

## Geleitwort

Die Vorlage zu einer «Lex fundamentalis» (Grundgesetz der katholischen Kirche) ist in verschiedenen Ländern veröffentlicht und diskutiert worden. Dieser Entwurf engagiert die Zukunft sowohl der ganzen katholischen – orientalischen und lateini-

## Vorwort

1. Wird aus dem «Jahrhundert der Kirche» (wie es R. Guardini heraufziehen sah) ein «Jahrhundert des massenhaften Abschieds von den Kirchen»? Gewiß, «Kirche» ist binnentheologisch ein Thema, dem viel (zu viel?) Aufmerksamkeit gilt. Es ist affektiv besetzt wie kaum ein zweites theologisches Thema, und es wird gegenwärtig allenthalben hektisch zerredet. Unter der nervösen Diskussion der Theologen und Kirchenmänner vollzieht sich, wie es scheint, ein großer, lautloser Abfall. Die lebendige Identifikation mit der Kirche oder doch mit dem, was man dafür hält, schwindet immer mehr. Die Zahl der Christen, die sich als Kirche fühlen und dementsprechend handeln, wird immer kleiner – trotz aller Rede vom «allgemeinen Priestertum der Gläubigen», von der Kirche als «Volk Gottes» und trotz aller Beschwörung der Bedeutung des Laien in der Kirche. Das jüngste Konzil, Brennpunkt vieler Hoffnungen, scheint selbst schon zur Historie geworden, und zwar nicht nur für jene, die es sowieso gern ungeschehen machen würden, sondern auch für die unterschiedlichsten reformerischen Gruppen und Bewegungen in der Kirche selbst.

2. Wie kann man in einer solchen Situation ruhigen Blutes – sozusagen in theoretischer Distanzierung – Ekklesiologie betreiben? Gerät man bei diesem Versuch nicht von vornherein in ein eklektisches, geradezu sektiererisches Verhältnis zur Wirklichkeit ihres Gegenstandes, nämlich zur Kirche? Redet man dann überhaupt noch von ihr, von ihrer Gegenwart, die ja bestimmendes Element aller theologischen Überlegungen zur Kirche sein muß, wenn man nicht hinter alle Einsichten theologischer Hermeneutik zurückfallen will?

schen – Kirche als auch der christlichen Einheit. «Nostra res agitur.»

Das Direktionskomitee der Zeitschrift «Concilium» ist deshalb glücklich, zum kritischen Studium dieses Dokuments einen Beitrag leisten zu können, indem es in der Dokumentation eine von Prof. Giuseppe Alberigo verfaßte wissenschaftliche Analyse der Vorlage veröffentlicht. Das Komitee weist die Leser der Zeitschrift, insbesondere diejenigen, denen eine besondere Verantwortung obliegt, auf diese hochwichtige Untersuchung hin.

Oder reproduziert die Theologie in ihren Ekklesiologien am Ende immer nur sich selbst und ihre Interessen: Kirchentheologie also für Theologieprofessoren, so als wäre die Kirche für Theologen gegründet und das Neue Testament für Exegeten geschrieben?

Kann man sich in der skizzierten Situation etwa in eine «rein biblische Betrachtungsweise der Kirche» retten? Nicht wenige versuchen das und erwarten sich davon Orientierungshilfe für die Gegenwart der Kirche. Es soll auch nicht bestritten werden, daß der ständige Bezug auf die biblischen Zeugnisse über die Kirche unerlässlich ist und daß er auch für die kirchliche Gegenwart kritisch-befreiende Kraft haben kann. Doch offensichtlich wird man sich hier vor Kurzschlüssigkeiten hüten müssen. Denn 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; das heißt, auch die biblische Theologie kann und darf nicht ohne weiteres voraussetzen, man könne die Inhalte und Intentionen der biblischen Zeugnisse über die Kirche zunächst problemlos in sich selbst feststellen, um dann nachträglich nur nach deren Anwendung auf die gegenwärtige Kirche zu fragen. Auch eine biblische Theologie der Kirche muß in Rechnung stellen, daß unsere historische und gesellschaftliche Differenz zur neutestamentlichen Situation es immer neu zur Frage erhebt, was denn Inhalt und Intention der biblischen Zeugnisse über Kirche sei.

Andere weichen angesichts der geschilderten Situation kirchlicher Gegenwart in eine mehr oder minder theologiefreie reformerische Praxis aus. So verständlich die Ungeduld mit der Theologie sein mag, so offensichtlich scheinen mir auch die Gefahren dieser Alternative zu sein: Ekklesiologie verkümmert in ihr leicht zur bloßen Taktik der

Veränderung kirchlicher Zustände. «Neue Praxen» schließlich müssen begleitet sein von neuen Formen des Gedächtnisses, von einer neuen Aktualisierung der geschichtlichen Zusammenhänge, in denen Kirche steht. Sonst bleiben solche Praxen leicht sporadisch, stehen selbst oft nur symbolisch für eine neue kirchliche Realität, ohne diese selbst zu schaffen, und sie werden schließlich leicht vom System der herrschenden Vorstellungen erneut absorbiert oder ausgeschieden, ohne diese wirklich gewandelt zu haben. Vielleicht könnte hier kirchliche Reformpraxis aus den negativen Erfahrungen der gesellschaftlichen Protestbewegungen manches lernen.

Wiederum andere empfehlen und praktizieren in dieser Situation Ekklesiologie nur noch als Kritik der Kirche und der kirchlichen Theologie. Zweifellos ist es eine entscheidende Frage für die Kirche, ob sie mit den Einwürfen kritischer Freiheit und mit einer nicht nur simulierten, sondern praktizierten Mündigkeit ihrer Glieder leben kann. Und meines Erachtens gibt es auch mit gutem Recht eine ideologiekritische Funktion der Theologie gegenüber den kirchlichen Realitäten: So etwa hat die Theologie darauf zu insistieren, daß die heute beliebte Unterstellung einer apriorischen politischen Neutralität und politischen Unschuld der Kirche entweder selbst gefährlich unkritisch ist oder bewußt bestehende politische Allianzen der Kirche verschleiert. Ein anderes freilich ist der Versuch, kirchliche Denk- und Lebensformen nur noch von kognitiven und operativen Fremdsystemen her zu bestimmen und sie in ihnen kritisch aufzulösen. Das hat mit Ekklesiologie nur noch zu tun im Hinblick auf ihre Liquidation.

In extremem Gegensatz zu der eben geschilderten Einstellung gibt es angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation so etwas wie einen verschärften ekklesiologischen Fundamentalismus und Positivismus: eine Kirchentheologie, die sich nur als Legitimation und Verteidigung herrschender kirchlicher Auffassungen und Verfassungen versteht. Die gegenwärtige Krisis der Kirche gilt hier nicht primär als Anreiz zu Umkehr und Erneuerung, sondern zum Durchhalten. Der «Überanpassung» setzt sie eine «Überorthodoxie», einen voluntaristisch angeschärften Loyalitätsanspruch gegenüber. Das ekklesiologische Leitbild von der «Kirche der Sünder», das zu ständiger Erneuerung an Haupt und Gliedern ruft, wird von ihr heimlich umstilisiert zur Vision von der kleinen Gemeinde der Heiligen. Diese Tendenz eines ekklesiologischen Fundamentalismus ist vor allem deswegen

bedenklich, weil sie blind macht für die spezifisch kirchlichen Ursachen der Stagnation und des Abfalls und weil sie schmerzliche Wandlungen verhindert. Darum ist auch diese theologische Einstellung am Ende keineswegs «kirchlicher» als die Einstellung einer kritischen Theologie in der Kirche. Sie verrät oder verharmlost die Freiheit der Theologie in der Kirche, die ja nicht einfach eine Freiheit von der Kirche oder gegen die Kirche ist. Die kritische Freiheit der Theologie in der Kirche ist vielmehr eine Freiheit der Antizipation, des Zuorkommens; sie befreit die Theologie nicht von den Interessen der kirchlichen Sendung und der kirchlichen Überlieferung, sie befreit die Theologie aber dazu, den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen hypothetisch und schöpferisch zuvorzukommen, um sie nicht einfach in ihren Überlegungen hilflos zu reproduzieren oder beschwichtigend zu retuschieren.

3. Das vorliegende Heft bietet «Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie». Es entfaltet «Gesichtspunkte einer theologischen Interpretation der kirchlichen Gegenwart». Es bleibt in vieler Hinsicht sporadisch, und dies nicht nur, weil das angeschlagene Thema in sich quasi unerschöpflich ist, sondern auch, weil einige geplante Beiträge nicht oder nicht mehr rechtzeitig fertiggestellt wurden. (Zum Thema «Demokratie in der Kirche» vgl. Heft 3 dieses Jahrgangs von Concilium.) Die Anlage des Heftes sucht in Rechnung zu stellen, daß sich die Gestalt sowohl der innerkirchlichen Situation wie auch der außerkirchlichen Anfrage und Kritik gewandelt hat (gegenüber dem Themenkanon eines klassischen apologetischen Traktats über die Kirche).

Eine Fundamentaltheologie, die die Probleme und Fragen der kirchlichen Gegenwart in sich aufnimmt, wird Kirche nicht als eine monolithische Größe sehen und behandeln. Sie wird weniger ausschließlich als bisher von «der» Kirche sprechen können. Ich meine das nicht so sehr im Hinblick auf die Pluralität christlicher Kirchen überhaupt, sondern im Hinblick auf die Differenzierungen innerhalb unserer Kirche selbst, im Hinblick also auf die verschiedenen Realisationsformen und Erscheinungsweisen von Kirche im gesamten Feld kirchlichen Lebens, im Hinblick also auf die verschiedensten kirchlichen Gemeinden, Gruppen und «Bewegungen» usw. Offensichtlich kann heute Kirche gerade in ihren gemeindlichen und spontanen Gruppierungen mehr Mobilität und Lernbereitschaft, mehr Fähigkeit zur Thematisierung außerkirchlicher Religiosität und Huma-

nität entfalten und so regenerierende und inspirierende Kraft beweisen. Gleichzeitig kann die Rückbindung dieser Gruppierungen an die Gesamtkirche verhindern, daß sie bloß zu Subkulturen innerhalb einer immer kirchenfreieren Gesellschaft absinken und so schließlich auch ihr christliches Gedächtnis verlieren. Wie wird die Kirche ihre wachsende Minderheitensituation bestehen? Vieles hängt meines Erachtens an dieser Frage. Nicht unwichtig erscheint mir dabei, ob es der Kirche gelingt, die bewegende und inspirierende Kraft religiöser Minderheiten in Gegenwart und Geschichte in sich aufzunehmen. Wurde zum Beispiel nicht die sogenannte Sekten- und Ketzergeschichte des Christentums durch eine einseitige Ekklesiozentrik zu sehr tabuiert und weithin unterschätzt? Müßte sie nicht in neuer Weise mobilisiert werden? Vielleicht wäre gerade im Blick auf diese Geschichte zu lernen, daß und wie Minorität auch eine Chance sein kann.<sup>1</sup>

Eine Fundamentaltheologie, die die Kirche in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungsform ernst nimmt und ständig im Auge behält, muß jene Kritik in Rechnung stellen, die sich eben an dieser gesellschaftlichen-geschichtlichen Realität der Kirche entzündet hat. In vielen modernen Gesellschaftstheorien wird Kirche häufig apostrophiert als Organisation eines ungleichzeitigen Bewußtseins, als institutionalisierte Tabuierung von Wissen und produktiver Neugierde; sie wird betrachtet als antiemanzipatorischer Restbestand – mit einem bloß simulierten Interesse an der Freiheit, am «aufrechten Gang» des Menschen, betrachtet als Narkotikum in leidvollen und ungerechten Verhältnissen. Darüber hinaus sprechen diese Gesellschaftstheorien von einer wachsenden Funktionslosigkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft. Und so weicht immer mehr die emphatische Kritik der Indifferenz oder der wohlwollenden Höflichkeit, einer Karikatur jenes Mitleids, das man Sterbenden entgegenbringt. Selbst militante Kommunisten zügelten sich immer mehr im Kampf gegen eine total privatisierte Kirche, und in den forschen Futurologien des Westens kommt sie praktisch nicht oder nur als quantité négligeable vor. Auch liberale Christen predigen den unwiderruflichen «Abschied von den Kirchen» und empfehlen ein eklektisches Kultchristentum als entlastendes Therapeutikum gegen die Zwangsmechanismen unserer Gesellschaft. Sind das alles nur moderne Klischees? Sind das nur systembedingte Einseitigkeiten? Oder dokumentiert sich in diesen Urteilen nur die bleibende Angefochtenheit

der Kirche in der Welt, jene agonale Situation der Kirche des gekreuzigten Herrn, mit der jeder Gläubige nüchtern zu rechnen hat? Ich meine, daß gerade diese theologische Antwort nicht zu schnell gegeben werden dürfte. Denn sie übersieht leicht eine tiefreichende Wurzel der herrschenden Einstellung zur Kirche: 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 und von dem zuweilen zwiespältigen Eindruck der Kirche als einer nicht mehr geglaubten, sondern sich selbst ersetzenden Religion. Diese Erinnerung haben wir in Rechnung zu stellen, sie ist auch unauslöschlicher, als wir gerne annehmen möchten. Sie – und nicht etwa der historische Nachweis der Kirchengründung und der apostolischen Sukzession – ist das historisch-hermeneutische Problem Nr. 1 einer gegenwärtigen Ekklesio-logie! Es kann nicht durch eine «bessere» oder «subtilere» Interpretation kirchlicher Vergangenheit gelöst werden, sondern nur durch den «Beweis des Geistes und der Kraft» einer neuen Praxis, durch schmerzliche Wandlung. *Hier* wurzelt das Ethos kirchlicher Reform. Ihm geht es keineswegs um billige Modernität und Aktualität der Kirche, die kritiklos den herrschenden Illusionen verfällt, sondern um die Frage der geschichtlichen Identität und Kontinuität dieser Kirche mit ihrer geglaubten Sendung. Und Kirche heißt hier vor allem: wir selbst, wir Christen, die aus dem Gedächtnis Jesu Christi zu leben suchen und für die die Vorstellung einer völlig institutionsfreien kirchenlosen Überlieferung dieses Gedächtnisses, die den einzelnen selbst zum ausschließlichen Erinnerungsträger macht, illusionär erscheint.<sup>2</sup>

JOHANN BAPTIST METZ

<sup>1</sup> Daß und wieso die Großkirche in zunehmender Gefahr steht, in einem theologisch negativen Sinn zur «Sekte» zu werden bzw. entsprechende «Sektenmentalität» auszubilden, suchte ich zu erläutern in: Metz/Moltmann/Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970).

<sup>2</sup> Diesen letzten Abschnitt habe ich wörtlich übernommen aus dem Text meines Vortrags beim Concilium-Kongreß in Brüssel (vgl. Die Zukunft der Kirche [Einsiedeln/Mainz 1971] 86-96), in dem ich eine theologische Bestimmung von Kirche im Blick auf die genannte Fragestellung zu geben suchte.

JOHANN BAPTIST METZ

geboren am 5. August 1928 in Welluck, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte u. a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1968).