

<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.

a) Die Theologie der Aufklärungszeit, in Deutschland vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, hat die Unterscheidung von Kirche und Christentum vor allem auf der kognitiven Ebene ausgearbeitet. Es war ihre Absicht, die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber dem formellen Anspruch der kirchlichen Tradition neu, und das heißt vor allem universal, herauszuarbeiten. Die kirchliche Fassung des christlichen Glaubens erschien ihr wesentlich durch heteronome Autorität bestimmt, die aus diesem Grunde in einen Konflikt mit dem autonomen Selbstbewußtsein geraten mußte. Die Unterscheidung des Christentums von der Kirche gibt deswegen einer Kritik den Ausdruck, die sich auf die nur äußere, institutionelle Vermittlung dieser Wahrheit richtete. Gegen den formellen Anspruch der kirchlichen Tradition wurde diejenige Wahrheit des christlichen Glaubens gesetzt, die nur in der Wahrhaftigkeit des christlichen Selbstbewußtseins angeeignet werden kann. Die Begründung für diese Unterscheidung ist die Einsicht, daß die geschichtliche Vermittlung der Wahrheit selbst sich als die Geschichte der Freiheit zu dieser Wahrheit entfalten muß. Die Freiheit zu dieser Wahrheit hat als Freiheitsgeschichte ihren primären Ort im Selbstbewußtsein. Von ihm her müssen alle anderen Gestalten des Lebens und seiner Institutionen durchdrungen werden. Kritik, im Bewußtsein der Freiheit unternommen, richtet sich darum in erster Instanz auf alle historischen Vorstellungen und ihren literarischen Ausdruck, die der Einheit des neuzeitlichen Selbstbewußtseins widerstreiten. Als Kritik der kognitiven Gehalte der kirchlichen Tradition bringt sie gegen deren Autoritätsanspruch die aktuelle Erkenntnisaktivität des christlichen Selbstbewußtseins zur Geltung. Entgegen der kirchlichen Lehre, die das menschliche Subjekt nur als Adressaten und Empfänger der christlichen Wahrheit anerkennt, weiß sich in der Aufklärung das Selbstbewußtsein als produktives Erkenntnissubjekt. Im Umgang mit der Tradition wird diese auf die Erkenntnisaktivität hin durchschaut, die in den Gehalten und Gestalten der Tradition zum Ausdruck kommt. Das Christentum wird so als Prozeß der religiösen Theoriebildung konstituiert, auf den hin auch die normative Tradition der Kirche relativiert wird. Die Universalität der christlichen Wahrheit wird auf diesem Wege als in sich ruhender Wissensbestand aufgelöst, indem dieser Bestand als historischer auf die Erkenntnisaktivität zurückgeführt wird, die ihn hervorgebracht hat. Die Universalität dieser Wahrheit als die Geschich-

te der Freiheit zu ihr hat dann ihren einzig präzisen Ort im christlichen Selbstbewußtsein. Der konstruktive Grundzug der neueren Theologie kommt darin zum Zuge, daß diese Theologie sich nicht mehr unreflektiert an die Tradition hin entlasten kann. Diese Unterscheidung von Kirche und Christentum kann sich dann auch fürs Verständnis der Kirche vom Boden des neuzeitlichen Christentums her durchsetzen. Das geschieht, wo die Kirche als gemeinsame Erkenntnisaktivität des christlichen Bewußtseins, das heißt als Gemeinde, im Vollzug erfaßt wird, wie das im protestantischen Kirchenverständnis beherrschend geworden ist.

b) Dieser Unterscheidung von Kirche und Christentum auf der kognitiven Ebene entspricht dann die Unterscheidung von Theologie und Religion. Der Religionsbegriff wird in der Aufklärung allgemein zur Theologiekritik. Theologie als Geschäft und Beruf der Theologen, der Funktionsträger der Kirche, erscheint dann als eine spezielle Gelehrsamkeit und Fertigkeit, die im Verhältnis zur allgemeinen religiösen Erfahrungswirklichkeit partikularen Charakter hat. Religion als universale Erfahrungsdimension geht alle Menschen an und kann darum nicht an das spezielle Berufswissen des Theologen gebunden werden. Das Christentum als Religion ist eine emanzipative Kategorie; sie zielt auf die Befreiung des Lebens von den vorkonstruierten Orientierungen partikularer theologischer Gelehrsamkeit. Nur das vermag an der Theologie Gültigkeit zu beanspruchen, was sie mit der Religion gemeinsam hat. Alle spezielle Kenntnis und Einsicht, die nur demjenigen zugänglich ist, der Theologie studiert hat, wird von der Religion her beurteilt. Die Theologie, die im Dienste der Kirche und ihres Lebenssystems ausgebildet worden ist, muß sich vor dem allgemeinen Lebenssystem der Religion rechtfertigen. Die Religionsphilosophie in ihren verschiedenen Entwürfen reklamiert so für sich den Universalitätsanspruch der christlichen Theologie. Die Identifikation dessen, was Religion sei, entsteht dann als eine neue und eigene Aufgabe, die nicht schon durch die Formeln und Materialien der kirchlichen Theologie geleistet ist. Die neuzeitliche Religionsthematik wird so zu einem allgemeinen Verständigungsmittel über die Wirklichkeit im Horizont der Erfahrung. Die institutionelle Identität der Religion ist dann aber nicht ausschließlich mit der Kirche gewährleistet. Mit der Kirche konkurrierend können andere Gestalten des Lebens wie die Familie, Volk und Staat, der freie Zusammenschluß der Bürger im Weltmaßstab Bezugspunkte für solche

überindividuelle Identifikation der Religion werden. Die Unterscheidung von Theologie und Religion tendiert deshalb dahin, in der Ethik das universale Ausdrucksfeld der Religion zu bestimmen. In diesem Zusammenhang und der Unterscheidung von Kirche und Christentum folgend wird dann auch die Kirche hineingeholt. Das geschieht vorwiegend über die Ausarbeitung ihrer erzieherischen Funktion, die ethischen Kräfte bei den empirischen religiösen Subjekten zu fördern. Das geschieht aber auch in der Weise der Reform der Kirche nach dem Maßstab der größeren, ethischen Allgemeinheit des Christentums. Es geschieht aber auch dort, wo die Kirche für das konservative Verständnis der menschlichen Lebenswirklichkeit als die Autorität der tragenden sittlichen Ordnungen angerufen wird. Die hochgradige ethische Sensibilität, die dem allgemein gewordenen Religionsbegriff entspricht, führt dann aber auch zur Erfahrung des Wandels. Denn die Institutionen der Sittlichkeit, einschließlich der Kirche, werden dann unausweichlich als Produkte menschlicher Verhaltensaktivität gewußt und durchschaut. Sie bilden keine selbständigen Konstanten, die vom Prozeß des Lebens und der Erfahrung unabhängig wären. Der Kanon für die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Institutionen zum Leben, für das die Religion der Begriff ist, steht nicht vorab fest, sondern muß immer neu bestimmt werden. Insofern wohnt dem emanzipativen Verständnis von Religion in Unterscheidung von der Theologie ein politisches Moment inne.

c. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum ist im neunzehnten Jahrhundert dann auch in politischer Hinsicht ausdrücklich geworden. Die Kirche wird als die Konfessionskirchen im Konflikt bestimmbar, die im Verhältnis zur Allgemeinheit des Christentums den Charakter religionspolitischer Parteien haben. Deren produktive Überwindung kann dann aber nicht primär auf der Ebene der kirchlichen Verfassung des Christentums geleistet werden. Hier kommt als ein weiteres Strukturmerkmal zur Geltung, daß die neuzeitliche Lebenswelt politische Herrschaft und Autorität aus der Produktivität der menschlichen Selbstbestimmung zu entwickeln unternimmt. In der vorneuzeitlichen Welt haben Kirche und politische Herrschaft weithin die Aufgabe der Verwaltung der Welt. Diese Aufgabe besteht in einem wesentlichen Sinne darin, die Welt und die Menschen in ihr im Rahmen einer vorgegebenen Ordnung zu halten. Im Verfassungsprinzip der Neuzeit setzt sich die Autonomiethese darin durch,

daß die Errichtung der politischen Ordnung selbst allererst als die entscheidende politische Aufgabe für den Menschen bestimmt wird. In diesem Prozeß wird die historisch definierte Konfessionalität und Identität der christlichen Kirchen abgelagert von einer neuen politischen Konfessionalität, die sich an den Grundtendenzen der politischen Verfassungsaktivität bildet. Katholizismus und Protestantismus dienen dann, etwa als Tradition und Reformation der Theoretisierung fundamentalen politischer Konflikte. Unter den Leitmotiven von Herrschaft und Autorität einerseits, Freiheit und Kritik andererseits bilden sich neue Zuordnungen, bei denen die historische Konfessionalität der Kirchen funktionalen Charakter annimmt. Das Interesse an einem allgemeinen Begriff der politischen Wirklichkeit muß sich darum gerade auch als christliches von der Kirchlichkeit des Christentums zu befreien suchen. Das geschieht im Kampf um den christlichen Staat. In diesem Kampf bildet sich die Unterscheidung von Kirche und Christentum erneut ab. Ist der Staat als allgemeine Verfassung des Politischen eine Funktion der historisch gewordenen Autorität, dann kann seine Christlichkeit auch nur in der Konfessionstreue des Staates gefunden werden. Das bedeutet, daß er per definitionem nicht allgemeine politische Wirklichkeit sein kann, sondern diese Allgemeinheit nur mit Macht durchzusetzen vermag. Ist der Staat dagegen die politische Objektivation der neuzeitlichen Autonomie, dann kann seine Christlichkeit, konfessionsunspezifisch, nur in der selbständigen Integration der politischen Produktivität dieser Autonomie gesucht werden. Sofern der moderne Staat als Nationalstaat selbst nur eine partikulare Verfassung der politischen Wirklichkeit ist, kann sich die neuzeitliche Subjektivität, die die Unterscheidung von Kirche und Christentum macht, im Interesse der Allgemeinheit der politischen Wirklichkeit auf die Kirche gegen den Staat berufen, so wie sie sich auf den Staat gegen die Konfessionalität des kirchlichen Christentums beruft. Deshalb wird die politische Dimension des neuzeitlichen Christentums zu dem Zusammenhang, innerhalb dessen die Theoriebildung weit über die ursprünglichen kirchenkritischen und theologiekritischen Motive der Aufklärung hinausgetrieben wird. Erst in unserem Jahrhundert zeichnen sich die Konturen ab, wie die Überwindung der Partikularität der Kirchen und die Ausbildung einer politischen Dimension im Weltmaßstab miteinander korrespondieren. Sofern es darum geht, in diesem Prozeß die Allge-

meinheit der christlichen Wahrheit auszuarbeiten, kann sich die Theologie in dieser politischen Dimension schon lange nicht mehr auf die unmittelbare Erfahrungswirklichkeit des einzelnen Christen abstützen, so wenig sie dieser Aufgabe allein in strenger kirchlicher Bindung gerecht werden kann. Deshalb steht diese Theoriebildung in der politischen Dimension in einem engen Zusammenhang mit der Verwissenschaftlichung des neuzeitlichen Selbstbewußtseins.

d) Die Unterscheidung von Kirche und Christentum hat schließlich ein weiteres allgemeines Strukturmerkmal in der Dimension der Wissenschaft. In der Aufklärungstheologie war die historische Kritik als «freie» Wissenschaft betrieben das Instrument, um den unmittelbaren Autoritätsanspruch der Kirche und ihrer Tradition zu relativieren. Damit verbindet sich die Spannung von wissenschaftlicher und kirchlicher Theologie. Ihr permanenter Streit bedarf keiner ausführlichen Darlegung. Wohl aber die Frage, wofür er steht. Die wissenschaftliche Theologie ist von der kirchlichen primär geschieden nicht durch Methoden und Verfahrensweisen, sondern dadurch, daß sie sich im Felde von Religion und Christentum bewegt, ohne sich vom unmittelbaren Identitätsinteresse der Kirche bestimmen zu lassen. Das wird besonders deutlich in den Diskussionen, ob die Theologie nicht wissenschaftlich als Religionsgeschichte und Religionswissenschaft betrieben werden muß und entsprechend die theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche Fakultäten zu verwandeln seien. Worum geht es? Nehmen wir als auffallendstes Beispiel die «Religionsgeschichtliche Schule» am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, so wird folgendes deutlich: Die wissenschaftliche Theologie löst sich von der historisch vorgegebenen bestimmten Erfahrung von christlicher Religion ab. Sie wendet sich als Wissenschaft religiösen Fremderfahrungen zu. Sie tut das aber in einem Zusammenhang und zu einem Zeitpunkt, wo auch im Bereich der christlichen Welt die unmittelbare christliche Erfahrung ihre allgemeine Selbstverständlichkeit verliert. Die Zuwendung zu der Welt der Religionen im Sinne der Erforschung von religiöser Fremderfahrung korrespondiert also einer Situation in der Welt des Christentums, wie sie in der Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von Kirche und Christentum her sich aufgebaut hat. Die Verwissenschaftlichung der Theologie, die sich zunächst und vor allem im Ausbau historischer Forschungen und ihnen folgender Systematisierung ausgearbeitet hatte, kommt mit der «Re-

ligionsgeschichtlichen Schule» auf ihren prägnanten Begriff. Die liberale Theologie, die sich als kognitive Emanzipation, als religiöse Ethik wie als politische Theorie auf eine Übereinstimmung mit nichtkirchlich definiertem Christentum berief, arbeitet in dieser Phase eine radikale Veränderung ihres eigenen Erfahrungsbezuges heraus. Die mit der Unterscheidung von Kirche und Christentum intendierte Universalität der christlichen Religion drängt über deren eigene historische Bestimmtheit hinaus. Die unmittelbare, meist unausdrückliche und selbstverständlich angenommene Übereinstimmung mit individueller, konkreter religiöser Erfahrung muß nunmehr durch wissenschaftliche Theoriebildung ersetzt werden. Auf dem Boden der konsequenten Verwissenschaftlichung der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert ergibt sich damit im Blickpunkt der Unterscheidung von Kirche und Christentum eine neue Theorieaufgabe. Sie verändert aber auch die Struktur der ganzen Fragestellung. Bevor wir uns dieser Veränderung zuwenden, soll nun aber noch ein kurzer Blick auf die Folgen der bisher behandelten Struktur der Unterscheidung von Kirche und Christentum geworfen werden.

## 2. Kirchenloses Christentum?

a) Die eindrücklichste und schwierigste Folge der Unterscheidung von Kirche und Christentum ist die Unkirchlichkeit. Zwar ist mangelnde Kirchlichkeit, die sich am einfachsten im schwachen Kirchenbesuch darstellt, schon immer ein Problem der Kirche, insbesondere der protestantischen Kirche, gewesen. Das Neue an der Diskussion von Kirchlichkeit und Unkirchlichkeit, die seit 1800 dauerhaft geführt wird, liegt in dem Folgenden: Unkirchlichkeit verbindet sich mit der Auffassung, daß man sehr wohl ein guter Christ sein könne, ohne am kirchlichen Leben teilzunehmen. Das Beunruhigende an diesem Verhalten ist, daß sich in ihm eine selbständige christliche Position ausdrückt, die nicht mit dem Leben und Dasein der Kirche identisch ist. Nicht der gottlose Abfall von der Kirche, sondern die christliche Emanzipation von der Institution ist der Kern der Unkirchlichkeit. Wird der Verzicht auf den kirchlichen Ausdruck des Christentums aber durch andere starke christliche Verhaltensweisen kompensiert? So lautet die besorgte Frage, die sich immer wieder erhoben hat. Diese Problematik hat ihr eigentümliches Gewicht vor allem in Europa, in Verbindung mit dem System der staatlich gestütz-

ten Großkirchen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sich die Unterscheidung von Kirche und Christentum etwa für die Vereinigten Staaten deswegen anders stellt, weil sie durch jene freikirchlichen Gruppen geprägt sind, die sich im Zuge der Emigration ihrerseits von den Großkirchen des Kontinentes losgelöst haben. In Europa, vor allem in Deutschland, gibt es nun aber eine breite und weitverzweigte Bewegung zur Gründung «freier Assoziationen» (Vereine), die der selbständigen Organisation des institutionskritischen religiösen und gesellschaftlichen Willens dienen. Deren Bedeutung für die Strukturierung des christlichen und gesellschaftlichen Lebens darf nicht unterschätzt werden. Doch wäre es Aufgabe einer größeren Studie, die soziologische Entfaltung der Problematik von Unkirchlichkeit im neunzehnten Jahrhundert zu untersuchen. Aufs Ganze gesehen gilt, daß die Folgen der Unterscheidung von Kirche und Christentum sich nicht in einer einfachen Trennung ausgewirkt haben. Der Ausdruck «Unkirchlichkeit» gilt für ein christliches Verhalten, das sich im aktuellen Lebensvollzug nicht durch die Identifikation mit dem kirchlichen Leben bestimmen läßt, gleichwohl aber die Kirche als Institution auch als Bezugspunkt für die Definition der eigenen Lebensorientierung im Blick behält. So ergibt sich eine Situation, in der «Unkirchlichkeit» und «Kirchlichkeit» nicht die Sachverhalte der formellen Zugehörigkeit zur Kirche decken. Das Problem liegt anders. Die Kirche hat offenbar eine für sie selbst schwer bestimmbare und keineswegs eindeutige Funktion in der Erzeugung und Ermöglichung von Verhalten und Orientierung, die sich selbst als Unkirchlichkeit zeigen. Damit stellt sich der Kirche und der Theologie eine neue Theorieaufgabe. Denn auch ohne nähere Ausführung im einzelnen läßt sich feststellen: Es gibt weder ein eindeutiges kirchenloses Christentum noch gibt es eine eindeutig funktionslose Kirche. Wohl aber gibt es die Nötigung für Kirche und Theologie, die Dimension des kirchlich nicht definierten Christentums in ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis aufzunehmen.

b) Darum ist eine weitere Folge der Unterscheidung von Kirche und Christentum eine neue Bestimmung von «Kirchlichkeit». Kirche und Theologie werden veranlaßt zu überprüfen, welches christliche Verhalten eigentlich mit Notwendigkeit aus dem normativen Verständnis ihrer Identität folgt. Die durch Tradition und Konvention ausgebildeten kirchlichen Verhaltensweisen rezeptiver Art werden auch von der kirchlichen

Theologie her zunehmend der Kritik unterworfen. An ihre Stelle soll ein produktives, missionarisches oder sonstwie aktiviertes Verhalten treten. Es wird leicht übersehen, in welchem Korrespondenzverhältnis die dauerhafte Diskussion zur Reform der Kirche, die ja von sogenannten «konservativen» Orientierungen mindestens genauso vehement betrieben worden ist wie von sogenannten «progressiven», zu den Orientierungsproblemen des nichtkirchlich definierten Christentums steht. Man kann geradezu sagen, daß diese Diskussion im kirchlichen Kontext das ausarbeitet und theoretisiert, was die Lebensprobleme des Christentums sind. Auch in dieser Beziehung gibt es keinen Anlaß, von einer glatten Trennung von Kirche und Christentum zu sprechen. Denn auch die Kirche als Institution begreift sich in zunehmendem Maße als Funktion zur konstruktiven Verwirklichung ihrer eigenen Identität. Es gibt eine Institutionskritik durch eine Dynamisierung institutioneller Verhaltensansprüche. Der theoretische Zusammenhang mit der neuzeitlichen Autonomiethematik würde sich bei einer genaueren Untersuchung der Diskussionen um den Kirchenbegriff schnell herausstellen. Es würde sich dann auch zeigen, daß diejenige Identität, die mit dem Ausdruck «Kirchlichkeit» gemeint ist, keineswegs jene Selbstverständlichkeit hat, die ihr bei Abgrenzungen nach außen zuzukommen scheint. Dieser Zusammenhang wird schlagartig deutlich, wenn wir das Problem jetzt an der Stelle aufnehmen, an der es in der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts ausdrücklich ausgearbeitet worden ist.

### *3. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum in der Form radikaler Christologie*

Karl Barth hat bekanntlich in vehementer Kritik der liberalen Theologie gefordert, die Theologie müsse sich ausdrücklich als eine Funktion der Kirche begreifen. Die Kirchlichkeit der Theologie sei der einzig legitime Bezugspunkt für ihre spezifisch theologische Aufgabe. Diese These ist immer wieder und nicht ohne Grund als eine radikale Gegenbewegung gegen die liberale Unterscheidung von Kirche und Christentum aufgefaßt worden. Bedenkt man dagegen die Konsequenz, zu der Karl Barth in seiner Dogmatik selbst gekommen ist, dann legt sich ein anderer Schluß nahe. Die Dogmatik Karl Barths hat die neuzeitliche Autonomie mit letzter Konsequenz ins Zentrum der Theologie aufgenommen und als Christologie theoretisiert. Die Christologie aber ist die theolo-

gische Fassung der neuzeitlichen Autonomie. So ist es nicht zufällig, daß Karl Barth in Korrektur seines ersten dogmatischen Entwurfes die Kirchlichkeit der Theologie ausschließlich durch das «Sein» der Kirche definiert sein läßt, das Jesus Christus selbst ist. In letzter Konsequenz führt das bei Karl Barth dazu, der Kirche jede Eigenexistenz abzusprechen. Die Existenz der Kirche ist allein eine Funktion der Sendung Jesu Christi. Diese Sendung Jesu Christi gilt aber der ganzen Menschheit. Sie ist zu ihrer Ausführung zwar faktisch, aber nicht notwendig an die Existenz der Kirche gebunden. Die Kirche ist Empfänger eines Auftrages, der vom Auftraggeber auch jederzeit zurückgenommen werden kann und, darin liegt die Pointe, von diesem Auftraggeber, Jesus Christus, auch selbständig und ohne die Kirche durchgeführt werden kann. Die radikal christologische Neubestimmung der Theologie führt deshalb von innen her erneut zu einer Unterscheidung, die der Unterscheidung von Kirche und Christentum voll auf entspricht. Damit wird in der Theologie Karl Barths jeder Eigenanspruch der Kirche liquidiert und die Kirche in eine Funktion innerhalb des universalen christlichen Wirklichkeitsverständnisses überführt. Die «Welt», die theologisch elementar dadurch definiert ist, daß sie nicht Kirche ist, ist der eigentliche und genuine Entfaltungsraum der Christologie, diese immer als theologische Fassung des autonomen Selbstbewußtseins begriffen.

Von daher ordnen sich nun auch gerade die Phänomene des kirchlichen Handelns und Denkens im zwanzigsten Jahrhundert. Vorab in der Ökumene, aber auch in allen einzelnen Kirchen dominiert heute das Bewußtsein, daß die Kirche einen Nachholbedarf an Wirklichkeitserfassung hat. Theologische Gründe nötigen die Kirchen, sich selbst zu transzendieren und die Spannung von Kirche und Christentum in sich selbst, ihre eigene Orientierung aufzunehmen. Die teilweise dramatischen Prozesse, in denen das heute stattfindet, zeigen zugleich, daß es sich hier nicht nur um rein innerkirchliche Probleme handelt. Im Gegenteil, die Kirchen und die Theologie treten damit theoretisch wie praktisch in den Wirklichkeitszusammenhang der neuzeitlichen Welt ein. Das von der Kirche unterschieden zu begreifende Christentum oder, in der mehr dogmatischen Spra-

che von Karl Barth, das Sein Jesu Christi, kommt gleichsam von der Welt her auf sie zurück. Die Probleme der christlichen Praxis sind ja deswegen so mehrdeutig; weil sie nicht nach dem Kanon eindeutiger Kirchlichkeit bestimmt werden können. Sie sind darum Träger eines neuen Prozesses der Theoriebildung, in der die durch die Aufklärung indizierte Unterscheidung von Kirche und Christentum in der Weise herausgearbeitet werden muß, wie sie für unsere Gegenwart gilt. Dazu gehört die Entdeckung der politischen Dimension des christlichen Glaubens, die Einsicht in die nur interdisziplinär zu bewältigende wissenschaftliche Durchdringung der Wirklichkeit, aber auch die Neubestimmung dessen, was in einem sowohl religiös wie human relevanten Sinne als individuelle Erfahrung bezeichnet werden kann.

Vor allem aber stellt sich das Problem der Identität hier in einer neuen Weise. Nimmt man gerade die neuere Entwicklung der Theologie ernst, dann kann keine Rede davon sein, daß die Identität von Kirche und Theologie vorab festgestellt werden könnte, bevor eine dann nur praktisch gemeinte Expansion des Glaubens in die Welt stattfindet. Genau das Umgekehrte ist richtig. Die Identität des Christentums und der Theologie kann sich überhaupt erst bilden dadurch, daß sie in den Prozeß einer universalen theoretischen und praktischen Wirklichkeitserfassung eintreten. Die Assoziationen, die sich mit der liberalen Unterscheidung von Kirche und Christentum verbunden haben, gehören der Vergangenheit an. Aber die produktive Kraft des autonomen Selbstbewußtseins, die sie hervorgebracht hat, hat sich als die Macht erwiesen, die alles andere erfaßt und durchdringt. Insofern dient dann aber die Klärung der Strukturen der neuzeitlichen Christentumsgeschichte der Gegenwart dazu, daß sie die innere Notwendigkeit und Kontinuität der gegenwärtigen Problemlage in einer Weise verstehen läßt, die es ermöglicht, falsche Alternativbildungen hinter sich zu lassen.

TRUTZ RENDTORFF

geboren am 24. Januar 1931 in Schwerin, evangelisch-lutherisch, promovierte und habilitierte in Theologie, ist Professor an der Universität München. Er veröffentlichte u. a.: Die soziale Struktur der Gemeinde (1959), Kirche und Theologie (1966).