

Zwischen Erwählung und Abgrenzung ***Überlegungen zum ekklesiologischen Prozeß im 19. und 20. Jahrhundert¹***

Zum 30. Jahrestag von „Lumen gentium“ am 21. 11. 1994

„Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug getan.“² Es war Johann Adam Möhler, der fand, daß dieser Satz des Dogmatikers Katerkamp als Begründung für eine Ekklesiologie nicht mehr zureichte. Die neue politische und gesellschaftliche Lage der römisch-katholischen Kirche im Deutschland des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts, aber auch neue Herausforderungen von seiten der idealistischen Philosophie nötigten ihn zu dieser Einsicht. Im folgenden möchte ich zeigen, welche Wege die katholische Ekklesiologie im deutschen Raum von Möhler an über die Neuscholastik und die Theologie der Weimarer Zeit bis hin zur Theologie im Umkreis des 2. Vatikanums gegangen ist, stets in Reaktion auf und in Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Lage von Kirche und Katholizismus. Sie hat in allen diesen Phasen jeweils einen neuen Ausgleich zu finden versucht zwischen der Erwählung der Kirche für andere und ihrer identitätsstiftenden Abgrenzung gegen andere; daher der Titel der Vorlesung. Den Abschluß sollen einige Überlegungen zum Subjektcharakter der Kirche bilden, d. h. zur Frage, wann „etwas“ als Kirche zu bezeichnen ist und woran man es als Kirche erkenne.

I. Die Ekklesiologie Möhlers

Als Möhler 1825, zehn Jahre nach dem Wiener Kongreß, sein „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ vorlegte, konnte er bereits auf eine Phase der katholischen Theologie zurückblicken, die durch eine große Aufnahmebereitschaft gegenüber dem bürgerlich-aufklärerischen Denken gekennzeichnet war. Elmar Klinger hat zuletzt auf diese sog. „Reich-Gottes-Theologie“ aufmerksam gemacht, die mit Namen wie F. Oberthür, M. Dobmayer und F. Brenner verbunden ist und an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert stattfand.³ Dort hatte man der Kirche eine allgemeine, anthropologisch fundierte Idee von Religion vorausgesetzt und die Kirche als den Ort begriffen, an dem

1 Leicht überarbeiteter Text meiner öffentlichen Antrittsvorlesung am 8. 6. 94 an der Universität Bonn anläßlich der Habilitation im Fach Fundamentaltheologie.

2 J. A. Möhler in einer Rezension zur Kirchenrechtslehre Katerkamps, diesen zitierend, in der Theologischen Quartalschrift 1923, S. 497, hier nach J. R. Geiselman in der Einleitung der von ihm besorgten Ausgabe von Möhlers „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“, Köln – Olten 1957, 57.

3 Vgl. E. Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg – Basel – Wien 1978, 117ff.

diese Idee vorweg dargestellt wird und realisiert werden kann. Die Kirche zeigt das Ideal der Menschheit im Großen und erfährt ihre Rechtfertigung darin, daß sie die Menschen „zu wahrer Menschlichkeit im Geist der Religion“⁴ erzieht. Im Begriff der Kirche als „Schule des Menschen“ ist ihre Aufgabe für alle und ihre geschichtliche Besonderheit zusammengedacht; die Kirche ist Himmelreich auf Erden oder Reich Gottes eben in der Vermittlung der Universalität der Idee der Religion mit der Partikularität ihrer Erscheinung.⁵ Nach Klinger ist darin dem 2. Vatikanum vorgedacht und die Reich-Gottes-Theologie dort, wenn auch unausdrücklich, bestätigt worden.⁶ Ihre Stärke war die Vermittlung von Vernunft und Offenbarung in der Idee der Religion und die Vermittlung von allgemeiner Menschheits-Idee und Geschichtlichkeit in der Aufgabe der Erziehung durch die Kirche. Ihre Schwäche war, daß sie das Problem der Autorität in der Kirche nicht lösen konnte. Wie hätte denn die authentische Lehrverkündigung in der Kirche begründet werden können, wenn jede Entscheidung des Lehramts noch einmal an den allgemeinen Ideen der Vernunft zu messen war? Als Möhler auftrat, wurde dieses Problem akut. Zu seiner Zeit hatten der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und seine Folgen die katholische Kirche in Deutschland um ihre materiellen Grundlagen, ihre politischen Rückhalte und ihre Bildungseinrichtungen gebracht: Sie mußte sich neu formieren. Nach dem Ende der napoleonischen Kriege waren zahlreiche Bischofssitze vakant, der Wiener Kongreß hatte überdies die deutschen Fürstentümer neu umschrieben, weswegen auch die Bistumsgrenzen oft zur Disposition standen. Das Defizit an kirchlicher Ordnungskraft in Deutschland wurde durch effizientes und massives Einwirken der römischen Autorität ausgeglichen. Die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse erfolgte im Zeichen der Zentralisierung und des Ultramontanismus. Zudem lebten nun erstmals katholische Bevölkerungsteile in gemischt-konfessionellen Staaten, oft sogar als Minderheit, wie in Preußen, Hessen und Bayern.⁷ Für die Theologie war damit ebensosehr die Verteidigung der autoritär-hierarchischen Struktur wie die Begründung der konfessionellen Abgrenzung angesagt.

Möhler unterzog sich beiden Aufgaben zunächst in sehr vorsichtiger, offener Form, die an den Ansatz der Reich-Gottes-Theologie erinnert. In seiner „Einheit in der Kirche“ beschrieb er die Kirche als „ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben“.⁸ Als organische Glaubens- und Liebesgemeinschaft ist sie belebt vom göttlichen

4 Vgl. ebd. 129.

5 Vgl. ebd. 157ff.

6 Vgl. ebd. 241ff.

7 Vgl. H. Geller, Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozialform „Katholizismus“ in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: K. Gabriel, F.-X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 67ff.

8 Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1825), Mainz 1925, § 7, 17.

Geist, der sich in ihren konkreten Formen „ausmittelt“ und ihr ihre Einheit schenkt: als „Einheit des Geistes“ in ihrer Tradition, ihrer Lehre und ihrer gottgewollten Mannigfaltigkeit, als „Einheit des Körpers“ aber im Bischof, im Metropoliten, im Episkopat und schließlich im Primas. Möhlers pneumatologische Ekklesiologie der „Einheit“ übernahm Anregungen seines Tübinger Lehrers Johann Sebastian von Drey, nach dem aus der Positivität des geschichtlichen Christentums seine Idee erst noch zu konstruieren ist¹⁰ – die Diastase von Geschichte und Vernunft ist also auch hier überwunden –, und er sprach noch mit Schleiermacher von der „Unmittelbarkeit“ als dem Wesen der Religion. Für ihn hatte sich aber schon die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer Gesamtheit zwischen den einzelnen und Gott geschoben, denn nur in ihr äußere sich der Geist, und zwar in den konkreten Formen, in denen die Kirche lebt. Kritiker fanden aber damals, daß das kirchliche Amt und insbesondere der Primat des Papstes in Möhlers „Einheit“ nicht hinreichend und entsprechend seiner wachsenden Macht in der Kirche begründet sei. Das Papsttum wirke bei Möhler wie der „persongewordene Reflex“ der Einheit aller, wie der allenfalls sinnvolle Abschluß des Organismus; an Amt und Papsttum als eine göttliche Institution zu glauben, erlaube Möhlers frühe Theologie nicht.¹¹ Möhler beeilte sich, dieses Defizit zu beheben, und legte schließlich in seiner „Symbolik“ von 1832 eine Lehre über die Kirche vor, in der er den pneumatologischen Ansatz durch einen inkarnatorischen austauschte. Die römisch-katholische Kirche erscheint nun als die „andauernde Fleischwerdung“ des Sohnes Gottes, als geschichtlich-sichtbare Form seiner Menschwerdung, also als eine göttlich-menschliche Größe, in der beide Seiten „ihre Prädicate“ wechseln.¹² So konnte nun auch theologisch das Amt in der Kirche als göttliche bzw. gott-menschliche Institution bejaht werden. Möhler hatte seine Symbolik für Seelsorger konzipiert, die in Gegenden leben müssen, „in welchen entgegengesetzte Confessionen nebeneinander bestehen“.¹³ Ihnen leistete er Unterstützung, indem er den Gegensatz der Confessionen eben anhand ihrer Symbola kräftig herausstrich. So ist die römisch-katholische Kirche der Leib gewordene Christus, die lutherische Kirche aber nur der „Leib gewordene Geist Luthers, und darum so einseitig“.¹⁴ Der kirchenpolitische Zweck war erfüllt, und Möhlers inkarnatorischer Ekklesiologie sollte eine nachhaltige Wirkung beschieden sein. Der Preis dafür war aber ein Sichabfinden mit der konfessionellen und theologischen Partikularität der römischen Kirche, von Möhler nur schlecht verhüllt. Wenn er die Kirche als „die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen“ versteht, welche die von

9 Vgl. ebd. § 8, 19.

10 Vgl. *J. S. v. Drey*, Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung (1838-47), Neudruck Frankfurt/M. 1967.

11 Vgl. das Nachwort des Bearbeiters *E. J. Viemeisel* in der von mir benutzten Ausgabe der „Einheit“ (Mainz 1925), 355-362.

12 Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (1832), Regensburg ¹²1924, § 36, hier 333.

13 Ebd. IX.

14 Ebd. § 44, 419.

Christus „entwickelten Tätigkeiten . . . zur Heiligung der Menschheit . . . vermittelt eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fort . . . setzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurück . . . führt“,¹⁵ dann schaffte sich die Erwählung der Kirche für andere allein Ausdruck in dem, was im Verlaufe der Zeiten erst noch geschehen soll, wenn sich einmal alle Menschen in dieser Kirche und unter ihrem Amt sichtbar versammelt haben – was aber bislang nicht geschehen ist.

II. Die Lehre von der Kirche in der Neuscholastik

Was statt dessen geschah, war das Sich-ein-Igeln der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert in eine Ghetto-Existenz, die Ausbildung einer katholischen Subkultur, für die die Abgrenzung zum nichtkatholischen Umfeld, zur modernen Kultur und zum Protestantismus charakteristisch war.¹⁶ Eine Theologie, die dem entsprechen wollte – und sie wollte es –, war die ab Mitte des Jahrhunderts sich durchsetzende Neuscholastik. Ihr war schon durch den restaurierenden Rückgriff auf die nun formelhaft verstandene Scholastik der Gegensatz von Kirche und Welt, von kirchlicher und moderner Denk- und Lebenskultur eingestiftet. Hier lesen wir über die Kirche, sie sei „die Gemeinschaft aller Gläubigen, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch die Teilnahme an denselben Sakramenten vereinigt sind unter der Leitung der angeordneten Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes“; es ist die Vereinigung derer, die aus der „Finsternis der Unwissenheit“ zur Verehrung des wahren Gottes gelangt sind.¹⁷ Offenbar haben wir es mit einer Art religiösen Vereins zu tun, der aber für sich in Anspruch nehmen kann, vom „Gottmenschen“ Christus selbst gegründet worden zu sein.¹⁸ Dieser Satz wird nun gleich gegen „große Gegner“ – die schismatischen Griechen, den Protestantismus, den Modernismus – verteidigt, wie überhaupt die Gegner diesen Traktat durchgeistern und seine Aussagen erst profilieren. Gegnerschaft, Abgrenzung war konstitutiv für die Ausbildung dieses Kirchenbegriffs! Die etwa die Vereinigungsgrenzen übersteigende Universalität der Kirche wurde mit ihrer Übernatürlichkeit gleichgesetzt, was bedeuten sollte, daß sie nur eine geistige, religiöse Gemeinschaft ist – das moderne Schisma der Lebenswelt hatte den Kirchenbegriff eingeholt –; jedenfalls soll sich die christliche Religion nach Christi Willen nur in der Kirche entwickeln, und „die Zugehörigkeit zur Kirche ist für alle Menschen zur Erlangung des Heils notwendig“.¹⁹ Die Katholizität der

15 Ebd. § 366, 331.

16 Vgl. dazu u. a. *U. Altermatt*, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989; *K. Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae 141)*, Freiburg – Basel – Wien 1992.

17 Nach *B. Bartmann*, *Dogmatik Bd. II*, Freiburg *1932, 128. Bartmann führt hier Bellarmin und den römischen Katechismus an.

18 Vgl. ebd. 141.

19 Vgl. ebd. 146ff.

Kirche wurde auf ihre faktische Ausdehnung als Weltkirche hin ausgelegt und auf ihre Bereitschaft, „alle Völker in sich aufzunehmen und zu vereinigen“.²⁰ Der größte Teil des Kirchentraktats in den neuscholastischen Handbüchern ist dann mit der Gewalt in der Kirche befaßt, mit ihrer Lehrgewalt, ihrer Regierungsgewalt und dem Primat der Päpste. „Die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit der kirchlichen Einheit tritt am meisten hervor in der Anerkennung des Primates des Papstes“, so heißt es;²¹ damit gab sich die römische Kirche aber als eine straff antimoderne Institution zu erkennen, die ihre monarchische Verfassung kraftvoll allen demokratischen Bewegungen, allem Parlamentarismus und Liberalismus entgegenstellte. Augenzwinkernd gab man zu verstehen, daß die Regeln, die die Kirche für das soziale Zusammenleben der Gläubigen gibt, und die schon für diese „irdisches Wohlergehen und zeitliches Glück wie von selbst im Gefolge“ haben, auch für die übrige Kultur und Gesellschaft wohltätige Wirkungen haben könnten²² – diese hat sich aber dem Einfluß der römischen Kirche weitgehend versperrt und hat die Katholiken und Katholikinnen in jenem „Turm“ eingeschlossen gelassen, in dem sich dann nicht wenige von ihnen selbst unwohl fühlten.²³

III. Ekklesiologische Ansätze in der Zeit der Weimarer Republik

Für Leute, die die „Wiederbegegnung von Kirche und Kultur“²⁴ anstrebten, taugte der Kirchenbegriff der Schultheologie nicht mehr. Solche Leute konnte es aber nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland vermehrt geben. Schließlich hatten sich die Katholiken im Krieg als gute Patrioten erwiesen und damit nationale Achtung erworben. Die Verfassung der Weimarer Republik gab der katholischen Kirche vermehrte Rechte und Mitwirkungsmöglichkeiten; das Zentrum war eine wichtige politische Kraft. Dazu sah es so aus, als ob die katholische Kirche als einzige öffentliche Institution das Debakel des Krieges unbeschadet überstanden hatte, während das Kaisertum, mit ihm der staatstragende Protestantismus, das Militär und auch die bürgerliche, positive Wissenschaft in die Niederlage des deutschen Reiches mit hineingerissen worden waren. Eine Kirche, die sich in Abgrenzung zur modernen Kultur definierte und deren Leitwerte durchgehend verachtete, wurde in dieser Lage als hinderlich empfunden. Das mußte Romano Guardini erfahren, als er 1920 auf der Burg Rothenfels mit jungen Katholikinnen und Katholiken zusammentraf, die soeben den Quickborn-Bund zur „Kulturbewegung“ ernannt hatten. Sie suchten nach einem neuen Selbstverständnis und waren nicht wenig geneigt, die sogenannte Meißner-Formel der Freideutschen Jugend auch für sich selbst zu übernehmen:

20 Ebd. 190.

21 Ebd. 186.

22 Vgl. ebd. 147.

23 Vgl. *J. Bachem*, Wir müssen aus dem Turm heraus! (1906), in: *L. Bergsträsser* (Hg.), *Der politische Katholizismus*, Band 2, Hildesheim – New York 1976 (Nachdruck der Ausgabe München 1921-23), 332-341.

24 So der Titel der *Karl Muth* gewidmeten Festschrift, München 1927.

„Wir wollen aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit unser Leben gestalten.“²⁵ Das konnte so nicht mehr katholisch sein, es sei denn, man hätte Freiheit, Selbstbestimmung und Eigenverantwortung zu Merkmalen der Kirchlichkeit erklären können, was zugleich bedeutete, diese Haltungen mit dem kirchlich geforderten Gehorsam zu vermitteln. Guardini machte diesen Versuch in seinen Bonner Vorträgen über den „Sinn der Kirche“ (1922).²⁶ Hier fällt sein berühmtes Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“: Sie kann dort erwachen, weil Guardini die Kirche als die „religiöse Wirklichkeit schlechthin“²⁷ auswies, die die Fülle und Ganzheit des Wirklichen immer schon in sich enthält. Wer also zur Wirklichkeit unterwegs ist – das war es, was die jungen Leute wollten – wird immer bei der Kirche anlangen und dort Freiheit finden. Denn Freiheit entsteht aus dem rechten Verhalten der Wirklichkeit gegenüber, ist wesentlich wirklichkeitsgemäßes Verhältnis. Darum gilt für Guardini der Satz: „Soviel ist der Mensch wirklich frei, als er katholisch ist. Aber soviel ist er katholisch, als er nicht aus dem engen Bezirk seines bloßen Sonderlebens, sondern aus der Fülle und Ganzheit der Kirche lebt, als er selbst ‚Kirche‘ geworden ist.“²⁸ Guardini universalisierte den Kirchenbegriff nach innen hin und legte ihn auf eine innere Haltung, eine Erfahrung hin aus – ohne daß sich an der äußeren Struktur und an dem dogmatischen Selbstverständnis der Kirche etwas ändern mußte. Man weiß, wie inspirierend Guardinis Entwurf gewirkt hat.

Universalisierung der Kirche lag auch Karl Adam im Sinn, aber er dachte an ihren äußeren Umfang. Jetzt endlich sei der Sieg des Katholizismus über die zersetzenden Mächte der Neuzeit, über Subjektivismus, Individualismus und Autoritätsscheu offenkundig geworden, jetzt endlich leuchte sie ein als der Zufluchtsort für alle Menschen, die Freiheit und Selbstbestimmung als Zumutung empfinden und „von einer autoritätsfreien, rein auf sich selbst gestellten Vernunftmoral auf die Dauer nicht leben können“.²⁹ „Wohin ich nur immer schaue, welche Möglichkeiten ich mir nur immer erdenke, ich sehe keinen anderen Weg der Rettung als den rückhaltlosen Anschluß an die katholische Kirche. . . . Es gibt für die Moderne nur eine Rettung: Zurück zur katholischen Kirche und zu ihrem Glauben. . . . Am katholischen Wesen wird die Welt genesen.“³⁰ Nach Adams Ansicht kann die katholische Kirche diese Rettung geben, weil sie allein noch Autorität hat: Sie

25 Vgl. dazu den ersten Band der Quickborn-Zeitschrift „Die Schildgenossen“, 1920, und zu *Guardini* meinen Beitrag „Vom ‚Sinn der Kirche‘. Guardinis Reaktion auf den Bedeutungsverlust der römisch-katholischen Religion in der Moderne“, in: A. *Schilson* (Hg.), *Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini*, Würzburg 1994, 103-114.

26 *Vom Sinn der Kirche*, Fünf Vorträge, Mainz 1922, 1955. Ich zitiere nach der ersten Auflage.

27 Ebd. 94.

28 Ebd. 73.

29 *Das Wesen des Katholizismus*, Augsburg 1924, 141. Zu *Adam* s. R. A. *Krieg*, *Karl Adam. Catholicism in German Culture*, Notre Dame/USA 1992; H. *Kreidler*, *Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams*, Mainz 1988.

30 K. *Adam*, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rottenburg 1923, 150f., 164.

gründet auf objektiven Tatsachen und ist von Christus mit der höchsten Autorität begabt worden; sie ist aristokratisch, nicht demokratisch; in ihr herrscht die vertikale Führungslinie, nicht die horizontale.³¹ Die Kirche als Gegenwelt zur modernen Gesellschaft – als es zur massenhaften Rückkehr zur katholischen Kirche nicht kommt, wächst Adams Verbitterung im Lauf der 20er Jahre. Schließlich gibt er sich damit zufrieden, daß die autoritäre Ordnung, wenn schon nicht durch die Kirche, so doch durch den Nationalsozialismus in Deutschland, die herrschende wird, und macht 1933 seinen Frieden mit dem neuen Regime.³²

Neue ekklesiologische Gedanken finden wir bei Joseph Wittig, so neu, daß man ihn 1926 durch Exkommunikation zwang, sie außerhalb der Kirche weiterzudenken.³³ Wittig war es insgesamt darum zu tun, die Würde der Gotteskindschaft, die Christus allen Menschen angeboten hat, für die Überwindung von autoritärem und stufenförmigem Denken in der Kirche fruchtbar zu machen. Die Taufe hat uns zu Töchtern und Söhnen Gottes gemacht, da kann die Kirche nicht immer nur Unterordnung verlangen.³⁴ Die Kirche selbst beschrieb er als „Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seelen“³⁵: Sie ist das, was zustande kommt, wenn Menschen, vom Geist Christi erfüllt, miteinander Gemeinschaft probieren. In ihr hat „der Papst kein anderes Leben empfangen als das letzte Glied der hörenden Kirche“.³⁶ Eine besondere Nähe der Priester und Amtsträger zu Gott konnte Wittig nicht erkennen. Man hielt ihm im Sinne der Schuldogmatik vor, die Kirche habe zuerst als Heilsanstalt und dann erst als Gemeinschaft der Gläubigen bestanden, sie sei zuerst als gott-menschliche Institution mit allen Vollmachten gegründet worden, bevor ihr Gläubige zugeführt worden seien; keinesfalls habe sie sich von unten entwickelt.³⁷ Wittig wollte das aber nicht zugeben und dachte unbeirrt weiter in Richtung auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Damit verband er vor allem Aufgaben, die Christen

31 Das ist der Duktus aller Schriften Adams vor dem Krieg; vgl. besonders „Das Wesen des Katholizismus“, a. a. O., 18.

32 Vgl. seinen Artikel „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum“, in: Theologische Quartalschrift 114, 1933, 40-63. Auch andere autoritätsfixierte Theologen der Zeit wie *Karl Eschweiler* und *Engelbert Krebs* haben, wie *Adam*, das autoritäre Element von der Kirche auf das Nazi-Regime „theologisch“ übertragen; vgl. dazu meine Ausführungen, in: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994, 298-303 u. 316-319.

33 Zu Wittig s. einführend *J. C. Hampe*, Joseph Wittig, in: *H. J. Schulz* (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart u. a. 1966, 169-174; ausführlich: *H. Tschöpe*, Zwischen Argument und Sakrament. Die mystagogische Theologie Joseph Wittigs und ihre Bedeutung für Theologie, Kirche und Gottesdienst, Berlin u. a. 1993.

34 Vgl. *Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo* (1925), Moers 1991, 16ff.

35 Vgl. Wittigs Aufsatz diesen Titels, in: *E. Michel* (Hg.), Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch, Jena 1923, 189-210; s. auch von Wittig: *Aedificabo ecclesiam*. Eine Studie über die Anfänge der katholischen Kirche, in: *Hochland* 18, 2, 1921, 257-282.

36 Die Kirche als Auswirkung, a. a. O., 202.

37 So die Kritik vor allem von *E. Krebs*, der im „Fall Wittig“ eine wichtige Rolle spielte, vgl. *Die Kirche und das neue Europa*, Freiburg 1924, 102f.; *ders.*, *Joseph Wittigs Weg aus der kirchlichen Gemeinschaft*, München 1928.

für andere erfüllen können, mit denen sie ihnen zu Diensten sein können: ein modernes Apostolat, das die Grenzen der kirchlichen Heilsanstalt bereits überschritten hatte.³⁸ Erwähnen möchte ich noch einige Gedanken, die ich bei Peter Lippert gefunden habe. Lippert ist vor allem als Prediger und Seelsorger hervorgetreten und als solcher ungemein geliebt worden; in seinen systematischen Werken gibt er sich eher spröde und stark der Schultheologie verhaftet.³⁹ Nur mit Mühe ließ er sich überreden, etwas über die Kirche zu schreiben. Als er dann mit dem Werk „Die Kirche Christi“ (1931) herauskam, da sagt er viel, was er meint sagen zu müssen, aber er sagt auch Neues: Die Kirche ist für ihn ein „Zweckverband“⁴⁰, ihr Zweck ist die Aufrichtung des Willens Gottes über die Völker. Alles in ihr ist zweckmäßig eingerichtet, sie selbst aber nicht Selbstzweck. Sie ist mit Christus zusammen zum Reich Gottes unterwegs, deswegen in dem, was sie jetzt darstellt, noch nicht Verwirklichung des Zweckes, zu dem sie da ist. Wo aber dieser Zweck unter dem Einfluß der Gnade Christi auch außerhalb der Kirche angestrebt wird, da ist auch Kirche: Ihre Grenzen sind offen auf alle Menschen guten Willens hin.⁴¹

IV. Ekklesiologie im Umkreis des 2. Vatikanums: Karl Rahner

An solche Gedanken ließ sich nach dem Krieg anknüpfen, wie Karl Rahner es ausdrücklich mit Bezug auf Lippert tat;⁴² an die meisten Entwürfe der Vorkriegstheologie aber nicht. Um „das neue Bild der Kirche“ entstehen zu lassen, von dem Rahner, vom Konzil zurückgekehrt, ab 1966 mit Begeisterung sprach, war auch eine neue Theologie nötig.⁴³ Diese neue Theologie hat es gegeben. In ihr wurde der Begriff des Sakraments für das Verständnis der Kirche nutzbar gemacht. Die Namen Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx und Karl Rahner sind hier zu nennen; ich halte mich im folgenden an Rahner.⁴⁴

38 Vgl. J. Wittig, Das allgemeine Priestertum, in: Kirche und Wirklichkeit, a. a. O., 21-43. Wittigs Kirchenverständnis ist der Sache nach im zweiten Kapitel von „Lumen gentium“ („Das Volk Gottes“) zu seinem Recht gekommen. Seinem Ansatz entsprach es auch, das zweite Kapitel dem dritten („Die hierarchische Verfassung der Kirche“) voranzustellen.

39 Zu Lippert s. A. Wurm (Hg.), P. Lippert zum Gedächtnis. Selbstzeugnisse und Erinnerungen, Regensburg 1937, K. Rahner, Vorwort zu P. Lippert, Worte von Mensch zu Mensch, Freiburg – Basel – Wien 1978, 7-17.

40 Die Kirche Christi, Freiburg 1931, 73.

41 Vgl. ebd. 266f. Zu *Guardini, Adam, Wittig und Lippert* s. ausführlicher „Die verlorene Nützlichkeit der Religion“, a. a. O., 183ff., 197ff., 208ff., 320ff.

42 S. Anm. 39.

43 K. Rahner, Das neue Bild der Kirche, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 329-354. Für das Werden von Rahners Kirchenverständnis wäre noch ausführlicher die Lehre von der Kirche als „Corpus Christi Mysticum“ zu berücksichtigen, die es in den 30er und 40er Jahren erlaubte, von einer nur juristischen, am Begriff der „Societas perfecta“ orientierten Ekklesiologie abzurücken. Wie sehr diese Lehre, die dann 1943 durch die Enzyklika „Mystici Corporis“ lehramtlich bestätigt wurde, Rahner inspiriert hat, wird deutlich aus seinem „Wiener Memorandum“, vgl. H. Wolf (Hg.), Karl Rahner, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), Ostfildern 1994, 135-141.

44 O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt ²1955; E. Schillebeeckx, Christus, Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960.

Das Sakrament wird mit Augustinus definiert als äußeres Zeichen einer inneren Gnade. Angewandt auf die Kirche sieht man sofort, welche Erleichterung für unsere Frage nach der Erwählung für andere und der Abgrenzung zu anderen entsteht. Die Kirche als sichtbares, abgrenzbares Zeichen einer Gnade, die allen gilt und von Gott her kommt – so hatte Rahner bereits in seiner Schrift „Kirche und Sakramente“ (1960) das Problem angefaßt.⁴⁵ Er sagt: „Christus ist die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreich gewordenen Erbarmens Gottes. . . . [Er ist] in einem die Sache und das Zeichen . . . der erlösenden Gnade Gottes, die . . . in ihm als der Welt endgültig eingestiftet gegeben ist und zur Erscheinung kommt.“⁴⁶ „Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz . . . , das Anwesendbleiben jenes sakramentalen Urwortes endgültiger Gnade, das Christus in der Welt ist . . .“⁴⁷ Als solches ist sie Sakrament, Zeichen der allen unwiderruflich zugesagten Gnade Gottes, auf das sie in allem ihrem Tun werkzeuglich bezogen ist. Sie ist nicht mehr die Heil-Anstalt, in die alle eingeliefert werden müssen, die gesund werden wollen, sondern indem sie wirklich heilt, bezeugt sie, daß Gott das Heil aller bereits zugesagt und in seinem Bund hat anbrechen lassen. Nach dem Konzil vertiefte Rahner diese Gedanken, gestützt nun auf die Kirchenkonstitution des Konzils, die die Kirche als „Sakrament, das heißt, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1), als „allumfassendes Heilssakrament“ bezeichnet hatte (LG 48). Rahner reflektiert jetzt stärker auf die Kirche innerhalb der pluralistischen Gesellschaft, die nach Lage der Dinge nicht erwarten kann, „in einer irgendwie absehbaren Zeit . . . effektiv die Kirche aller Menschen zu werden“⁴⁸ – das wirkt wie ein später Reflex auf Möhlers „im Verlauf der Zeiten“ –, und die doch nach katholischem Verständnis zur Erlangung des Heils notwendig ist. Zwischen falscher Bescheidung auf die segmentäre Existenz und illusorischem Heilsimperialismus bietet sich das Verständnis der Kirche als Sakrament an. In der Kirche hat die Gnade, die von Gott kommt, ihre „kategorial-geschichtliche Greifbarkeit“, aber die Gnade ist, weil sie von Gott kommt, nicht nur in der Kirche, sondern auch da, „wo die Welt nicht Kirche ist“.⁴⁹ Rahner kommt dann ausführlich auf den Begriff des „anonymen Christen“ zu sprechen, mit all den problematischen Implikationen, die das hat – aber nur um zu zeigen, daß uns nicht eine „wachsende Kirchenwerdung dieser Welt“, sondern die „wirkliche Hoffnung auf eine Rettungsmöglichkeit der Welt“ verheißen ist; darin ist die Kirche Verheißung an die nichtchristliche Welt.⁵⁰ Nach allem Gesagten leuchtet der Vorteil dieses Begriffs der Kirche als Sakrament unmittelbar ein: Die Kirche braucht sich nicht selber zu universalisieren, wenn es ihr um das Heil aller geht, weder

45 Kirche und Sakramente (Quaestiones disputatae 10), Freiburg 1960.

46 Ebd. 13 u. 15.

47 Ebd. 17.

48 Das neue Bild der Kirche, a. a. O., 338.

49 Ebd. 341.

50 Vgl. ebd. 349.

geschichtlich-zukünftig, noch triumphalistisch, noch innerlich; die Universalität kann sie getrost Gottes Heilswillen überlassen. Aber sie steht in der Pflicht, davon ein Zeichen und Werkzeug zu sein. Zeichen ist sie, indem sie Werkzeug ist, das heißt, das Heil Gottes in Wort und Tat an allen Menschen bezeugt, nicht ist sie Werkzeug, indem sie Zeichen ist – dann bräuchte sie ja nur auf sich selbst zu verweisen.

V. Überlegungen zum Subjektcharakter der Kirche

Im Rückblick auf die aufgezeigte Entwicklung, die die problematischen Abgrenzungsbemühungen der römisch-katholischen Kirche zu einer nicht mehr nur kirchlich bestimmten Welt spiegelt, stellt sich mir die Frage: War es nicht von Anfang an ein Fehler, Sätze über die Kirche zu bilden, in denen sie als Subjekt vorkommt? Allerdings, die deutsche Sprache verführt dazu, Sätze von der Art zu bilden: die Kirche ist . . . , und ihr dann verschiedene Prädikate zuzuschreiben. Aber das könnte ja gewissermaßen nur ein semantischer Irrtum sein, mit verhängnisvollen theologischen Folgen. Wer formuliert: Die Kirche *ist* dies und das, gerät immer vor das Problem, ihre Definition mit ihrer empirischen Erscheinung zu vergleichen, und ein solcher Vergleich holt die Definition nie ein. Stets wird es nötig sein, zwischen dem Wesen der Kirche und ihrer Erscheinung, zwischen der Kirche als Heilsanstalt und der Gemeinschaft der Gläubigen, zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche usw. zu unterscheiden. Das führt zu Unbehilflichkeiten. Bezeichnenderweise kommen in Rahners Aufsatz „Das neue Bild der Kirche“ Sätze von der Art „Die Kirche ist . . . “ nicht vor, er spricht dagegen vom „Kirchenerlebnis“, davon, daß Kirche sich ereignet, vom Kirchenereignis.⁵¹ Der Grund dafür liegt natürlich im Sakramentsverständnis. Augustinus hatte vom Sakrament gesagt: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.“⁵² Das Sakrament „ist“ nicht etwas, es wird gemacht, wenn etwas geschieht. Gilt das auch für die Kirche? Wäre es nicht besser, die Kirche in ekklesiologischen Sätzen nicht als Subjekt, sondern als Prädikat vorkommen zu lassen?

Ich will mich dem Problem von einer anderen Seite nähern. Will man eine bestimmte Gemeinschaft in ihrer Abgrenzung zu anderen bestimmen, macht man normalerweise Angaben über ihren Ursprung, ihre Mitglieder und ihre Ziele. Daraus erklärt sich dann ihre jeweilige Verfassung. So kann man beispielsweise die UNO vom Völkerbund unterscheiden. Bei der Kirche fallen aber alle drei Angaben schwer.⁵³ – Ihr Ursprung und Anfang: Dieser kann nicht ohne dialektischen Bezug auf Israel, dem Volk, dem Jesus entstammte, auf den Bund, den Gott mit Israel schloß und in den wir als Christen nur hineingenommen sind, bestimmt werden. Diese unabschließbare Dialektik gehört immer mit zum Re-

51 Vgl. z. B. ebd. 336f.

52 In Ioan. 80, 3.

53 Im folgenden bin ich den Überlegungen zur Konstitution der Kirche von E. Lessing, Kirche – Recht – Ökumene. Studien zur Ekklesiologie, Bielefeld 1982 (Unio und Confessio Bd. 8), 9-83, sachlich sehr verpflichtet.

den über die Gründung und den Anfang der Kirche.⁵⁴ Die alte Theologie entsprach dem vielleicht mit dem Diktum von der „ecclesia ab Abel“.⁵⁵ – Ihre Mitglieder: Folgen wir den Gedanken Rahners über den „anonymen Christen“ oder etwa auch den Gedanken Lipperts, lassen wir uns ein auf die Universalität des Heils, das Gott allen Menschen zugesagt hat, dann geraten wir unabweislich an die „ecclesia semper maior“, die immer schon die Zahl ihrer eingeschriebenen Mitglieder übersteigt.⁵⁶ Auch die Taufe schafft hier keine Klarheit; die alte Theologie wußte von dem Sakramentenempfang „in voto“; die Kirche hat den Satz des Jansenisten Quesnel „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia“ verworfen (DH 2429). Wo aber Gnade ausgeteilt wird, da ist auch Kirche. – Und ihr Ziel: Das Heil aller Menschen. Was das aber jeweils heißt, reicht nicht zu einer Definition. Es muß jeweils neu ermittelt werden im Blick auf die Lage, in der sich heilsbedürftige Menschen befinden.

Die These, von der Kirche nicht als Subjekt, sondern als Prädikat zu sprechen, scheint ihren Widerspruch an den sog. *notae ecclesiae*, den Kennzeichen der Kirche zu finden. Also ist sie doch erkennbar und damit als Subjekt abgrenzbar; das hatte jedenfalls die Schultheologie ausdrücklich behauptet.⁵⁷ Ohne nun in eine nähere Analyse der klassischen *notae*-Lehre einzusteigen, möchte ich hierzu nur feststellen: Solange christliche Gemeinschaften, die sich gegenseitig das Kirche-Sein absprechen oder doch absprachen, sich selbst diese vier Kennzeichen zurechnen, taugen sie nicht zur Erkennbarkeit der Kirche. Oder anders: Keine Kirche kann sich selbst die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nennen, solange es die Kirchenspaltung noch gibt. Die Kennzeichen der Kirche sind wohl für den Glauben mit der Kirche immer verbunden, aber sie reichen nicht hin für die Abgrenzbarkeit und Erkennbarkeit einer bestimmten Gemeinschaft als Kirche.

Was macht also die Kirche zur Kirche? Wann kommt es zum „Kirchenereignis“, wie Rahner sagt? Was müssen Menschen tun, damit Kirche „geschieht“? Ich schlage zwei minimale Merkmale oder Funktionen vor: 1. Sie müssen sich hineingestellt wissen in die Geschichte der Erwählung Israels. Das heißt, daß sie die Geschichte der Erwählung der Väter und Mütter Israels als die Geschichte verstehen, die zu ihrem Kirchesein führt. Aus dieser Geschichte – es ist eine Befreiungsgeschichte – verstehen sie ihren Standort in der Welt – so wie man sonst seinen Standort aus der eigenen Familiengeschichte heraus versteht – und finden sie auch die Kriterien ihres Handelns. Das wäre also auch ein ethisches Kriterium. 2. Sie üben diese Erwählung für andere aus. Erwählung ist – biblisch, jüdisch,

54 Vgl. dazu *F.-W. Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, Gütersloh 1990, 173-177.

55 Vgl. dazu *Y. Congar*, Ecclesia ab Abel, in: *M. Reading* (Hg.), Abhandlungen über Theologie und Kirche, Mainz 1952, 79-108.

56 Vgl. dazu den Artikel „Ecclesia semper maior“ von *H. R. Schlette*, in: Orientierung 58. Jg., Nr. 9, 1994, 99-104.

57 Vgl. *Bartmann*, a. a. O., 178ff.

christlich, kirchlich – untrennbar von der Berufung für andere.⁵⁸ Die Kirche zielt auf einen Zweck außerhalb ihrer selbst, sie ist ein Instrument.

Ich meine, daß eine Gemeinschaft, eine Gemeinde, die diese beiden Merkmale in allen ihren Teilen und dauernd nicht hat, das Prädikat „Kirche“ nicht führen darf.⁵⁹ Darüber läßt sich allerdings trefflich streiten. Ein solcher Streit wäre gut, er käme der Kirche, den Gemeinden, aber auch allen Menschen zugute. Vielleicht wird man sich alsbald einmal um den Titel „Gemeinde mit Prädikat“ streiten.

58 Vgl. zu diesen Merkmalen *D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Zusammenstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, 169-171. Ritschl nennt fünf solcher Merkmale oder Funktionen, ohne die „die Kirche aufhört, Kirche zu sein“ (ebd. 169).

59 Man stelle sich vor, eine neue Gemeinschaft würde die Aufnahme in den ÖRK begehren. Welche Kriterien wären dann anzulegen? Auf diese Frage zielen die genannten Merkmale.