

Alfonso Alvarez-Bolado Gedanken über die Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche»

Nach der Ambiguität im Gebrauch des Wortes «Kirche» fragen heißt nach der Ambiguität der Definition der christlichen Wirklichkeit fragen, die die Kirche selbst nach innen und nach außen anbietet. Man kann sich fragen, ob die soziokulturellen und soziopolitischen Faktoren unserer pluralistischen Gesellschaft, die heute als so bedeutungsvoll angesehen werden, die kirchlichen Definitionen der christlichen Wirklichkeit so stark bestimmen, daß diese – dem Theologen so gut wie dem Soziologen – als christliche Varianten der säkularen Optionen erscheinen können. Dann wären «Kirche», «Volk Christi» mißverständliche Bezeichnungen, hinter denen sich völlig von einander verschiedene und manchmal sogar widersprüchliche weltanschauliche Perspektiven und Verhaltenslinien verbergen. Mit keiner christlichen Definition der Wirklichkeit, die spezifisch genug wäre, ließe sich ein einheitliches Bewußtsein des «Corpus Christianorum» oder, wenn man so will, der Herde Christi zusammenfassen.

Ich sehe mich außerstande, einen Entwurf dieser doppeldeutigen Definitionen der christlichen Wirklichkeit, die das Volk Gottes in mißverständlichen Teilgebilden erscheinen lassen, zu liefern. Hingegen können diese Definitionen der christlichen Wirklichkeit ihren entsprechenden *theologischen Legitimationen* (oder, wenn man so will, *Rhetoriken*) gemäß in einige große Gruppen mit charakteristischen Kennzeichen aufgegliedert werden.

In der Tat: Auf der Ebene der Gesamtkirche (wie auch auf der Ebene der christlichen Kirchen) scheint sich heute eine Spaltung zwischen zwei theologischen (manch einer würde wagen zu sagen: zwischen zwei soziotheologischen) Legitimationen zu vollziehen, denen zwei Wertskalen zugrunde liegen. Zwei Theologien, die zwei Definitionen der christlichen Wirklichkeit und dementsprechend zwei besondere Definitionen der menschlichen Wirklichkeit legitimieren. An dieser Stelle kann die Frage, ob der Pluralismus dieser Definitionen der christlichen Wirklichkeit über

das vom *christlichen* Standpunkt aus Zulässige hinausgeht, noch nicht beantwortet werden. Immerhin offenbart und begünstigt diese Spaltung zweifellos eine sektenhafte Fragmentierung der Kirche, die das Identitätsbewußtsein des «Corpus Christianorum» schwächen muß. Beide Theologien sind die Legitimation derjenigen Definitionen der christlichen Wirklichkeit, die im Schoß der – wie wir sie auf konventionelle Weise nennen wollen – «Kirche der Bewahrung» und der «Kirche der Erneuerung» vorherrschen.

Die zwei Wertskalen, die den beiden theologischen Legitimationen zugrundeliegen, objektivieren sich in zwei Sprachen (und sogar Semantiken), in zwei Normativen christlichen Verhaltens, die sich häufig gegenseitig ihre fehlende Kohärenz bezüglich des gemeinsam «Geglaubten» vorwerfen. Damit wollen wir sagen, daß die beiden theologischen Sprachen eine radikalisiert unterschiedliche Auffassung von den ursprünglichsten Urwörtern des christlichen Glaubens: Gott, Christus, Kirche aufzeigen – und damit also auch eine radikalisiert unterschiedliche Auffassung dessen, was die christliche Gegenwart in der Welt bedeutet, d. h. der Identität und Bedeutung des Volkes Christi innerhalb des sozialen Prozesses und seiner Wandelbarkeit von Werten und Sinngewebungen.

(Diese theologischen Richtungen sind nicht irgendwelchen ganz bestimmten Theologen zuzuschreiben. Das gestattet, sie in ihrer ganzen möglichen Radikalität zu schildern, was hier, im Hinblick auf unser Thema, interessiert.)

Die theologische Richtung, die wir die Legitimationstheologie der «Kirche der Erneuerung» genannt haben, besteht auf der kritischen Neuformulierung des Glaubensinhaltes, auf der Reformierung der Strukturen und auf dem Wert der «contestation» als wirkungsvoller Form der innerhalb und außerhalb der Kirche notwendigen Kritik und Veränderung.

Diese Richtung ist gekennzeichnet von einer *unmittelbareren* und stärkeren Sensibilität für die Erfassung der Bedeutung der *menschlichen Geschichtlichkeit und des sozialen Wandels*. Sie unterstreicht, daß beide nicht einfach äußere Gegebenheiten sind, denen gegenüber das «unwandelbare Volk Gottes» sich als bloßer Beobachter verhalten kann, sondern daß sie, mindestens potentiell, echte «Orte der Epiphanie» des historischen Antlitzes und des konkreten Willens des Gottes, der seine Offenbarung jedem Menschen bestimmt hat, sind. «Jedem Menschen» innerhalb derjenigen soziokulturellen Variablen, die ein wesentliches Ele-

ment der wirklichen menschlichen Identität ausmachen. Aus diesem Grunde und in einer Zeit der «Grundlagenkrisis», in der die Erkenntnis- und Verhaltensmodelle sich als unzureichend erweisen, besteht diese Theologie – in ihrem Bemühen um die Aufrechterhaltung der Glaubensidentität – vorzugsweise auf einer tastenden und schöpferischen Orthopraxis anstelle einer Orthodoxie der Wiederholung oder einer anpaßlichen Neo-Orthodoxie. Aber in ihrem Bestehen auf der Orthopraxis legt sie den Akzent auf die Orthopraxis des christlichen *Gemeinschaftsverhaltens*, von dem allein sie glaubt, es könne ein sichtbares Zeichen des Volkes Gottes sein. Im äußersten Fall ließe sich vielleicht sagen, daß das, wonach diese theologische Richtung sucht, ein Modell der Orthodoxie ist, in dem das «Geglaubte» sich objektiviert und zunächst als *Praxis* erfahren wird, bevor der Versuch gemacht wird, es in der «Sprache der «Anschauung» oder Idee» zu formulieren. Das «Geglaubte» muß in die Tat umgesetzt und allen als soziale Erfahrung einer veränderten menschlichen Geschichte angeboten werden, bevor eine gegenüber jeder Ideologie äußerst kritische Generation es als «frohe Botschaft» verkündet hören kann.

Diese größere Hervorhebung der *Historizität* und *Sozialität* des Menschen erklärt sowohl die besondere kritisch-agnostische Haltung gegenüber den *akkumulativen* dogmatischen Gebäuden als auch die größere Betonung des Politischen dieser theologischen Richtung. (Und sie erklärt auch die Verwirrung eines christlichen Volkes, dem in der gängigen Predigt, in der das Verkündete immer unveränderlich war und in erster Linie die individuelle Moral betraf, die elementaren anthropologischen Daten der *Geschichtlichkeit* und *Sozialität* des Menschen durchweg vorenthalten worden waren.)

In ekklesiologischer Hinsicht lehnt diese theologische Richtung ab, daß über das «Gedächtnis» der Kirche deren eigene Geschichte als sakrale Geschichte *legitimiert* und damit von der übrigen Geschichte, der *profanen*, abgetrennt wird. Denn damit wird die Kirche zur Sekte, die ihre Energie in der Erinnerung an ihre eigenen Errungenschaften und in der Verteidigung ihrer eigenen Geschichte gegen den gesellschaftlichen Pluralismus und seine Werte erschöpft. Allgemein gesprochen steht diese Richtung jedem Dualismus in der Auffassung des Verhältnisses Kirche-Gesellschaft sehr wenig wohlwollend gegenüber, weil ihrer Ansicht nach die einzige Aufgabe der Kirche, als Parzelle der universalen menschlichen Gemein-

schaft, im Erkennen-im-Glauben der einen menschlichen Geschichte, ihrer Möglichkeit zur Erlösung und zur Sünde, an denen die Kirche selbst teilhat, liegt. (Wir wollen uns an dieser Stelle jeder theologischen Bewertung enthalten, betonen jedoch die Auswirkung dieser Richtung auf die an das klare «*extra ecclesiam nulla salus*» gewohnten Volksmassen).

Aus dem gleichen Grund weigert sich diese Richtung auch, das Autoritätsprinzip in der Kirche dem «hierokratischen» Modell gemäß zu akzeptieren, nach dem es bisher, kombiniert mit verschiedenen, ebenfalls in Frage gestellten, profanen Modellen, aufgefaßt wurde. Die ursprüngliche christliche Behauptung, derzufolge die kirchliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit eine prophetische Gemeinde bildet, über die sich der Geist ergossen hat, fordert ein Verhältnis zwischen der «Herde Christi» und den aus ihr als Hirten Ausgewählten, das es letzteren nicht gestattet, sich in Mächtige nach dem Beispiel der Welt zu verwandeln (Luk. 22, 25 f.). Denn dann entgehen sie ganz bestimmt nicht der Gefahr, zu Marionetten der Interessen der etablierten Macht zu werden und damit die prophetische und kritische Macht des Volkes Christi, die ihnen überantwortet wurde, zu kompromittieren.

In enger Verbindung damit steht das Thema des «freien Spiels» der Charismen in der Kirche. Die Theologie der «Erneuerung» entdeckt im Schoß der Kirche selbst eine «eindimensionale Reduktion» des Menschlichen und des Christlichen. Der bürokratische Apparat der kirchlichen Verwaltung neigt dazu, nur diejenigen Richtlinien der christlichen Wirklichkeit als wirkliche auszugeben, die er bereits «kodifiziert» hat und über die er eine wirkungsvolle Kontrolle ausüben kann. Andererseits scheinen die sichtbarsten Formen des etablierten christlichen Lebens – einschließlich der institutionell charismatischen – die in der westlichen bürgerlichen Gesellschaft geltenden «Respektabilitäts- und Prestige»-Richtlinien übernommen zu haben. Ein größeres Symptom dieser *Eindimensionalität* ist die schwache Gegenwart der Kirche in den von Menschen ohne anerkannten «Status» bevölkerten sozialen Randgebieten. Hinzu kommt weiter, daß der Schematismus des kirchlichen Lebens einen Mangel an Gespür für die neuen, aus dem historischen Wandel entstandenen profanen Werte mit sich bringt. Die Welt ist viel vielgestaltiger, als es die vom kirchlichen Schematismus zugelassene Vorstellung von ihr vorieht. Diese «Eindimensionalität» der Kirche ist

immer noch eng verbunden mit dem klerikalen Charakter derer, die als ihre bedeutendsten Mitglieder fungieren, und überhaupt mit dem autoritären Charakter der derzeitigen kirchlichen Institution. Das freie Spiel der Charismen, das Hand in Hand geht mit der Aufgeschlossenheit der Kirche gegenüber allen authentischen profanen Werten, ist ohne das freie Spiel einer verantwortlichen innerkirchlichen Kritik nicht möglich. Ohne sie kann die «Eindimensionalität» der Kirche und die Gefahr, daß sie, die einzig und allein der Ort der Einstimmigkeit im Glauben sein sollte, heimlich zum Vermittler einer Einförmigkeit im Dienst von ganz anderen Interessen wird, nicht überwunden werden. Auf dem Gebiet der Christologie wird darauf bestanden, daß das chalzedonische Glaubensbekenntnis bezüglich der vollkommenen Menschlichkeit und vollkommenen Göttlichkeit Christi heute zur christologischen, d. h. theoretisch-praktischen Behandlung des sozialen Prozesses führen muß. Nach Ansicht der beschriebenen Richtung bleibt die christliche Botschaft heute auf sozialem Gebiet «doketisch», wenn der Glaube an die vollkommene Menschlichkeit Christi nicht den unkonformistischen Kampf des «Volkes Christi» für alle menschlichen Werte und Rechte mit sich bringt. Und das bedeutet konkret den unaufhörlichen Kampf für die Vervollkommnung unsrer *humanitas*, die Verpflichtung, die ständig bedrohten realen – ökonomischen, kulturellen, politischen – Bedingungen für dieses unaufhörliche Wachstum des Menschen zu schaffen. Die Kirche wird akzeptieren müssen, daß das Geheimnis des Menschen und seiner Vervollkommnungsfähigkeit auch sie, die sich als «Expertin in Menschlichkeit» bezeichnet, überraschen wird. Und wenn die Kirche dazu nicht imstande ist, wird ihr Bekenntnis der vollkommenen Menschlichkeit Christi als eine «Legitimation» der Verstümmelung der neuen und unberechenbaren Möglichkeiten des Menschen erscheinen. In analoger Weise kann die göttliche Transzendenz Christi nur glaubhaft werden, wenn durch die vielfältigen untermenschlichen und rein menschlichen Bedingtheiten hindurch eine kritische Freiheitskraft entsteht, die uns glaubhaft machen kann, daß wir in Christus und wie Er aus dem «Geschlecht Gottes» sind. Das wird verlangt, wenn die beschriebene theologische Richtung fordert, daß das christologische Bekenntnis christologische *Konstruktion* der Gegenwart und Zukunft des Menschen sein soll. (Dabei wird allerdings nicht genügend klargestellt, ob sich diese christologische Konstruktion nicht immer in der dunklen *Kenose*

des Kreuzes ereignen soll, was die notwendige Bedingung für die deutliche Unterscheidung von den heute modernen futurologischen Utopien wäre.)

Bezüglich der Gotteslehre zeigt sich diese Richtung allergisch gegenüber dem Gott einer einzelnen Tradition. Sie unterstreicht, daß der Gott, der heute unserem Inneren und unserem Schicksal vorstehen kann, nicht in erster Linie der «Gott der Väter» sein kann, an den wir uns nur über Symbole wenden können, die der Vergangenheit angehören und einer Geschichte, die die «Söhne» schwerlich nicht als zweifelhaft ansehen, auch wenn sie sich sakrale Geschichte nennt. Noch stärker ist der Vorbehalt gegenüber dem «Gott des Vaterlandes» und den «nationalistischen Theismen», die der gegenseitigen Tötung unter den Menschen eine theologische Inbrunst verliehen haben. Vielleicht ist das einer der Gründe – und nicht nur der epistemologische – für das Anwachsen der negativen Theologie in der Kirche der «Erneuerung». Man sucht einen weniger benennbaren Gott, damit er nicht umsonst oder mit Namen genannt werden kann, die die Disqualifizierung anderer bedeuten. Man enthält sich der traditionellen Namen Gottes, weil man einen kritischeren Gott sucht, an den zu glauben dazu führt, daß alle Traditionen – angesichts der dichten Lagerung von Egoismen, die sie entfremden – einer «integralen Psychoanalyse» unterzogen werden. Man sucht einen neuen und «objektiv» als Gott der Befreiung und der Hoffnung der Massen erfahrbaren Gott. Einen Gott, von dem mindestens der operative Glaube der Gemeinschaft seiner Gläubigen bezeugt, daß er nicht die Evasion fördert, sondern den zähen Kampf gegen die «ewige Wiederkehr» einer *schlecht gemachten* Geschichte. Aus allen diesen Gründen neigen die Definitionen der Wirklichkeit Gottes, die sich in dieser theologischen Legitimation bezeugen lassen, deutlich dazu, Gott im Horizont der Zukunft zu erkunden. (Die andere Richtung, von der wir in der Folge sprechen werden, wird uns zeigen, was es an Ambiguität in der Ausschließlichkeit dieser Theologie der Zukunft gibt.)

Die Richtung, die wir die Legitimationstheologie der «Kirche der Bewahrung» genannt haben, ist gekennzeichnet durch eine sehr wachsame Sensibilität für die Bewahrung und Identität der «traditionellen» Substanz des Glaubens. Aber sie neigt zweifellos dazu, die Identität des Glaubens mit den kulturellen, ideologischen und praktischen Manifestationen und Verwirklichungen zu identifizieren, durch die der Glaube selbst seinen histori-

schen Weg bis zu uns zurückgelegt hat. Diese Richtung sucht, wenn auch mit den erforderlichen Retuschen, als die für die Bewahrung des Glaubens geeignetste soziale Plausibilitätsstruktur ein Modell, das dem, was üblicherweise «Christentum» (als Gesellschaftssystem) genannt wurde, so nahe wie möglich kommt. Immer noch klingt diese Sehnsucht in Ausdrücken an wie «Verteidigung der Werte des christlichen Abendlandes», wobei letzteres als eine Art entfernter Verwandter des Heiligen Römischen Reichs gesehen wird. Offensichtlich fürchtet die Legitimationsrichtung der «Kirche der Bewahrung» die Ansteckung des kanonischen – d. h. biblischen und kirchengeschichtlichen – Modells durch die modernen «nicht-christlichen» Ideologien und Anthropologien. Sie befürchtet die Verschleuderung und rasche Liquidierung des christlichen Glaubens durch den Neoliberalismus und Neomodernismus der zeitgenössischen Kultur. Und jeder, der mit unvoreingenommenen Augen zu beobachten versteht, wird einsehen, daß diese «Befürchtungen» einem soziologischen Spürsinn entwachsen, der dem der anderen theologischen Richtung zweifellos überlegen ist. Mindestens, wenn das, was es zu bewahren gilt, ein «Christentum der Massen» ist, und nicht ein «Christentum der Eliten» oder «kognitiver Minderheiten» (und letzteres wirft die Theologie der «Kirche der Bewahrung» der zuerst beschriebenen Richtung vor). Aus allen diesen Gründen ergibt sich, daß die Legitimationstheologie der «bewahrenden Kirche» darauf besteht, daß die Kirche – sogar als soziopolitische Größe – nicht das Bewußtsein ihrer Identität und Verschiedenheit gegenüber der Welt, der Geschichte und dem sozialen Prozeß verliert. Es ergibt sich weiter, daß diese Richtung dazu neigt, die innerhalb der Gesellschaft im Lauf der Geschichte erlangten kirchlichen Privilegien und ihre emphatische Anerkennung durch die öffentliche Gewalt als Garantie für die Bewahrung dessen zu betrachten, was wir als den «Lebensraum der Fortdauer und Freiheit» der Kirche inmitten einer immer funktionelleren und rationalisierteren Gesellschaft bezeichnen könnten. Sie spürt sogar, daß die Verteidigung dieser privilegierten Bereiche kirchlicher Freiheit eine Garantie für die von der totalen Verwaltung durch die moderne staatliche Technokratie immer bedrohlichere soziale Freiheit überhaupt darstellt. Und sie scheint sich die Frage nicht gestellt zu haben, ob der Beitrag der Kirche zur Verteidigung der menschlichen Freiheit eher auf dem Weg der Aufrechterhaltung exzeptioneller «grüner Zonen»

deren Nutznießer die Kirche wäre, geleistet werden kann als durch das privileglose Eintauchen in die Bedrohtheit, die alle betrifft, um so zu versuchen, sie solidarisch zu besiegen.

Hand in Hand mit dem kompakten Charakter, den diese Richtung der historischen Fortdauer der Kirche gegenüber der Gesellschaft verleiht, geht auch die klare Betonung der «hierarchischen Richtlinie und Disziplin» als der besten Garantie für den Zusammenhalt im pluralistischen Strom der modernen Welt. Man könnte sagen, daß, während diese Theologie ein scharfsinniges soziologisches Gespür zur Aufdeckung dessen besitzt, was der katholischen Kirche ihren besonderen Bestand innerhalb der pluralistischen modernen Kultur ermöglicht hat, sie gleichzeitig eine eigentümliche Schwachheit auf historisch-kritischem Gebiet zeigt, wenn es darum geht, zwischen den wirklich ursprünglichen Definitionen der Wirklichkeit und den kulturellen Stützen zu unterscheiden, die ihnen zum Ausdruck und zur Aufrechterhaltung gedient haben. Und das ist der tiefliegende Grund für die große Bedeutung, die diese Richtung der «christlichen Geschichte» im Unterschied zur *anderen Geschichte* beimißt. (Hier scheint die konkrete Gefahr für die Verwandlung der Kirche in eine «Sekte» zu liegen, hier, d. h. in dem Versuch, als soziologischer Monolith in einer menschlichen Zukunft fortzubestehen, die sich durch ein immer kritischeres Verhalten kennzeichnet, durch eine immer geringere Geneigtheit, privilegierte Traditions-Blocks zuzulassen, die ihre besonderen «Definitionen der Wirklichkeit» nicht kritisch rechtfertigen.

Auf christologischem Gebiet ist diese Richtung an der Definition eines Christus interessiert, dessen Transzendenz und Besonderheit in der Geschichte ihn aus der Nähe zu allen anderen «Propheten und Stiftern» des Menschlichen weit hinausrückt. Eines Christus also, der vor allem klares und einziges Wort Gottes ist, dessen Menschlichkeit selbstverständlich wirklich ist, aber *stellvertretend*, «instrumentum coniunctum divinitatis» in der Sprache Thomas von Aquins. Denn nur ein derartiger Christus, eindeutig definiert als privilegierter und erhobener (assumptum) Augenblick der menschlichen Geschichte, kann auch befähigt sein, den Glauben in exklusiver Form zu spezifizieren und zu verbieten, daß sich das Christ-sein in einen christlich gebleichten Humanismus verwandelt. Nur ein derart aufgefaßter Christus konnte und muß weiterhin Der sein, in dessen Namen allein «wir das Heil erlangen können» – trotz der Ambiguität der Geschichte und des sozialen Pro-

zesses, einschließlich ihres gesamten Fortschrittes. (Diese Richtung scheint jedoch dem universalen «christlichen Element» nicht gerecht zu werden, das die biblische Tradition als in der ganzen Geschichte vorhanden anerkennt und dessen unmißverständliche Sichtbarmachung sich zweifellos in Jesus von Nazareth auf unnachahmliche Weise vollzieht. Indem sie Christus von diesem christlichen Element abrückt, läuft sie Gefahr, die christliche Nachfolge» in eindimensionaler Weise zu interpretieren und anderen christischen Gestalten außerhalb der biblischen Kultur und besonders im neuen Kontext der modernen kritischen und politischen Kultur nicht gerecht zu werden.)

In der Gotteslehre sucht die theologische Legitimation der «Kirche der Bewahrung» vor allem einen *Gott, der Gott ist*, bestätigt in seiner Erhabenheit über Welt und Menschen und in seiner unbedingten Vorrangstellung über sie. Einen Gott, der sich vor allem der uneigennütigen Anschauung und der anbetenden Haltung öffnet. Und man befürchtet, daß eine zu hartnäckig auf weltlichen Aufgaben bestehende Theologie sich – abgesehen davon, daß sie deren Autonomie verletzt – leicht in eine schlechte «Theologisierung» der neuen Mythen der Menschheit verwandelt. Der Gott, der *der wahre Gott* ist, kann sich niemals zur Mißverständlichkeit einer anregenden und leichtfertigen Identifizierung mit den geplanten Errungenschaften der «zukünftigen» Stadt der Menschen hergeben. Eine Theologie, die das versucht, löst Gott, indem sie ihn plausibel und glaubhaft machen will, in Wirklichkeit im menschlichen Projekt auf. So bewacht also *Gott als Gott*, selbst noch als unbedingte und absolute Zukunft, eifersüchtig seine Transzendenz, sogar gegenüber jeder «Theologie der Zukunft», die das Eschatologische in den ausschließlichen Horizont der göttlichen Epiphanie verwandeln wollte. Denn *Gott als Gott* offenbart sich gerade nur deswegen als unbedingte Macht der Versöhnung über die menschliche Zukunft, weil er sich den Menschen der Vergangenheit schon in tief innerster Wahrheit hingeeben hat, an ihrer Menschlichkeit als Menschlichkeit des Versprechens schon gearbeitet hat, und er fährt fort, zu uns zu sprechen – *durch* die Werke, die er an und mit ihnen vollbrachte. *Gott als Gott* kann nicht aufhören, der «Gott der Väter» zu sein, weil wir sonst kein Recht hätten, ihn den Gott der Zukunft zu nennen. Auf diese Weise widersetzt sich diese theologische Richtung der leichtfertigen zeitgenössischen Entwertung der biblischen Vergangenheit und der christlichen Geschichte und

fordert nachdrücklich das «Gedächtnis der Taten Gottes» als Quelle des «Gottes der Hoffnung» zurück. (Allerdings kann diese heftige theologale Zurückforderung nicht dem Verdacht eines bestimmten «theologischen Ontologismus» entgehen, der den konstitutiv empirisch-kritischen und induktiven Charakter der Sensibilität des zeitgenössischen Menschen nicht ernst genug zu nehmen scheint. Und er scheint sich auch die Kraft einer kritischen Rekonstruktion – gerade in nicht-theologischen Begriffen – der Religionsgeschichte im allgemeinen und der biblischen im besonderen, die heute von den positiven Wissenschaften vom Menschen vorgenommen wird, nicht bewußt genug zu machen. Schließlich scheint die Frage, ob die göttliche *Transzendenz* in der Welt auf andere Weise als durch eine «objektive Vermittlung» in der Geschichte der Menschen bestehen kann, nicht in aller Schärfe und Wahrhaftigkeit gestellt zu werden. Und auch nicht die, ob der moderne Mensch sich ernsthaft für den Bericht einer «objektiven Vermittlung» interessieren kann, die sich in der Vergangenheit ereignet hat und ihn außerdem in ausgesprochen mythologischen Formen erreicht . . . Ein solches Interesse wäre nur möglich, wenn diese «objektive Vermittlung» in der gegenwärtigen Erfahrung als das befreiende und umwandelnde Mysterium einer Gemeinschaft erlebt werden könnte, die in Gott diejenige Kraft und den Sinn ihrer gegenwärtigen Umwandlung der Geschichte sieht, die letzterer authentisch neue Qualitäten verleiht.)

Am Anfang dieses Entwurfes sagte ich, daß die beiden beschriebenen theologischen Hauptströmungen eine weitreichende Pluralität von «christlichen» Definitionen der Wirklichkeit verkörpern und legitimieren. Diese bilden ein *Kontinuum*, das vom legitimen Pluralismus im Glauben bis zu irri- gen Definitionen reicht, die wirklich latente oder offensichtliche Häresien und sogar heimliche Apostasien bedeuten. Keine der beiden Tendenzen kann sich als frei von der Gefahr des «Säkularismus» betrachten, wobei letzterer als die Reduktion der ursprünglichen Daten des christlichen Glaubens durch die profanen Fortschritts- oder traditionsorientierten Ideologien verstanden wird. Paulus würde von einer Reduktion der skandalösen und kritischen Freiheit des Glaubens zugunsten der menschlichen Intuitivität bezüglich der historischen Gewißheiten oder Wahrscheinlichkeiten sprechen.

Der wahre Kern des Konflikts, aus dem die zeitgenössische Ambiguität der verschiedenen christ-

lichen Definitionen der Wirklichkeit entspringt, ist die auf seiten der Kirche plötzliche und verspätete Entdeckung der menschlichen Geschichtlichkeit und Sozialität (die Entdeckung, daß der konstitutive Charakter des Mensch-sein-in-der-Welt in der Befähigung zum Politischen, zur Solidarität, zur Umwandlung der Geschichte und seiner selbst liegt). Die Geschichtlichkeit und Sozialität der menschlichen Existenz sind bisher weder von der gläubigen Existenz noch von der Theologie her in ausreichender und überzeugender Weise verarbeitet worden. Die Erreichung der Orthodoxy und Orthopraxis einer christlichen Definition der Wirklichkeit, die diesen neuen Daten der Entschleierung des menschlichen Geheimnisses Rechnung trägt, erfordert einen langwierigen und mühsamen Versuch, der die Möglichkeit des historischen Irrtums und der Entstellung der «*intentio fidei*» nicht ausschließt.

Eins scheint uns klar zu sein: Nichts wäre zweifelhafter als der Versuch, diesen Weg in Richtung einer authentischen Orthodoxy und Orthopraxis des christlichen Lebens abzukürzen und diese durch etwas zu ersetzen, was man, mit einem gewissen bitteren Humor, als *Orthogonie* bezeichnen könnte, d. h. als die Entschlossenheit, so schnell wie möglich zu *orthogonalen*, klaren, vereinfachenden Gebilden zu gelangen. Was diese *Orthogonie* offensichtlich sucht, ist eine gewisse soziale *Füg-*

samkeit (oder Manipulierbarkeit) des Glaubens. Und diese Identifizierung der Orthodoxy und Orthopraxis mit dem, was wir *Orthogonie* genannt haben, stellt eine sehr starke Versuchung für den führenden Kern des «Volkes Gottes» dar. Bischöfe und Theologen, nicht minder als die bürokratischen Stellen des Heiligen Stuhls, bilden immer noch diesen Kern der «Führenden». Menschen, die in ihrer menschlichen Schwäche die Zeit der Geduld nur schwer ertragen. Und die deswegen, statt sich dem Volk und dem Geist zu öffnen – der allein in der Lage ist, die Kirche aus ihrer Ambiguität zu befreien – sich vielleicht vor dem Konflikt verschließen, indem sie die Vielförmigkeit des christlichen Lebens durch diese Karikatur der wahren Einheit, den *orthogonalen* Dirigismus ersetzen. Wenn das geschieht, wird es gleichgültig sein, ob dieses *orthogonale* Produkt «*bewahrend*» oder «*erneuernd*» ist. Das Volk Gottes wird in ihm nicht leben.

ILDEFONSO ALVAREZ BOLADO

geboren am 15. März 1928 in Valladolid, Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Barcelona, an der Theologischen Fakultät der Jesuiten von San Cugat del Vallés (Barcelona) sowie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Philosophie, Direktor des Instituts «Fe y Secularidad» an der Universität Madrid, Konsultor des vatikanischen Sekretariats für die Nichtgläubenden. Er veröffentlichte u. a.: *Teología de la Muerte de Dios* (1969).

Leo Laeyendecker

Die Kirche als kognitive Minderheit?

Randbemerkungen zu einer Qualifikation

Die Schriftleitung hat mich gebeten, einen Beitrag zur «Kirche als kognitiver Minderheit» beizusteuern und etwas über die Konsequenzen zu sagen, die aus einer solchen Qualifikation gezogen werden können. Man dachte dabei an den bekannten Religionssoziologen Peter Berger, der sich vor allem mit dem wissenssoziologischen Verständnis von Kirche und Religion beschäftigt hat. In eini-

gen seiner wertvollen und oft anregenden Veröffentlichungen hat er diesen Ausdruck gebraucht, um die heutige Situation der Kirchen zu skizzieren und verständlich zu machen. Er verfolgt damit die Absicht zu beschreiben und zu erklären. Als Soziologe nimmt er wahr und beschreibt er, ohne Urteile zu fällen; so sagt er. Es ist die Frage, ob das wirklich so ist. Deshalb wird es problematisch, wenn Nichtsoziologen, im vorliegenden Fall: wenn Theologen und Menschen der Kirche diese Beschreibungen samt ihrem theologischen Zusammenhang übernehmen und bei theologischen Überlegungen und/oder richtunggebenden Orientierungen als Ausgangspunkt oder Argument benutzen. An sich ist eine Annäherung von Theologen und Soziologen natürlich zu begrüßen; ihr Verhältnis zueinander ist ja etwas kühl (und die Schuld daran ist ganz sicher auf beiden Seiten zu suchen). Aber die Theologie braucht die Soziologie als empirische Wissenschaft von der Gesell-