

gelingen, sich in der Gesellschaft von heute einen Platz zu schaffen; aber es ist der Platz einer Privatgesellschaft mit partikulären Interessen: Sie nimmt sich der religiösen Belange der Opfer des Systems ebenso an wie der moralischen Wiederaufrüstung oder der Interessen des Rotary Clubs. Daher stellt die Kirche sich nicht auf den Standpunkt des Menschen schlechthin in seiner Universalität, sondern auf den seiner (religiösen) Sonderinteressen.

Wir sehen – die Kritik richtet sich kaum gegen die theoretische Idee der Kirche, wie sie ihre amt-

lichen Dokumente lehren. Es geht ihr um die konkrete Kirche, so wie sie von denen gelebt wird, die sie als die Ihren anerkennt und die sich als die Ihren vorstellen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COMBLIN

geboren am 22. März 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie am Regionalseminar Nordeste in Recife (Brasilien). Er veröffentlichte u. a.: *Théologie de la Paix I* (Paris 1960) *II* (Paris 1963), *Le Christ dans l'Apocalypse* (Paris 1965).

Heinz Schlette

## Die sogenannte «partielle Identifikation» mit der Kirche

«*Sentire cum Ecclesia* kann von uns den Bruch mit dem existierenden Katholizismus verlangen.»<sup>1</sup> Dieser Satz kennzeichnet einen Konflikt, den es in der Geschichte der Kirche nahezu immer gegeben hat und den es heute zweifellos in zugespitzter Form abermals gibt. Es ist längst offenkundig, daß eine beträchtliche Zahl von Christen bzw. «Kirchenmitgliedern» sich an dem, was in vager Diktion das «Leben der Kirche» genannt wird, nicht mehr oder nur noch in beschränktem Maße beteiligen. Die statistische Frage, wie hoch der Anteil der Nicht- oder Nicht-voll-«Praktizierenden», der alles oder nur noch einiges «Für-Wahr-Haltenden» sei, kann vermutlich niemand exakt beantworten, obwohl entsprechende Enquêtes, deren Niveau über das in der Osterzeit üblich gewesene Zählen der Kirchenbesucher und ähnliches hinausreicht, zumindest in mehreren europäischen Ländern seit Jahren angestellt werden. Doch es geht hier um etwas anderes.

### *I. Kennzeichnung des Problems*

In jüngster Zeit wurde versucht, mit Hilfe des Begriffs der «partiellen Identifikation» die Probleme der offenbar nicht «total identifizierten» Kirchen-

angehörigen aufzugreifen und im Rahmen einer fundamentalen Überprüfung des kirchlichen status quo sowie der «Chancen» der Kirche neu zu überdenken.<sup>2</sup> Bislang herrschte ein Kirchenverständnis vor, für das die Vorstellung einer totalen Identifizierung völlig unproblematisch gewesen zu sein scheint, ja das eine Totalidentifikation als Unterwerfung unter die Lehren der Kirche und die Anweisung der römischen Zentrale (bis hin zu dem inneren assensus des Gewissens) als das im Namen Gottes und Jesu zu Fordernde erwartete. Dieser Interpretation von «Kirche», kirchlichem Leben und «praktizierenden Katholiken» entsprach die ausschließlich negative Qualifizierung der nur «partiell Identifizierten», für die (seitens der Voll-Identifizierten natürlich) pejorative Titel wie «Taufscheinkatholiken», «Randchristen», «schlafende Christen», «Abständige», «laue Christen» u. ä. in Umlauf gebracht wurden.

Die von Rahner und Metz intendierte neue ekklesiologische Reflexion verfolgt selbstverständlich nicht den Zweck, gewisse unbestreitbar vorhandene beklagenswerte Formen des nur partiellen Identifiziertseins, die sich in religiöser Gleichgültigkeit, bürgerlichen Gewohnheiten, mangelndem Verständnis usw. äußern, nachträglich doch noch theologisch aufzuwerten. Ein solcher Versuch wäre nicht nur eine fadenscheinige Ideologisierung eines schlechten Zustands, sondern könnte auch vor der Deutlichkeit der biblischen Forderungen nach der ganzen Liebe, der ganzen Hingabe, nach dem «Herzen» des Menschen nicht bestehen. Dennoch ist die Tatsache der partiellen Identifikation interessant und zwar aus verschiedenen Gründen: sie fordert dazu auf, die Ursachen dieser Situation nicht zuerst moralisch bei den sog. «schlechten Christen» oder aber in der «Müdigkeit der Guten» zu suchen, sondern

zunächst einmal selbstkritisch das ekklesiologische Modell sowie die konkrete und strukturelle Realität einer sich totalidentifiziert meinenten Kirche zu prüfen (II); aufgrund einer solchen Analyse könnte sich dann ein größeres Verständnis für die «Dialektik» der Identifikation mit der Kirche ergeben, ja es scheint so zu sein, daß eine gewisse Vorstellung von der totalen Identifikation aufzugeben ist und sich die Figur der partiellen Identifikation als die Bedingung der Möglichkeit wahren Lebens in und mit der Kirche erweist, so daß dieses Modell als die einzig mögliche und verantwortbare «wahre» Identifikation anzusehen ist (III). Diese beiden Problemkreise sollen im folgenden bedacht werden; dabei bin ich mir dessen bewußt, daß es sich nur um eine fragmentarische Skizze handelt.

## II. Kritik des Modells der «totalen Identifikation»

Die herkömmliche und weithin noch verbreitete Betrachtungsweise bestimmt die Figur der totalen Identifikation sowohl dogmatisch-kirchenrechtlich wie auch spirituall-pastoral.

In der Sicht der Dogmatik bzw. des Kirchenrechts<sup>3</sup> stellt sich das grundsätzliche Problem der Kirchengliederung bzw. der Kirchengliederschaft. Die Frage nach der wahren und vollständigen Kirchengliederschaft ist, wie Karl Rahner hervorhebt, keine andere als die Frage nach dem «Wesen» der Kirche selbst.<sup>4</sup> Sie impliziert, jedenfalls dogmatisch, die Problematik der indirekten Zugehörigkeit bzw. «Bezogenheit» zur Kirche, wie sie sowohl von den nichtkatholischen Christen als auch von den Nichtchristen ausgesagt wird (vgl. Lumen Gentium n. 13, 15 u. 16); ich möchte hier lediglich verweisen auf die bekannten Diskussionen über den ecclesia-Charakter der nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften<sup>5</sup> sowie auf die Theorien der «anonymen Christlichkeit»<sup>6</sup>, der «latenten Kirche»<sup>7</sup> oder auch der «strukturellen Christlichkeit»<sup>8</sup>. Thematisch habe ich mich hier zu beschränken auf die Bedingungen der ausdrücklichen Zugehörigkeit zu der römisch-katholischen Kirche, wie sie von dieser selbst umschrieben worden sind. Die Enzyklika *Mystici Corporis Pius' XII.* (1943) hatte festgestellt: «Den Gliedern der Kirche sind in Wahrheit (reapse) nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben, den wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die

rechtmäßige Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind.» (Denz. 3802) Im Anschluß daran wurde diskutiert, welche Bedeutung den Begriffen *membrum* und *persona* zukomme (vgl. CIC can. 87) und ob bzw. in welchem Maße die Exkommunikation die Kirchengliederschaft beseitigt oder einschränkt.<sup>9</sup> Die Konzilskonstitution *Lumen Gentium* hat sich erneut zum Thema geäußert, dabei den Begriff «*membra*» vermieden und zwischen dem «vollen» Inkorporiertsein («*plene*», vgl. n. 14) und verschiedenen Weisen des Bezogenenseins auf die Kirche (vgl. n. 13, 15 u. 16) unterschieden. Zur vollen Kirchengliederung sind nach n. 14 drei bzw. vier «*vincula*» erforderlich: das der *professio fidei*, der Sakramente (ohne weitere Differenzierung) und das Band «*ecclesiastici regiminis ac communionis*». Beachtung verdient jedoch auch der ausdrückliche Hinweis auf den Unterschied zwischen der Zugehörigkeit «*corde*» und (nur) «*corpore*», der durch ein Augustinus-Zitat, das auch das berühmte Begriffspaar *intus-foris* enthält, bekräftigt wird.<sup>10</sup>

Es mag hier genügen, sich zu vergegenwärtigen, daß die dogmatisch-kirchenrechtliche Erörterung der Gliederschaftsfrage es nahelegt, die Identifikation der einzelnen Christen mit der Kirche einseitig immobilistisch, «ontologisch», institutionalistisch zu beurteilen. Die ekklesiologische Bedeutung einer konkret nur noch partiell gegebenen Identifikation mit der Kirche kommt allenfalls noch insofern in das Blickfeld, als ein solcher «defizienter» Modus von Identifikation auf der Ebene der Moral- und Pastoraltheologie eine Rolle spielt, wo er dann unter ein negatives Vorzeichen gerät. Die innerkirchliche reale Lage, sozusagen der empirisch erhebbare «Bestand» innerhalb der Kirche, gilt dabei als eine Angelegenheit, die die Dogmatik bzw. das Kirchenrecht überhaupt nicht tangiert, zumal diese sich «direkt» auf die «Offenbarung», auf «göttliche Wahrheit» und «göttliches Recht» zu gründen erklären und damit ein Verhalten induzieren, das sich, wenn es kirchlich total oder «voll» identifiziert sein will (und dieses wird ja als zum subjektiven Heile erforderlich vorausgesetzt, vgl. Lumen Gentium n. 14), nach einem notgedrungenermaßen autoritär interpretierten Gehorsams- und Vertrauensmodell ausrichtet. Der ideale Katholik bzw. das Idealbild des Katholiken, oder anders gesprochen: die asketisch-spirituelle Bestimmung von «Heiligkeit» bzw. «Vollkommenheit» werden so zu einem Ziel, das nur als totale Identifikation verwirklicht werden kann, und zwar als totale Identifikation mit dem konkreten Wil-

len der Kirche, d. h. der kirchlich-hierarchischen Oberen. Es ist nicht nötig, hier im Detail zu beschreiben, wie der Anspruch auf eine solche totale Identifikation vom Papst über die Bischöfe hinab bis zu den Anweisungen von Generalvikaren, Seminarregenten, Ordensoberen und selbst Pfarrern und Kaplänen in fast neuplatonisch wirkender Licht- und Machtdiffusion deduziert und delegiert wird (ein Zustand und eine Denkweise, die noch keineswegs abgeschafft sind). Alle Ansätze zu einer Auflockerung, Reform oder gar Änderung dieses emanatistischen Machtsystems mit vorgeblich göttlicher Letzt-Legitimation müssen unter diesen Voraussetzungen zuerst einmal als «Störungen» empfunden werden (als eine Art «rumor of heretics»), die in jene fatale «Ordnung» Verwirrung und Verunsicherung hineintragen; pastoral und moralisch-theologisch gesehen geraten diese Störungen zwangsläufig unter den Verdacht und oft auch unter das Verdikt des Ungehorsams, des Hochmuts, der Auflehnung usw.<sup>11</sup> Die Geschichte der aus diesen Konfrontationen entstandenen Konflikte ist noch nicht geschrieben worden: Sie könnte beginnen bei der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus (Gal 2, 11), könnte als besonders signifikante Beispiele (um nur diese zu erwähnen) aus dem Mittelalter die Fälle Petrus Abaelard, Franz von Assisi und Meister Eckhart behandeln und fände ein ausgedehntes Forschungsfeld nicht zuletzt in der Zeit des Nach-Syllabus-Modernismus, ja selbst noch in der dem bereits legendär gewordenen Zweiten Vatikanum folgenden Phase. Zum ändern könnte eine solche «Geschichte der Störungen» aufdecken, daß – trotz aller Erwartungen und Ermahnungen, die auf eine totale Identifikation der Kirchenmitglieder gerichtet waren – der positive, reformerische, inspirierende Charakter der meisten Störungen, selbst der häretischen, eine unleugbare Realität darstellt, ohne die der Weg der Kirche durch die Jahrhunderte überhaupt nicht wahrheitsgetreu beschrieben und begriffen werden kann. Ebenso wenig wie man sagen kann, alle kanonisierten Heiligen seien «Reformer» gewesen (denn offenbar hat es «konservative» Heilige gegeben), wird man auch nicht in umgekehrter Richtung die These aufstellen können, es habe immer nur reformerische und niemals integristisch-konservativ-«orthodoxe» Querulanten und Störer gegeben. Man findet natürlich die ganze Skala divergierender menschlicher Verhaltensweisen auch in der Kirche wieder; schicklicher Weise beginnt man heute innerkirchliche Pluralität und Toleranz zu erlernen, ja sie nicht nur mora-

lisch einzuüben, sondern auch institutionell-strukturell zu verankern (denn eine rein moralische Bewältigung des Problems ist nicht möglich, und ein Appell, der nur dazu aufruft, die einzelnen möchten bei sich selbst anfangen, bliebe utopisch-unwirksam).

Mit anderen Worten: Es zeichnen sich Möglichkeiten ab, die Fatalität des Modells der totalen Identifikation zu erkennen und das Phänomen der partiellen Identifikation in neuem Licht zu sehen. Doch bevor wir diesen Fragen weiter nachgehen, sei, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch einmal auf die pejorativen Formen partieller Identifikation hingewiesen. Die fundamentale Veränderung der historischen Szenerie aufgrund der die Neuzeit konstituierenden Faktoren und Fakten, die in diesem Prozeß möglich gewordene neue und schärfere Religions-, Christentums- und Kirchenkritik haben jene Konflikte mit sich gebracht, die es mehr und mehr erschwerten, überhaupt noch zu glauben<sup>12</sup> (ganz abgesehen davon, daß in Europa eine religiöse Alternative zum Christentum faktisch nicht gegeben war). Betrachtet man die Summe der anti-christlichen Kritik, das Gewicht ihrer Argumente und die Macht ihres Sentiments, so wird sich niemand im Ernst darüber wundern können, daß die Figur der totalen Identifikation zu einer Chimäre werden mußte, und man wird wohl oder übel zugestehen müssen, daß alle Weisen partieller Identifikation (bis hin zu den kaum noch bemerkenswerten Resten von «Identifikation») noch eine gewisse Anerkennung verdienen gegenüber der allzu naheliegenden Möglichkeit, auf jegliche Identifikation bewußt zu verzichten. Ich möchte mit dieser Bemerkung keineswegs den dezidierten Atheisten oder Agnostiker inkriminieren und kann andererseits gewisse Formen eines degenerierten bourgeoisen «Milieu»-Christentums am Ende nicht doch noch «billigen»; es scheint mir lediglich im Hinblick auf eine Rechenschaft, eine «Sammlung» des unter dem Ansturm der neuzeitlichen Kritik noch Verbliebenen wichtig zu sein, die Situation nüchtern und gerecht einzuschätzen.

Betrachtet man freilich den geringen Zeugnis-Charakter jenes fragwürdigen Modus partieller Identifikation, betrachtet man die Manipulierbarkeit dieser Art «christlichen Volkes», die ständige Kompromittierung der christlichen Sache, die von einer derartigen christlichen Repräsentanz ausgeht (und bekanntlich die Kirchenkritik von Voltaire, Kant, Marx bis zu Nietzsche, Russell, Camus, Sartre u. a. und nicht zuletzt auch die Kritik Asiens

und Afrikas nicht zu unrecht inspiriert hat), so ergibt sich die Frage, ob es nicht um des Evangeliums willen besser wäre, (auch) *solchen* Ballast nicht mit sich herumtragen zu müssen. Doch gerade bei diesem Problem stellt sich sogleich wiederum eine unabweisbare Ambivalenz ein: Ist es nicht gerade eine bestimmte Form von *totaler* Identifikation, die die neuzeitliche Kritik auf den Plan gerufen hat? Sind es nicht mehr als die partiell Identifizierten, die Rand- und Taufscheinchristen, gerade die sich offiziell «richtig» verhaltenden Christen, die aufgrund ihres Immobilismus und ihrer mangelnden humanen Redlichkeit auf nahezu allen Gebieten den Protest der außerkirchlichen (und gelegentlich auch der innerkirchlichen) Kritik hervorgerufen haben? Es ist nicht möglich, das Maß der Beteiligung oder gar der Verantwortlichkeit sei es der partiell oder der total Identifizierten zu bestimmen. Wir können diese Frage getrost auf sich beruhen lassen und wenden uns nunmehr ausschließlich dem Problem zu, inwiefern der partiellen Identifikation eine positive und notwendige Funktion für die Kirche zukommt.

### III. Die partielle Identifikation als Bedingung der Möglichkeit wahrer Identifikation

Die These, die im Titel dieses Abschnittes enthalten ist, mag auf den ersten Blick überraschen und befremden; es wird sich jedoch zeigen, in welchem Sinne sie nicht nur dogmatisch «vertretbar» ist (eventuell gar im Kontext einer gewissen *schlechten* pluralen Theologie, die «alles» duldet und keine Abweichler mehr kennt<sup>13</sup>), sondern ihr fundamentaltheologisch eine Notwendigkeit zuzusprechen ist, ohne welche Kirche überhaupt nicht sein kann, was sie sein soll.

In dem Datum partieller Identifikation meldet eine Realität ihre Ansprüche an, die nicht dem Himmel dogmatischer und kirchenrechtlicher Prinzipien zuliebe übersprungen werden darf. Es wurde bereits angedeutet, wie schillernd das Phänomen der partiellen Identifikation selbst ist und wie verschiedenartig die Gründe sind, die es hervorgebracht haben und noch hervorbringen. Man kann von einer *via facti* eingetretenen partiellen Identifikation sprechen, jedoch auch von einer «bewußt» vollzogenen, bei der wiederum die Bewußtheit das Maß des Sich-Entfernens und des Fremd-Gewordenseins anzeigen kann, jedoch andererseits auch den Ernst einer größeren Treue, die sich – ohnmächtig genug – nur noch in Distanz, Verweigerung, Ungehorsam und vielleicht

auch Protest zu artikulieren vermag. Was an dieser Stelle interessiert, ist weniger eine empirisch exakte (Religions- und Glaubens-) Psychologie der partiell Identifizierten als vielmehr eine fundamental-ekklesiologische Reflexion über den positiven und notwendigen Charakter solcher Teilidentifizierung, so daß wir die Aufmerksamkeit jetzt also auf den gerade erwähnten zweiten Modus der bewußt vollzogenen partiellen Identifikation richten. (Denn hinsichtlich des quantitativ schwer bestimmbar, großen Teils der *via facti* oder ausdrücklich in skeptischer Negation sich bestenfalls partiell noch Identifizierenden sollte man sich keinen Illusionen hingeben; es scheint, daß nur ein relativ kleiner Teil der Nicht- oder Begrenzt-Praktizierenden für eine neuartige, gar reformerische Fortsetzung der partiellen Identifikation zu gewinnen ist.)

Daß es in der Kirche aufgrund einer naheliegenden gefährlichen Gleichstellung göttlicher und kirchlicher Ansprüche das Zielbild einer totalen Identifikation gab und gibt, wurde in II auf dem Hintergrund der Kirchengliederschaftsproblematisierung erläutert; doch es muß nun darauf hingewiesen werden, daß die Figur der totalen Identifikation, wie orthodox sie sich auch geben mag, theologisch als absurd zu qualifizieren ist. Dieses Urteil ist keineswegs zu hart; es ergibt sich zwingend aus der tradierten Theorie der Kirche wie auch aus ihrer Praxis, wobei die lebensnotwendigen Interessen der kirchlichen Praxis zumindest die Anlässe gewesen sein dürften für die Entdeckung jener theologischen Topoi, die dem zweifelhaften Modell der totalen Identifikation seit langem entgegenstehen. Ich kann hier nur eine stichwortartige Zusammenstellung jener Theologumena geben, um die es hier geht, und muß darauf verzichten, die Fülle von dogmatischen, moraltheologischen, pastoralen und auch mystischen Fragen aufzugreifen, die sich aufdrängen.

Es ist zunächst zu erinnern an die klassische Gewissenslehre, die ja nicht erst von Thomas von Aquin erfunden wurde; sie bedeutet – konsequent gedacht – eine permanente Aufforderung zu einem kritischen Verhältnis auch gegenüber der kirchlichen Obrigkeit. Daran ändern auch alle Versuche nichts, das christliche Gewissen unter die «prägende» Norm des Lehramts zu stellen. Die Verantwortung «vor Gott», dem man mehr gehorchen muß als den Menschen, kann nicht derart umfunktioniert und delegiert werden, daß sie zur Verantwortung gegenüber der Hierarchie zusammenschumpft. Es mag sein, daß der einzelne sich prak-

tisch die Handlungsanweisungen gern von der Hierarchie geben läßt (zumal diese in einem hier nicht zu diskutierenden Maße berechtigt und verpflichtet ist, die Forderungen der christlichen «mores» geltend zu machen und auszulegen), aber im Grundsatz ist die Interpretation der Hierarchie nicht ipso facto identisch mit dem verpflichtenden «Willen Gottes». Daß dieser Grundsatz anerkannt wird, geht aus der Gewissenslehre gerade des Thomas v. A. überdeutlich hervor. Wollte man den Grundsatz zur Ausnahme minimalisieren, die nur für einige Weisere und Informiertere gälte, welche sich geschickt zu dispensieren und zu exkulpieren vermögen, so endete man in einem «pastoralen Zynismus», dessen Menschenverachtung angesichts der befreienden und humanen Intentionen Jesu nicht standhält und auch an den Geboten rationaler Humanität scheitert.

Sicherlich ist die Gewissenslehre das Kernstück einer Kritik des Modells der totalen Identifikation. Doch weitere, «theologischer» Momente kommen hinzu. Ich verweise nur auf die Prophetie und das Charisma in der Kirche. Noch niemals hat sich ein Prophet oder Charismatiker vor seinem «öffentlichen Auftreten» das Recht auf Kritik oder den «Mut zum Experiment», zur Novität «amtlich» konzessionieren lassen. Zwar erhebt die amtliche Kirche den Anspruch, das Prinzip der «Unterscheidung der Geister» allein authentisch wahrnehmen zu können, und hat sie am Ende die Legitimität und Orthodoxie von Propheten und Charismatikern beurteilt. Aber dieser amtlichen «Geister-Unterscheidung» geht doch eine andere, freie, in der Tat unverfügbar-charismatische notwendig voraus – und zwar als eine Form partieller Identifikation, die erst die Bedingung dafür darstellt, daß überhaupt ein kirchlicher Zustand kritisch gesichtet und demgemäß Neuansätze und Transformationen eingeleitet werden können. Das Prinzip der «Unterscheidung der Geister» steht also der Figur der totalen Identifikation entgegen und begründet die Haltung eines legitimen Ungehorsams<sup>14</sup> um der wahren Gefolgschaft Gottes und Jesu willen, einen Ungehorsam, den man, dialektisch und ironisch zugleich, als «vorausseilenden Gehorsam» ansprechen kann, insofern er auf eine neue, bessere Praxis der Kirche bezogen wird, der aber gleichwohl an der Wurzel ein («materialer») Ungehorsam des sich nur noch partiell Identifizierenden ist. Hier liegen die theologischen (nicht bloß die juristischen) Gründe für die Entstehung neuer Usancen, neuen Gewohnheitsrechts, neuer Praxis überhaupt, ja man muß sagen, daß der

«Glaubenssinn» des christlichen Volkes (vgl. 1 Petr 2,9) aus dem ständigen Rückbezug auf das den Glaubenden eigentlich Treibende immer wieder – gerade wenn und weil es ein von heiligem Geist initiiertes Glaubenssinn ist – neue Lebensäußerungen hervorbringen muß, die zuerst notwendigerweise in den Gegensatz zum Bestehenden geraten müssen. Das «Sentire cum Ecclesia»<sup>15</sup> als ein Denken gemäß der inneren «ratio Ecclesiae» kann nicht nur als ein Sentire cum hierarchia bestimmt werden, weil die Hierarchie nicht die Kirche ist und die Kirche keine unveränderbare, sondern nur eine vorläufige Größe ist, denn sie ist nicht das «Reich Gottes». Das Mit-der-Kirche-Fühlen ist nur möglich in der bewußten Distanznahme gegenüber einem Modell der totalen Identifikation, das keine Freiheitsräume für neues Leben, neuen Atem, neue Entwicklungen läßt. Gerade hier, an dem «katholischen», ja ignatianischen Prinzip des Sentire cum Ecclesia läßt sich deutlich ablesen, daß eine totale Identifikation, die mit Notwendigkeit auf Autorität und Gehorsam, Ruhe und Ordnung aufgebaut sein muß, nichts anderes bedeutet als den Tod durch Ersticken, während die freie, sich mit dem inneren Sinn der Kirche identifizierende Phantasie<sup>16</sup> und in diesem Verstande das Sentire cum Ecclesia nur in der partiellen Identifikation zur Entfaltung kommen kann. Damit wird eine innerkirchliche «Negation der Negation», ein Moment ekklesiologischer Dialektik erkennbar: Die partielle Identifikation ist die Bedingung der Möglichkeit *wahrer* Identifikation mit der Kirche, aber die *wahre* Identifikation ist gerade nicht die «totale». Dieser Satz ist (leider) alles andere als Wortspielerei.

In seinem technologisch-politischen utopischen Roman «Wir» (1920) konstruierte Jewgenij Samjatin ein Weltraumschiff, dem er den Namen «Integral» gab. Dieser Name spiegelt zugleich den nichts auslassenden Ausdruck des «totalen» Staates wider, der sich selbst zynisch als «Wohltäter» präsentiert. Er verlangt die totale Identifikation; ein pathetischer Artikel der «Staatszeitung» endet so: «. . . ihr seid krank. Eure Krankheit heißt Phantasie. Die Phantasie ist ein Wurm, der schwarze Furchen in eure Stirnen frißt, ein Fieber, das euch treibt, immer weiterzueilen – wenn auch dieses «weiter» dort beginnt, wo das Glück endet. Die Phantasie ist das letzte Hindernis auf dem Weg zum Glück.

Freut euch, dieses Hindernis ist beseitigt.

Der Weg ist frei.

Die staatliche Wissenschaft hat vor kurzem eine

wichtige Entdeckung gemacht: das Zentrum der Phantasie ist ein winziger Knoten an der Gehirnbasis. Eine dreimalige Bestrahlung dieses Knotens – und ihr seid von der Phantasie geheilt. Für immer.

Ihr seid vollkommen, ihr seid wie Maschinen, der Weg zum vollkommenen Glück ist frei. Kommt in die Auditorien und laßt euch operieren. Es lebe die Große Operation, es lebe der Einzige Staat! Es lebe der Wohltäter!»<sup>17</sup>

Die Vision eines solchen Staates (wie sie bekanntlich später auch von Huxley, Orwell und anderen gestaltet wurde) ist die Vision einer totalen Identifikation und gewinnt noch an Schrecklichkeit, wenn sie auf die Kirche übertragen wird. Die Kirche, in der die Phantasie die zu beseitigende Krankheit wäre, die Kirche als «Integral» wäre nicht minder eine Weise des tötenden Todes und des nichtenden Nichts wie der Moloch Staat bei Samjatin. «Integrierte Gemeinden» sind tote Gemeinden.

Gerechter- und glücklicherweise kann darauf insistiert werden, daß die Kirche nicht wenige Züge aufweist, die sie davor bewahren (können), zum Integral zu erstarren, – obwohl die Figur der totalen Identifikation vielen als erstrebenswert, ja als notwendig, vielleicht aber auch nur als Bequemere erscheint. Es muß geradezu als widersprüchlich und lächerlich zugleich gelten, wenn mehr oder minder ausdrücklich im Namen des Modells totaler Identifikation jenen partiell Identifizierten, die ihren Freiheitsraum als Bedingung der Möglichkeit von Reform begreifen, unterstellt wird, nicht mehr orthodox zu sein. Mit Recht hat demgegenüber J. B. Metz die Orthodoxie der Reformen unterstrichen.<sup>18</sup>

Man könnte sich nun das Problem leichtmachen, indem man es auf gruppensoziologische und -psychologische Notwendigkeiten reduzierte. Doch damit wäre bei weitem nicht alles erfaßt; man wird schließlich nicht den Zynismus aufbringen wollen, alle innerkirchlichen Spannungen in soziologische und psychologische aufzulösen. So sehr soziologische und psychologische Gesetze, Regeln, Verhalte auch beteiligt sind, es handelt sich hier doch um einen ganz bestimmten «thematischen» Konflikt, der im Kontext des Glaubens eine andere und, wie ich meine, ernstere Dimension erlangt als irgendein sonstiger gruppeninterner Antagonismus. Zweifellos wäre es (auch) dogmatisch falsch, wollte man die Kirche supranaturalistisch zu einem im Grunde durch nichts tangiblen metageschichtlichen Irgendwas empor-

stilisieren und gerade aus diesem Grunde die aus der partiellen Identifikation sich ergebenden Schwierigkeiten und Konflikte auf die weniger relevante Ebene der (Kirchen-)Soziologie abdrängen.

Es führt also dogmatisch, moraltheologisch, pastoral, spirituell und auch kirchenpolitisch nichts an der Einsicht vorbei, daß wahre Loyalität und Solidarität gegenüber der Kirche in Formen partieller Identifikation zu finden sind. Wenn die These richtig ist, daß die im Sinne eines *Sentire cum Ecclesia* (stets auch selbstkritisch) sich darstellende partielle Identifikation – bis hin zu ausdrücklichen Artikulationen der Verweigerung und des Protests – die wahre Identifikation mit einer Kirche ist, die niemals ihre eigene Wahrheit, Bestimmung und Vollkommenheit definitiv ergriffen zu haben beanspruchen kann, weil sie noch «unterwegs» ist, dann ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen, von denen ich einige kurz noch nennen möchte.

Die partielle Identifikation wird sich bis in jede Ortsgemeinde hinein Ausdruck verschaffen in Gestalt verschiedenartiger Gruppierungen und Interessenlagen innerhalb dieser selben Gemeinden; innerkirchliche Parteien- oder Fraktionsbildung kann als sinnvolle Institutionalisierung solcher partieller Identifikation nicht ausgeschlossen werden (schon gar nicht mit dem Hinweis auf die völlig unvergleichbaren Parteien in Korinth, vgl. 1 Kor 1,10-17).

Die partielle Identifikation entzieht sich einer Kontrolle, die am Modell der totalen Identifikation orientiert bleibt; da sie zu Situationen führen kann, die nur noch die einzelnen selbst verantworten (man denke an Camilo Torres oder an die Amsterdamer Studentengemeinde), ist die «Einheit» der Kirche mehr denn je konkret abhängig von dem realen *Vertrauen*, das das einigende Petrusamt aufbringt. Trennungen können dann nicht mehr entstehen aufgrund eines rein verbalen Dissenses, sondern nur noch aus der Verweigerung des Vertrauens, sei es durch das Leitungsamte oder durch die partiell Identifizierten. Andererseits kann gefragt werden, ob nicht auch das höchste Amt im Grunde immer nur partiell identifiziert sein kann (wenn es sich auch anders versteht), insofern es aufgrund seiner eigenen Verstrickung in seine Geschichte und in das gegenwärtig kanonistisch Geltende keinen Anteil besitzt an den theologisch legitimen Erfahrungen und Erkenntnissen jener, denen man allzu rasch in polemischer Weise den Titel der nur partiell Identifizierten beilegt.

Wenn die wahre Identifikation nicht die totale ist (da anders die geschichtliche Lebendigkeit und Dialektik der Kirche nicht begriffen werden kann), so ergibt sich die Forderung nach einer neuen Sensibilität und Option zugunsten derjenigen, die aus dem höheren Gehorsam der partiellen Identifikation heraus die Kirche unter Zuhilfenahme aller heute möglichen Wissenschaften und Reflexion in die Zukunft hinüberzuretten versuchen, nicht weil es um die Rettung der Kirche als faktisch vorhandener Macht und Größe ginge, sondern weil die Sache Jesu auf dem Spiel steht, die wichtiger ist als die Sache der Kirche, mit der sie nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden kann, obwohl sie, «idealtypisch» betrachtet, mit ihr identisch ist. Die Sache der Reform in der Kirche erhalte nicht zuletzt dadurch eine größere Chance, daß die Bischöfe sich in einer Form partieller Identifikation ihrer eigenen Berufung und Rolle deutlicher bewußt würden.

Die partielle Identifikation mit der Kirche ermöglicht auch eine größere Unbefangenheit in ökumenischer Hinsicht, und zwar nicht nur wegen der Distanz gegenüber der faktischen *Catholica*, sondern auch wegen der Inspiration durch das Evangelium, durch die Sache Jesu, die das Agens der schöpferischen partiellen Identifikation bildet. Nicht der direkte Rückgriff auf die Texte, sondern die Analogie gewisser kirchlicher Erfahrungen hier wie dort und die Ausgesetztheit gegenüber demselben neuzeitlichen Säkularisierungs- und Emanzipationsprozeß bringen mit der partiellen Identifikation eine Zentripetalwirkung<sup>19</sup> hervor: eine Konzentrierung auf das «Wesentliche». Neuartige «Konfessionsgrenzen» werden sichtbar. Vermittelt durch die neuzeitliche Geschichte, erhebt sich abermals die alte Spannung zwischen «Evangelium» und «Kirchen», diesmal jedoch so, daß sich erstmalig eine Chance abzeichnet, nach Überwindung der Fiktion einer total identifizierten Kirchlichkeit zu einer neuen Einheit der Jünger Jesu («mathatai») zu gelangen.

So treibt uns die Analyse der partiellen als der wahren, wenn auch nicht totalen Identifikation abermals zu der alten Frage, wer ein Christ sei. Wichtiger als diese Frage (die in ihrer Kürze immer obsoleter und müßiger wird) ist hier die Tatsache, daß die Frage sich mit allem Nachdruck heute wiederum stellt und daß die Konzentrierung auf sie als eine begrüßenswerte Folge nicht nur der partiellen Identifikation im allgemeinen, sondern auch gewisser theologischer Artikulationen solch partieller Identifikation wie z. B. der Gott-ist-

tot-Theologie angesehen werden darf<sup>20</sup>. Die Theologie maßt sich gerade in Anbetracht des Phänomens der partiellen Identifikation immer weniger ein Urteil darüber an, wer ein Christ sei, doch könnte sie immerhin mit größerem Recht als eine mit dem Modell der totalen Identifikation arbeitende Behörde, aber auch mit größerem Recht als einige ihrem unmittelbaren Gefühl folgende Sprecher einer problematischen Figur von prätheologischem «Katholizismus»<sup>21</sup> Auskunft zu geben versuchen. Hans Küngs Brüsseler Formel ist bereits ein bemerkenswertes Dokument jener zentripetalen Bewegung.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Differenziertheit und Mehrdeutigkeit des Phänomens der partiellen Identifikation; es sollte hier nicht pauschal verworfen oder gepriesen, vielmehr in seiner Vielschichtigkeit verdeutlicht und in seinem positiven und negativen Charakter gewürdigt werden. Konkret wird jeder für sich selbst eine nicht geringe Verlegenheit empfinden, wenn er versucht, sich zwischen den Polen der totalen und der geringsten noch möglichen partiellen Identifikation selbstkritisch einzuordnen. Trotz der unvermeidlichen sprachlichen und sachlichen Subtilität einer Unterscheidung wie der hier analysierten kann die bei ihr ansetzende Reflexion zu einem genaueren Verständnis der historisch-gesellschaftlichen und der pneumatischen Dynamik der Kirche Entscheidendes beitragen.

Dies geht nicht zuletzt aus einer Problematik hervor, der wir hier nicht nachgehen konnten, die aber wenigstens noch genannt werden soll. Im Gespräch mit Nichtchristen erfährt man immer wieder, daß diese die Figur der totalen Identifikation als das für Katholiken Normale voraussetzen; bezieht man gegenüber dieser Interpretation den Standpunkt der kritisch-schöpferischen partiellen Identifikation, so muß man nicht selten die Gegenfrage vernehmen, ob diese Haltung denn noch katholisch sei . . . Nicht den Nichtchristen ist von hier aus ein Vorwurf zu machen, denn woher sollten sie ihre Vorstellung anders haben als von uns, bzw. von jenem «Image», das «wir» hervorgebracht haben? In der Tat, es gibt zu vieles in dieser Kirche, womit man sich nicht identifizieren kann. Erst wenn diese Figur eines nur noch partiellen Identifiziertseins nicht mehr als suspekt gilt, sondern allgemein als die wahre Identifikation eingeschätzt wird, besteht eine gewisse Aussicht, (auch) gegenüber nichtchristlichen Gesprächspartnern einen Rest von Glaubwürdigkeit zu behaupten, ohne den das «Zeugnis» nicht möglich ist.

<sup>1</sup> C. Amery, Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute (Reinbek b. Hamburg 1963) 117.

<sup>2</sup> J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969) 29 f.; Vgl. auch K. Rahner, Schisma in der katholischen Kirche?: Schriften zur Theologie IX (Einsiedeln 1970) 448-452.

<sup>3</sup> Die Frage, inwieweit Kirchenrecht und Dogmatik in der hier gemeinten Beziehung identisch sind, kann hier nicht untersucht werden.

<sup>4</sup> Vgl. K. Rahner, Kirchengliedschaft (Kirchenzugehörigkeit): Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis II (Freiburg 1968) 1209.

<sup>5</sup> Vgl. A. Grillmeier, Kommentar zu «Lumen Gentium» Kap. II, n. 15; LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil I (1966) 200-205; J. Feiner, Kommentar zum Ökumenismus-Dekret Kap. I: ebd. II (1967) 44-69.

<sup>6</sup> Vgl. jetzt K. Rahner, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche: Schriften zur Theologie IX (aaO.) 498-515 (Lit.).

<sup>7</sup> Vgl. P. Tillich, Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II = Gesammelte Werke VIII (Stuttgart 1970) 276-284.

<sup>8</sup> Vgl. H. R. Schlette, Strukturen des Christentums, philosophisch: Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie (München 1970) 102-121.

<sup>9</sup> Vgl. die umfangreiche Abhandlung von K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi»: Schriften zur Theologie II (aaO. 1957) 7-94 (Lit.).

<sup>10</sup> Vgl. A. Grillmeier aaO. 198-200.

<sup>11</sup> Vgl. W. Rohrer, Leben heißt: Gestört werden: Orientierung 34 (1970) 117-119.

<sup>12</sup> Vgl. die immer noch eindrucksvolle Darstellung dieser Thematik in dem Roman «Jean Barois» von Roger Martin du Gard aus dem Jahre 1913 (deutsch: Ullstein Bücher Nr. 403/404 [Frankfurt-Berlin 1962]).

<sup>13</sup> Vgl. K. Rahner, Häresien in der Kirche heute: Schriften zur Theologie IX aaO. 453-478; s. auch: H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970) bes. 116-196.

<sup>14</sup> Vgl. H. R. Schlette, Früchte des Ungehorsams: Kirche unterwegs = theologia publica 3 (Olten-Freiburg 1966) 61-67.

<sup>15</sup> Vgl. H. Wulf, Sentire cum Ecclesia: LThK<sup>2</sup> IX, 674 f.

<sup>16</sup> Vgl. D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik (Stuttgart-Berlin 1968).

<sup>17</sup> J. Samjatín, Wir (Köln-Berlin 1968) 166 f.

<sup>18</sup> Vgl. J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute aaO. H. R. Schlette, Der Geist in der Flasche, oder: Sind Orthodoxien möglich?: Veränderungen im Christentum = theologia publica 12 (Olten-Freiburg) 11-18.

<sup>19</sup> Vgl. H. R. Schlette, Die Auswirkung der Säkularisierung auf «die Kirche»: Aporie und Glaube aaO. bes. 342-348.

<sup>20</sup> Vgl. H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg 1970) 216-221, bes. 217.

<sup>21</sup> Vgl. H. Maier, Vom Getto der Emanzipation. Kritik der «demokratisierten» Kirche: Hochland 62 (1970) 389, Anm. 12; Maier meint hier, die Frage stellen zu müssen: «Seit wann entscheiden Theologen, wer ein Christ ist?»

HEINZ SCHLETTE

geboren am 28. Juli 1931 in Wesel-Rhein, er studierte an den Universitäten Münster und München, ist Doktor der Theologie, promovierte und habilitierte in Philosophie, ist Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Bonn sowie Lehrbeauftragter an der Universität Saarbrücken. Er veröffentlichte u. a.: Sowjethumanismus (München 1960), Die Konfrontation mit den Religionen (Bochum/Köln 1966).

## Trutz Rendtorff Christentum ohne Kirche?

Die Spannungen zwischen «Christentum» und «Kirche» ist die Art und Weise, wie sich die neuzeitliche Problematik der Autonomie und des institutionskritischen Selbstbewußtseins in der Selbsterfassung der Theologie und des Glaubens theoretischen und praktischen Ausdruck verschafft hat. Als Unterscheidung von Kirche und Christentum ist sie mit der Aufklärung allgemein geworden und zum dauerhaften Bezugsrahmen geworden, innerhalb dessen sich der christliche Glaube auf eigene Weise in seiner spezifisch neuzeitlichen Struktur durchsichtig zu werden genötigt ist. Diese Unterscheidung bedeutet nicht die schlichte, undialektische Trennung von Kirche und Christentum. Sie ist vielmehr wesentlich der Prozeß

derjenigen theologischen Theoriebildung, in dem die Autonomiethese der Aufklärung ihren Ausdruck im religiösen Selbst- und Weltverständnis findet. Will man darum die produktive Funktion dieser Unterscheidung für die gegenwärtige Problemlage der Theologie einholen, so muß ihre fundamentaltheologische Bedeutung erkannt werden. In ihrem fundamentaltheologischen Rang konkurriert diese Unterscheidung mit der anderen Unterscheidung und Spannung von «Kirche» und «Welt» und ist ihr zugleich darin überlegen, weil sie die Erfahrung der neuzeitlichen Welt in einem einheitlichen Zusammenhang der neuzeitlichen Welt in einem einheitlichen Zusammenhang des theologischen Wirklichkeitsverständnisses durchzubilden unternimmt.

### 1. Strukturen der Unterscheidung von Kirche und Christentum

Die Unterscheidung von Kirche und Christentum hat einen kognitiven, religiösen, politischen und wissenschaftlichen Sinn. In diesen hauptsächlichen Hinsichten soll sie jetzt erörtert werden, bevor dann auf ihre Folgen hingewiesen wird.