in einer Fülle von Einzelfällen die Dringlichkeit einer solchen Aufgabenstellung vor Augen führt, Aufgaben, deren wissenschaftstheoretischer Ort vornehmlich die Fundamentaltheologie ist. Ebenso aber muß man sagen, daß weder auf die Vielfalt und Divergenz des theologisch-profanwissenschaftlichen Dialogs reflektiert wird noch auf die Problematik solcher Dialoge überhaupt. Gewiß, der Dialog wird praktiziert, nicht theoretisiert; das könnte ein Vorteil sein – vorausgesetzt, daß die faktisch angewandte Methode des Dialogs durchsichtig ist. Auf diese Durchsichtigkeit sollte es bei Aspekten einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie ankommen, jedenfalls dann, wenn Fundamentaltheologie die Aufgabe erfüllen soll, die Grundlagen und Voraussetzungen des christlichen Glaubens – seien diese empirischer oder übernatürlicher Art – zu klären. Man wird z. B. nicht leicht den Einwand unterdrücken können, daß, wenn Alberigo mit Recht den, von einer kirchlichen Instanz unternommenen Versuch einer juristischen Überfremdung der Kirche durch Hinweise auf das gläubige Selbstverständnis der Kirche zurückweist, auch soziologische und geistesgeschichtliche Versuche, der Kirche Orientierung anzubieten, unter das gleiche Kriterium gestellt werden müssen. Dieser Ein-

³⁶⁾ Diese Interpretation einer in den Prozeß der Aufklärung gestellten Ekklesiologie mag überzeichnet erscheinen. Metz hat in seinem Referat auf dem Concilium-Kongreß deutlich hervorgehoben, daß die von der Kirche zu leistende »öffentliche Erinnerung der Freiheit Jesu« Erinnerung »an eine verdankte Freiheit [ist], an die in Kreuz und Auferstehung Jesu eingeräumte eschatologische Befreiungsgeschichte Gottes«, und daß sich diese Befreiungsgeschichte »weder in das Mündigkeitsideal bürgerlicher Aufklärungsgeschichte noch in die Apotheose revolutionärer Befreiungsgeschichte auflösen läßt« (Die Zukunft der Kirche, 88). Damit scheinen deutliche Grenzen einer geistesgeschichtlichen Deutung und Neuorientierung der Kirche angeben zu sein; von ihnen ist aber in diesem Concilium-Heft nicht die Rede.

wand kann nicht einfach als emotional abgewiesen werden, denn er weist hin auf die auch in diesem Heft ungeklärt bleibende Problematik einer Anwendung profanwissenschaftlicher Kategorien und Denkschemata auf die Theologie. Wenigstens eine klare Problemstellung aber kann auch von ›Aspekten‹ einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie erwartet werden.

4. Zur Frage nach dem systematischen Ort der Institution

Das erste Heft des ersten Jahrgangs von *Concilium*, das sich ebenfalls mit ekklesiologischen Fragen befaßt hat, wurde von Y. Congar mit einem Beitrag »Die Kirche als Volk Gottes« eröffnet³⁷⁾. Das konnte damals mit Recht als ein Programm verstanden werden. – Auf dem Concilium-Kongreß 1970 hat *Kardinal Suenens* in seiner Eröffnungsansprache an das Wort von der kopernikanischen Wende erinnert, das im Zusammenhang mit der Kirchenkonstitution des II. Vaticanums, genauer: in bezug auf die Stellung des Kapitels über das Volk Gottes vor jenem über den hierarchischen Aufbau der Kirche, aufgekommen ist: »Diese Umstellung zwingt uns gleichsam zu einem beständigen Umdenken, dessen Folgen wir noch nicht ganz ermessen haben«³⁸⁾. – Nun kann im Ernst nicht behauptet werden, die Planer dieses Concilium-Heftes wollten mit ihrer starken Betonung der hierarchischen und institutionellen Momente der Kirche hinter diese kopernikanische Wende zurück; das Gegenteil ist der Fall. Aber der Weg, auf dem das Heft zum Abbau einer zu starken Betonung der institutionellen und hierarchischen Elemente zu gelangen sucht, ist nicht mehr der positive Weg einer Einordnung dieser Elemente in die umfassende Wirklichkeit der Kirche, sondern letztlich eine »ekklesiologische Neubesinnung« durch »radikalen Wandlungsprozeß« (435), wobei das Kriterium dieser Kritik das neuzeitlich aufgeklärte Selbstbewußtsein ist (Rendtorff), bzw. jene »geschichtlichen Errungenschaften«, die »im Prozeß der Aufklärung und Emanzipation, im Kampf gegen feudale und sakrale Herrschaft in Staat und Kirche« gewonnen wurden (435).

³⁷⁾ Conc. 1 (1965) 5–16.

³⁸⁾ Die Zukunft der Kirche, 32.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß in einzelnen Beiträgen auch andere Ansätze zur Deutung von Institution und Hierarchie genannt werden als nur die direkte Konfrontation von institutionalisierter Autorität und institutionskritischer Freiheit. So sagt Schlette, daß die Analyse der parallelen Identifikation »abermals zu der alten Frage, wer ein Christ sei«, führe (405); Alvarez-Bolado zeigt, daß für jene Strömung, die er »Kirche der Erneuerung« nennt, das Verständnis der auserwählten Hirten und der kodifizierten Institution auf der Linie einer stärkeren Betonung »des ›freien Spiels‹ der Charismen in der Kirche« oder ihres Selbstverständnisses als »prophetische Gemeinde« liege (413). Diese und andere Hinweise bleiben aber nicht nur in Andeutungen stecken, sondern sie sind auch zu unterschiedlich, als daß sie als fundamentaltheologische Ansätze einer Deutung von kirchlicher Institution und Hierarchie angesehen werden könnten.

In welchem Verhältnis zueinander stehen etwa die folgenden Deutungen des Institutionellen an der Kirche? Eine erste Deutung besagt, die Glaubwürdigkeit einer umfassenden »Wirklichkeitsdefinition« wie die des christlichen Glaubens hänge ab »von der Macht der gesellschaftlichen Struktur«, in der sie wurzelt³⁹⁾, so daß eine gesellschaftliche Gruppe, vor allem wenn sie den Status einer Minderheit hat, vor dem Dilemma stehe: »Anpassung und Aushöhlung oder Isolierung und Bewahrung« (420). Eine zweite Interpretation, nämlich jene aus der Erfahrung der neuzeitlichen Autonomie, betont gerade die Notwendigkeit einer Institutionskritik; sie geht also in eine völlig andere Richtung. Wiederum einen anderen Ansatzpunkt vertritt Alberigo, wenn er von dem im II. Vaticanum formulierten kirchlichen Selbstverständnis aus gegen eine bestimmte Verfassung dieses Selbstverständnisses argumentiert.

Und es bleibt in dem Concilium-Heft auch nicht nur bei einer Vielzahl von Ansätzen und Blickrichtungen, sondern diese *schließen sich zum Teil aus*, was fundamentaltheologisch nicht gut mit dem Hinweis auf die Pluralität der Theologie erledigt werden kann. Was ist z. B. davon zu halten, wenn Rendtorff sagt, daß »die christliche Emanzipa-

³⁹⁾ L. Laeyendecker, der diese Deutung von P. L. Berger referiert (418), steht ihr allerdings ablehnend gegenüber.

tion von den Institution . . . der Kern der Unkirchlichkeit« sei (409), während Greeley behauptet, »daß heute nur höchst naive Theologen dieses Modell [der Säkularisation] weiterhin annehmen können« (444), und daß die Abfallbewegung viel eher aus gespannten, schwierigen und gestörten »Kindheitserfahrungen« zu erklären sei (445)? Oder wie verhält es sich mit dem Unterschied zwischen der Behauptung, der Kern der Unkirchlichkeit stamme nicht aus der Krise des Gottesglaubens (Rendtorff, 409), und der These von Comblin, die besagt: »Das Problem der Kirche stellt sich gar nicht mehr«, den Kritikern »scheint es, als sei das Christentum als Glaube gestorben« (398)? Oder ein weiterer Gegensatz: Raske, Rütli und Schäfer behaupten, es müsse in der unter dem Stichwort »Menschenrechte in der Kirche« stehenden ekklesiologischen Neubesinnung darum gehen, »den geschichtlichen Rückstand [der Kirche] zur gegenwärtigen Gesellschaft« aufzuholen (435) und zwar hauptsächlich zum Ziele der Solidarisierung mit jenen Menschen, »deren Erfahrungen und Probleme nicht in den Gesichtskreis der kirchlichen Mentalität, Institutionen und Ideologien kommen oder zu diesen in Widerspruch stehen« (437), während Greeley behauptet, daß der »Abfall vom Glauben . . . mit den Aktionen der Kirche relativ wenig zu tun« habe (444) und daß darum der wirkkraftigste Beitrag der Kirche »zur Humanisierung und Verchristlichung der Welt« darin bestehe, »sich nach Kräften zu bemühen, den Glauben derer zu stärken . . ., die bereits ausdrücklich und bewußt Glieder der Glaubensfamilie sind . . .« (488).

Diese Gedankengänge stehen sich so disparat gegenüber, daß sie nicht beanspruchen können, eine fundamentaltheologische Reflexion auf das Wesen und die Bedeutung von Institution und Hierarchie in der Kirche zu sein. Auf diesem Hintergrund der ungeklärten fundamentalen Voraussetzungen bleibt der Gesamttenor des Heftes nur die Gemeinsamkeit der antiinstitutionellen Kritik. So kommt auch hier der Verdacht auf, daß als Methode, um zu einem Verständnis kirchlicher Strukturen zu gelangen, doch jene der negativen Vermittlung im Vordergrund steht. Dieser Eindruck wiederum dürfte entscheidend damit zusammenhängen, daß eine umfassende Schau der Gesamtwirklichkeit der Kirche fehlt, die allein dazu helfen kann, die auch heute noch oft sich aufdrängende Hypertrophie der kirchlichen Institution und Hier-

archie behutsam und, wenn nötig, entschieden in die Dialektik des umfassenden Geheimnisses der Kirche zurückzuführen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die charakteristischen Merkmale dieses Heftes von Concilium benennen in der Tat wichtige und noch lange nicht genügend bedachte Aufgaben einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie. Durch die Isoliertheit und negative Einseitigkeit aber, mit der diese Aspekte sachlich und methodisch angegangen werden, wird die Berechtigung und Dringlichkeit dieser fundamentaltheologischen Aufgaben eher verdeckt als erhellt.