

Beiträge

Peter Eicher

## Die verwaltete Offenbarung

Zum Verhältnis von  
Amtskirche und Erfahrung

«Seht ich schaffe Neues;  
schon sproßt es auf.  
Merkt ihr es nicht?»  
Jes 43,19.

Das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung als *entfremdet* zu bezeichnen, heißt nicht nur, innerkirchliche Zustände kritisch zu betrachten, sondern auch das Verhältnis von kirchlicher Institution zur geschichtlichen Erfahrungswelt zu problematisieren. Der Bezugspunkt solcher Entfremdungskritik liegt jedoch in einem anderen, prinzipiell für möglich gehaltenen Zustand von Vertrautheit, Solidarität und fruchtbarer Spannung zwischen kirchlicher Institution und einer je zeitgenössischen Erfahrungswelt, sei es, daß dieser Zustand einer *positiven Vermittlung* für ursprünglich gegeben, sei es, daß er für ein mögliches Ereignis einer künftigen Lebensordnung von christlichen Gemeinden gehalten wird. In diesem Sinne ist die folgende Skizze von der Unterstellung geleitet, daß die Entwicklung kirchlicher Ämter nicht *eo ipso* zur Entfremdung von Kirchenleitung und Erfahrung führen muß, auch wenn in der historischen Kontingenz die Entfremdung zum konstitutiven Merkmal einer solchen Beziehung geworden ist. Nur da jedoch, wo die Widersprüche zwischen einer zunehmend bürokratisierten Amtskirche und einer davon isolierten Erfahrungswelt möglichst umfassend zur Anschauung kommen, kann die kritische Analyse selbst zu einem Moment an der Aufhebung solcher Entfremdung werden.

Die folgenden Analysen gehen deshalb erst auf das ursprüngliche Dilemma der kirchlichen *Institutionalisierung* in ihren wesentlichen Momenten zurück (1), um dann das *theologische* Hauptproblem im neuzeitlichen Selbstverständnis des kirchlichen Amtes, wie es sich im I. Vatikanum zeigte, eigens herauszuheben (2). Dieses Problem muß jedoch in die Entwicklungsgeschichte der *neuzeitlichen Gesellschaft* zurückgestellt werden, um in seiner ganzen Ambivalenz gegenüber der neuzeitlichen Erfahrungswelt deutlich zu werden

(3). Die Schlußbetrachtung verweist auf die im Umkreis des II. Vatikanums möglich gewordenen Perspektiven, welche auf ein *neues Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung* möglicherweise vorausweisen (4).

### 1. Entfremdung als Konsequenz der Institutionalisierung von Evangelium

Die Dissoziation zwischen der sogenannten Amtskirche und einer je und je zeitgenössischen Wirklichkeitserfahrung hat ebensoviele Dimensionen, wie eine institutionalisierte Kirchenleitung Funktionen hat<sup>1</sup>. So zeigt schon der erste Blick auf diese inneren und äußeren Funktionen des kirchlichen Amtes von seinen Ursprüngen her das Ausmaß jenes tragischen Dilemmas, welches mit scheinbarer Notwendigkeit zur Spaltung von Erfahrung und Institutionalisierung führt. Den *inneren* Widersprüchen in der Entwicklung von christlichen Kirchenämtern und einer gelebten Glaubenserfahrung in der Nachfolge Jesu entsprechen dabei die *äußeren* Spannungen von kirchlicher Institution und geschichtlicher Erfahrung überhaupt.

#### 1.1 Zur institutionellen Entzweigung

Die konstitutiven Momente der *inneren* Entzweigung entspringen gerade der Notwendigkeit, die ursprüngliche Glaubenserfahrung aus der eschatologischen Erschließungssituation der Jüngerschaft Jesu Christi herauszuheben und in der Zeit der Geschichte zu bewahren. Die durch die «Amtskirche» geleistete Kontinuirung führt dabei zur Spannung von Evangelium und Lehre, Heilserfahrung und Sakramentsverwaltung, charismatischer Interaktion und hierarchischer Gemeindeordnung, einem Ethos der Freiheit und dem moralischen Gesetz, schließlich zur Spannung vom biographischen Drama der Einzelbekehrung zur Verschulung religiöser Erziehung.

1.11 In der Erschließungssituation der Verkündigung Jesu zeigt sich das verkündete Reich Gottes als anfangshaft hereinbrechende Gegenwart des Kommenden. Jesu Gleichnisrede vergegenwärtigt dieses Kommende durch die Alltagssprache und also für die alltägliche Erfahrung<sup>2</sup>; seine Machttaten lassen für den, der sich auf seine Botschaft einläßt, Reich Gottes zeichenhaft wirklich und damit erfahrbar werden<sup>3</sup>; gerade er selbst, in seinem Weg, seinem Tod und seiner Auferweckung wird für seine Gemeinde zu einer geschichtlichen Wirklichkeit, welche als erfahrbare, eschatologische Nähe Gottes verkündet, und geglaubt wird. Wenn diese Erfahrung der eschatologischen Nähe Gottes auch nicht als eine *unmittelbare* Gottes-

erfahrung mißverstanden werden darf – sie ist wie jede Erfahrung durch Tradition, Sprache und Symbolik vermittelt –, so zeigt die frühe prophetische Verkündigung der Christengemeinde diese Erfahrung doch als eine *ursprüngliche* Begegnung «im Geist», als ein so elementares Widerfahrnis, daß es nicht anders denn als ein «Sehen» des auferweckten Herrn bezeugt werden konnte.

Aber schon die Pastoralbriefe zeigen das Absterben solcher prophetischen Vergegenwärtigung und ihre Ersetzung durch eine anvertraute Glaubenslehre<sup>4</sup>, die bis zur Wiederkunft Christi zu *bewahren* ist (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,14). Indem die Gemeinde allgemeine Kriterien zur Unterscheidung von gesunder Lehre und falscher Gnosis erstellt (Tit 2), arbeitet sie gleichzeitig den religiösen Spezialisten, den moralisch qualifizierten *Lehrer* heraus, welcher für die Tradierung der ursprünglichen Botschaft verantwortlich wird und die spontane Prophetie verdrängt. Solcher Anfang kirchlicher Ämterbildung zeigt, daß gerade die Bewahrung ursprünglicher Glaubenserfahrung zur institutionalisierten Spaltung von Lehrstatus und glaubender Gemeinde führt, damit aber auch zur Verdrängung prophetischer Begabung und charismatischer Glaubenserfahrung des Einzelnen. Evangeliumserfahrung wird vermittelt durch die Befolgung kirchlicher Lehre.

1.12 Jesu Jubelruf über Zachäus, «Heute ist diesem Hause Heil widerfahren!» (Lk 19,9) kann als Zusammenfassung dessen gelten, was der eschatologische Prophet jenen von seinen Volksgenossen brachte, welche die ihn selber tragende Botschaft vom Reiche Gottes nicht verwarfen: erfahrbaren *shalom* anbrechender Endzeit, Offenbarung der Gegenwart als einer Gerichtszeit, das Novum einer Rechtfertigung der vom Heil Ausgeschlossenen, kurz: Erfahrung von Gnade und Gericht in konkreter Situation.

Wie jedoch schon die lukanische Ergänzung des synoptischen Abendmahlberichts zeigt – «tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22,19) –, verlangte gerade der Tod Jesu nach einer Vergegenwärtigung solcher Erfahrung im Ritus. Die allmähliche Herausbildung der Sakramente soll jene Differenz überwinden, welche die geschichtliche Gemeinde von der ursprünglichen Heilserfahrung trennt. Aber diese ritualisierte Überwindung trägt jene Ambivalenz an sich, die dem Kult und seinen Regeln überhaupt eignet: er bringt zugleich Vergegenwärtigung und entfremdende Routine, er vernichtet zwar die Zeit, die vom Heile trennt, aber verdinglicht zugleich die Aneignung göttlicher Nähe. Die Heilserfahrung wird sakramental vermittelt und damit gegenüber der Erfahrung ambivalent.

1.13 Jesu unbedingter Ruf in die Nachfolge und seine zeichenhafte Berufung der Zwölf konstituieren

noch kein Amt, das von der berufenen Person ablösbar und durch andere Personen besetzbar wäre<sup>5</sup>. Sein Ruf trifft die Person als Person, konstituiert Jüngerschaft und nicht Amtskirche. Aber die Tradierung der Lehre und die Verwaltung der Sakramente durch die Zeit der Geschichte hindurch führt zu festgeschriebenen Funktionen, zu deren Wahrnehmung Personen mit bestimmten Kriterien zugelassen werden: Amt und Amtsträger differenzieren sich<sup>6</sup>. Damit aber wird auch die persönliche Erfahrung und spezifische Qualität der Amtsperson von ihrer festgeschriebenen Funktion im Prinzip getrennt: die Amtsausübung geschieht nach überpersönlichen Kriterien; entscheidend wird die Rolle, nicht die einmalige Erfahrung des Amtsträgers. Diese Differenzierung garantiert nun zwar die Kontinuität von Lehre und Heilsvermittlung, aber sie droht das vermittelte Heil zu entpersönlichen, aus dem Bereich der Erfahrung abzudrängen, im Extremfall den Amtsträger zum Funktionär werden zu lassen.

1.14 Jesu Reich-Gottes-Botschaft ist zwar in der Konsequenz unbedingte ethisch, weil die Zuwendung Gottes die Umkehr der Existenz ermöglicht, aber primär bleibt für sie der Indikativ der Gnade, und das heißt die elementare Heilserfahrung, welche ein neues Ethos ermöglicht. Für die Großkirche aber entsteht die Notwendigkeit, die Zugehörigkeitskriterien zur Glaubensgemeinschaft durch allgemeine Gesetze festzulegen, welche nicht die Heilserfahrung, sondern die überprüfbare Moralität betreffen. Diese Kodifizierung aber verwandelt wiederum den Anspruch an die geschichtliche Existenz in den Imperativ einer Regelbefolgung, die im besten Fall zur Bewältigung der Freiheitsgeschichte durch feste Normierungen, im schlechtesten Fall zur legalistischen Entfremdung von dieser Freiheitsgeschichte führt.

1.15 Schließlich zeigt gerade die Differenz jesuanischer Berufungspraxis vom rabbinischen Lehrbetrieb<sup>7</sup>, daß Jesus auf Bekehrung und nicht auf Belehrung, auf die Umwendung der Biographie und nicht auf die Ausbildung von Theologie abzielte. Aber die Kontinuierung dessen, was die Urgemeinde an Jesus erfahren hatte, drängte von sich her zur Ausbildung lehrhafter Formeln, Katechismen und Glaubensregeln, schließlich zur Ausbildung eines eigenen Schulbetriebes<sup>8</sup>. Durch die Herausbildung der Kindertaufe wurde das Drama der Bekehrung erst recht in den Regelbetrieb der Erziehung und der öffentlichen Pädagogik mit ihrer Tendenz zur allgemeinen Rollenausbildung verlagert.

1.16 Die Differenz von individueller Erfahrung und institutionalisierter Religiosität ist der Preis, den das Christentum seiner eigenen Kontinuität entrichtet. «Die Religion braucht die Institutionalisierung, aber

sie leidet auch darunter» (O'Dea)<sup>9</sup>. Sie braucht das Amt zum Widerstand gegen den chaotischen Untergang durch eine je individualisierende Aneignung, sie braucht die amtliche Lehre zur Vereinfachung und Absicherung vor der Auflösung in beliebige Theorie, sie braucht die Festschreibung des Ethos zur Herausbildung klarer Verhaltensmuster und Rollenbeschreibung, sie braucht eine Koordinations- und Kontrollinstanz, aber sie arbeitet dadurch gleichzeitig am Verlust ihrer kreativen Potenz, sie frustriert dadurch gleichzeitig die schöpferische Individualität, schwächt deren Verantwortung durch eine überstarke Stabilisierung; sie bürokratisiert in ihrer amtlichen Verwaltung das Heil, entfremdet den Glaubenden von seinen je eigenen Bedürfnissen und verdinglicht damit seine Religiosität, sie ersetzt das lebendige Drama des Glaubens durch die ewige Wiederkehr gleicher Rollen.

### 1.2 Zur äußeren Ambivalenz der Institutionalisierung

Der hier möglichst pointiert herausgehobenen inneren Ambiguität entspricht die Ambivalenz der äußeren Funktionen von «Amtskirche». So verlangt die Aufgabe der *Missionierung* die ständige Übersetzung aus der partikularen Erschließungssituation christlichen Glaubens in die universalen Konzepte einer Weltkirche: die Situationsenthabenheit der kirchlichen Amtssprache ist die fatale Konsequenz der Notwendigkeit, «für alle» sprechen zu müssen. Die innere Universalität der Botschaft zwingt dabei gleichzeitig zur äußeren Auseinandersetzung mit den je konkreten *Machtverhältnissen* und führt durch eine sublimale taktische Anpassung dabei fatalerweise gleichzeitig zur Machtentfaltung nach dem Muster der staatlichen und gesellschaftlichen Kontrahenten.

Da die kirchlichen Herrschaftsstrukturen dabei gleichzeitig religiös legitimiert werden, verliert die «Amtskirche» ihre Flexibilität, bleibt in ständig vor-modernen Strukturen verfaßt und entspricht damit in ihrer Amtsstruktur nicht mehr der Autoritätserfahrung der jeweiligen Zeit, sondern der jeweiligen Vergangenheit. Diese Ungleichzeitigkeit der Herrschaftsformen führt leicht auch zur Ungleichzeitigkeit kirchlicher *Apologetik*, welche Irrtümer zu widerlegen pflegt, denen nicht mehr die Erfahrung der Zeitgenossen, sondern nurmehr Kenntnisse von Historikern entsprechen. Die Amtskirche droht damit *kulturell ungleichzeitig* zu werden und sich der zeitgenössischen Erfahrung im ganzen zu entfremden.

### 1.3 Nicht nur ein Sprachproblem

Der Ausdruck «Erfahrung» bezieht sich immer auf eine konkrete Situation, er braucht als Subjekt das un-

verwechselbare Individuum und meint stets ein Novum gegenüber einer vorausgehenden Interpretation: das Amt dagegen ist *per definitionem* situationsenthaben strukturiert, es braucht als Subjekt nicht den Charakterkopf, sondern den ausgebildeten und anpassungsfähigen Vermittler des Allgemeinen; Ämter schaffen nicht von sich her ein Novum, sondern verwalten das Kontinuierliche. Schon die aufgezeigte konstitutive Differenz zwischen der ursprünglichen Erschließungssituation christlicher Botschaft und der Notwendigkeit ihrer Veralltäglichsung durch Institutionalisierung zeigt, wie kurzschlüssig die gängige Fragestellung von Theologen und Lehramtsträgern gefaßt ist, wenn sie angesichts dieser Entfremdung nur die *eine* Frage artikulieren, nämlich: «Warum kommt die kirchliche Lehre «unten» nicht mehr an? Wie müssen wir sprechen, damit uns die Menschen heute verstehen?»

Die Dimensionen der Entzweiung von Amt und Erfahrung zeigen, daß es hier nicht nur um ein Problem der Sprache, sondern um das Problem institutionellen «Seins» von Religion überhaupt geht. Dieses Problem muß im folgenden auf jenen neuralgischen Punkt hin analysiert werden, welcher das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrungswelt in der Neuzeit charakterisiert und die Frage stellen läßt, ob die Entfremdung der Autorität des Lehramtes von der Autorität der Erfahrung<sup>10</sup> nicht zum Wesen der neuzeitlichen Katholizität geworden ist.

## 2. Offenbarungserfahrung und kirchliche Autorität

Wie im Brennpunkt einer Sammellinse kommen in der Glaubenskonstitution des I. Vatikanums die neuzeitlichen Dichotomien von Glaubenserfahrung und Lehramt zum Vorschein. Denn gegen die Erfahrung autonomer Rationalität und gegen die Selbstbestimmung revolutionärer Praxis setzt dieses Konzil die unbedingte Autorität des sich selbst offenbarenden Gottes, welche durch «die unfehlbare Autorität»<sup>11</sup> des Lehramtes gültig ausgelegt wird. Hatte die Neuzeit die wissenschaftlich ausweisbare *Allgemeingültigkeit* zum Kriterium legitimer Erfahrungserkenntnis und die Qualität der *Freiheit* zum Kriterium legitimer Herrschaft gemacht, so unterwarf das I. Vatikanum diese Kriteriologien aller gültigen Erfahrungen noch einmal der Autorität des Lehramtes. Dieses aber – und hier liegt der entscheidende Punkt – sicherte nun die Gewißheit der Glaubensaussagen nicht mehr wie das Tridentinum durch die *Wahrheit des Evangeliums*, sondern durch die *Autorität* des offenbarenden Gottes<sup>12</sup>. Glauben heißt jetzt, das von Gott Geoffenbarte «für

wahr halten, und zwar nicht wegen der den Dingen innerlichen Wahrheit, die wir durch das natürliche Licht der Vernunft erkennen, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes»<sup>13</sup>. In dieser Bestimmung liegen zumindest zwei Probleme, die einerseits das Verhältnis von Offenbarung und Glaubenserfahrung, andererseits die Relation von Lehramt und Erfahrung überhaupt betreffen.

### 2.1 Von der Offenbarung als Geschehen zum geoffenbarten Dogma

Es besteht kein Zweifel, daß für die biblische und patristische Tradition (die auch noch im Glaubensverständnis des Tridentinums nachwirkte<sup>14</sup>), Offenbarung als ein *gegenwärtiges Geschehen* im praktischen Glauben erfahren und theoretisch reflektiert wurde<sup>15</sup>. Die gegen die arabische Aufklärung vorgenommene Differenzierung von geoffenbarten Glaubensartikeln, die nur Gott evident sind, und dem durch theologische Reflexion erschließbaren Erfahrungsbereich dessen, was *durch* die Glaubensartikel offenbar wird (*revelabile*), hat bei Thomas von Aquin<sup>16</sup> erstmals zu jener schließlich fatalen Trennung geführt, welche Offenbarung nicht mehr als im Glauben sich gegenwärtig zutragendes, sondern als prinzipiell abgeschlossenes und nurnmehr durch das Lehramt auszulegendes Ereignis führte.

Die gegen die Reformation erstellte theologische Kriteriologie des rechten Glaubens (Cano, Bellarmin, Suarez usw.) verschärfte das Problem, weil jetzt universale Regeln fixiert wurden, um den Glaubenskonsens als Wahrheitskriterium zu sichern. Denn damit wurde der *Glaubenssinn* als individuelles und kollektives Wahrnehmungsorgan des Offenbarungsgeschehens<sup>17</sup> einer *rational-theologisch* aussagbaren Kriteriologie unterstellt. Das Bekenntnis wird dem theologisch artikulierten Dogma unterworfen, das Zeugnis der Schrift wird zum Beweisstück offizieller Lehre, das Wort Gottes droht unter das Dogma zu fallen<sup>18</sup>. Sehr deutlich zeigt sich dies jedoch erst in der Verschärfung dieser Tendenz, welche in der Apologetik gegen die neuzeitliche Aufklärung zum Durchbruch kam und vom I. Vatikanum auf den lehramtlichen Begriff gebracht wurde. Jetzt erscheint das Dogma nicht mehr nur als theologischer Regulator kirchlicher Glaubenssprache, sondern jetzt gilt das theologisch formulierte *Dogma selbst als geoffenbart* («divinitus revelatum dogma»)<sup>19</sup>. Offenbarung ist damit endgültig zur Lehre geworden; sie qualifiziert nicht mehr die Glaubenserfahrung selbst, sondern bezeichnet nurnmehr deren letzten Legitimationsgrund.

### 2.2 Übernatürliche Legitimation gegen neuzeitliche Erfahrungswelt

Nicht weniger bedeutsam zeigt sich jedoch auch die Glaubensbestimmung des I. Vatikanums im Hinblick auf das Verhältnis von Lehramt und Erfahrung überhaupt. Denn wo die Autorität des offenbarenden Gottes zum formalen Glaubenskriterium geworden ist, muß diese unfehlbare göttliche Autorität auch geschichtlich vermittelt sein durch eine kirchliche Lehrautorität. Diese aber kann, nach einem Wort aus der offiziellen Auslegung von Erzbischof Gasser «nicht bewiesen werden außer durch die lehrende Kirche»<sup>20</sup>. Dies aber heißt, daß sich die lehrende Kirche in einem autoritären Zirkel *mit* ihrer eigenen unfehlbaren Autorität *durch* die unfehlbare Autorität Gottes legitimiert. Zwar bleibt ihre Autorität eine von Gott mitgeteilte, aber daß sie, wie Gasser sich ausdrückte, «aus der Offenbarung des Willens Christi deduziert» werden kann<sup>21</sup> und damit für den Gläubigen «eo ipso offenbart»<sup>22</sup> sei, gilt doch nur vermittels der unfehlbaren Auslegungsautorität, welche das Lehramt unter der Assistenz des Heiligen Geistes ausübt.

Hat die Selbstbegründung des Lehramtes einmal diese letzte formale Aufgipfelung erreicht und sagt sich die Kirche in ihrer Struktur selbst als geoffenbart aus, so stellt sich in aller Schärfe noch einmal das Problem von Autorität und Erfahrung: Der durch Wissenschaft geklärten Erfahrung der Neuzeit, der durch Dichtung ans Tageslicht gehobenen Leiderfahrung des Alltags und der unartikulierten Lebenserfahrung der namenlosen Vielen, denen das Verhältnis zu Gott lautlos abhanden gekommen ist, wird nicht mehr die Autorität gelebter Glaubenserfahrung bezeugt, sondern letztlich der steile Anspruch einer *schlechthin unerfahrbaren* und formalen Autorität entgegengestellt. Die Konfrontation findet nicht mehr auf gleicher Ebene statt, der Welterfahrung wird nicht Glaubenserfahrung, sondern übernatürliche Legitimierung entgegengesetzt. Der Kampf des Glaubensdramas kann gar nicht entbrennen, denn er ist immer schon gelöst, immer schon entschieden durch die Autorität des Lehramtes als «einer Art Superkriterium» (W. Kasper)<sup>23</sup>, welches von einer präsupponierten Harmonie zwischen wissenschaftlichem Ergebnis, Alltagserfahrung und Lehramtsentscheidung ausgeht und sich damit der Dialektik von Erfahrung überhaupt entzieht. Dadurch wird nicht nur die wissenschaftlich artikuliert Welterfahrung ihrer kritischen Valenz für die religiöse Erfahrung entleert, es wird auch die Glaubenserfahrung der Laien ihrer eigenständigen Funktion beraubt. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Glaubenssinnes, der in allen Christen wohnt, wird zum toten Spiegel dessen, was

autoritativ gesichert zu glauben ist und damit zur rein passiven Unfehlbarkeit.

Hier wird die Gefahr greifbar, welche durch den Titel angezeigt ist: Offenbarung droht nurmehr verwaltet zu werden, und zwar durch eine kirchliche Administration, welche sich aus der Erfahrungs- und Freiheitsgeschichte dieser Zeit davonstahl, um sich zurückzuziehen in die formale Legitimität einer übernatürlich verbürgten Autorität. Bevor jene Momente genannt werden, welche im Umkreis des II. Vatikanums zur Erschütterung solcher Administration des Heils geführt haben, muß die Charakteristik einer autoritativ verwalteten Religion in ihrer Stellung zur modernen Gesellschaft selbst noch präziser gefaßt werden.

### 3. Die Ambiguität von verwalteter Religion in einer ausdifferenzierten Gesellschaft

Der Theologe ist ständig versucht, die innere Ausdifferenzierung kirchlicher Ämter und deren zunehmende Selbstlegitimierung direkt und unmittelbar mit biblischen Entwürfen und theologischen Ideen zu konfrontieren. Indem er dabei die gesellschaftliche Bedingtheit in der Entwicklung solcher Amtsstrukturen auf den Willen von kirchlichen Machträgern reduziert, übersieht er die Macht der Gesetze gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse und kommt so nurmehr zum moralischen Appell an die Amtsträger oder zu utopischer Programmatik<sup>24</sup>. Der Zugriff der Religionssoziologie seit Max Weber<sup>25</sup> zeigt dagegen – heute besonders in ihrer sozialphilosophischen Form bei Thomas Luckmann<sup>26</sup> und in ihrer systemtheoretischen Auswertung bei Niklas Luhmann<sup>27</sup> – die innere *Kongruenz* und *Differenz* von Kirchenstrukturen und Erfahrungswelt in der Entwicklung der modernen Gesellschaft. Unter Berücksichtigung dieser Funktionsanalysen ergibt sich ein differenzierteres Bild der neuzeitlichen Entzweiung von Amtskirche und Erfahrungswelt.

#### 3.1 Die Isolation der *«societas perfecta»* von der ausdifferenzierten Gesellschaft

Das moderne lehramtliche Offenbarungskonzept und die dadurch bedingte Abtrennung von der neuzeitlichen Erfahrungsstruktur stellt eine Reaktion auf jene Segmentierung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft dar, welche das Entstehen der bürgerlichen Welt im revolutionären Übergang aus der Feudalordnung überhaupt kennzeichnet. Die primäre Differenzierung von Staat und Gesellschaft führte als Folge der Industrialisierung und der damit verbundenen Trennung von Kapital und Arbeit zur sekundären Ausdifferen-

zierung aller gesellschaftlichen Subsysteme wie Familie, Kirchen, Bildungsstätten usw. innerhalb der losen Kohärenz der Gesamtgesellschaft.

Die Kirchen hörten damit nicht nur auf, ein die Gesellschaft im ganzen strukturierendes *corpus christianum* zu sein, sie sehen sich nun plötzlich auch einer Vielzahl von relativ autonomen Institutionsbereichen gegenüber, welche sich nicht mehr sakral legitimieren, sondern ihren Sinn in ihrem eigenen Funktionskreis finden. Damit aber verlieren die kirchlichen Institutionen die gesellschaftliche Basis ihrer eigenen Struktur und ihrer Lehrart. Die Kirche wird nun selbst eine nurmehr für Religion spezialisierte Institution und damit strukturell isoliert von den untereinander relativ unabhängigen Erfahrungs- und Normierungskreisen gesellschaftlicher Wirklichkeit. Dies aber heißt für das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung, daß die religiöse Normierung und Lehre prinzipiell nicht mehr den ganzen Erfahrungsbereich des Individuums in der Gesellschaft zu beanspruchen vermag, sondern nurmehr dessen religiösen Sektor.

In der Situation der ausdifferenzierten Gesellschaft hatte die Kirche zu wählen: entweder beansprucht sie nach wie vor den ganzen Menschen in seinem ganzen Erfahrungsbereich und entzieht ihn damit prinzipiell der modernen Gesellschaft – oder aber sie akzeptiert das privatisierte und autonome Individuum als einen selbständigen Verantwortungsträger in selbständigen Verantwortungsbereichen und kann sich dementsprechend nurmehr als einen Träger eines freien Angebotes an einen freien Weltbürger verstehen.

Die Kirche des I. Vatikanums hat mit allen Konsequenzen die Gegenstellung zur modernen Gesellschaft und damit die Isolierung von der geschichtlichen Erfahrung der Neuzeit gewählt. Dies jedoch – und das ist entscheidend für den modernen Katholizismus – nicht nur im unbeirrbaren Festhalten an der traditionellen Lehre, sondern gerade auch im Festhalten einer historisch erledigten Form von Feudalismus und souveränem Absolutismus. Denn gerade gegenüber der Ausdifferenzierung der modernen Welt in die Ebenen von informellen Gruppen, Organisationseinheiten, gesellschaftlicher Formation und Staat, begann sich die katholische Kirche als eine *«societas perfecta»*, als einen geistigen Kirchenstaat, zu definieren, ja ihre organisatorische Struktur als das *corpus Christi mysticum* auszusagen<sup>28</sup>. Eine zentralistische Straffung ohnegleichen mußte dabei jenen Verlust an Wirkungskraft und Plausibilität wettmachen, welcher durch die gesellschaftliche Kontextänderung gegeben war: in einer Gesellschaft, die sich nicht mehr ständisch, sondern funktional verhielt, konnte eine hierarchische Korporationsverfassung nur überleben, wenn sie sich aufs äußerste

straff organisierte, gleich einer Armee in feindlichem Gebiet.

### 3.2. Entlastung und Isolation

So schroff die Selbstbehauptung der katholischen Kirche wie ein ungeheurer erratischer Block in die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft hineinragt, so wenig darf die Konsequenz dieser Sonderstellung doch undialektisch begriffen werden. Denn einerseits *intensiviert* nun gerade diese Differenz zur Moderne, diese völlige Nichtangepaßtheit, die *Erfahrung göttlicher Macht* in dem allen Zeitverhältnissen widerstehenden Kult und Dogma, andererseits *immunisiert* sich gerade dadurch das religiöse Individuum von der konsequenten Durchdringung aller Erfahrungsbereiche mit dem religiösen Gehalt und umgekehrt. Dem *stabilen Rollenverhalten* von Amtsträgern und Gläubigen steht so ein immenser *Erfahrungsverlust* entgegen; der *Entlastung* vor dem für die zeitgenössische Religiosität charakteristischen Entscheidungszwang entspricht der Verlust an religiöser *Verantwortung*. Der aufs äußerste *rationalisierten* Form religiöser Herrschaftsausübung entspricht die *Formalisierung* der religiösen Praxis, welche nicht eigentlich in religiösem *Leben*, sondern in rechtgläubigem *Funktionieren* ihre Beruhigung findet.

Ebenso ambivalent wirkt das durch solche Katholizität ermöglichte Verhältnis zur *Tradition*: einerseits ermöglicht die festgeschriebene Lehrvermittlung den fruchtbaren Zusammenprall tradiertener Erfahrung mit neuer Erfahrung, andererseits sperrt die dogmatisierte Tradition, weil sie als Lehrgut und nicht mehr als lebendiger Prozeß geschichtlicher Geistwirkung verstanden wurde, von der schöpferischen Zukunftsgestaltung ab: «Die Vergangenheit ist unsere Zukunft» – prägnanter als in diesem Programmsatz Bischof Lefèbres<sup>29</sup> kann die Absperrung religiöser Tradition vor neuer Erfahrung nicht charakterisiert werden.

Ähnlich ambivalent bleibt auch das Verhältnis von amtskirchlich verfügbarem *Dogma* und der *geschichtlichen Erfahrung* der Zeitgenossen. Denn einerseits kann das Wort von Robert Musil gelten: «Grundsätze, Richtlinien, Vorbilder, Beschränktheiten sind Kraftakkumulatoren»<sup>30</sup>, die zur geschichtlichen Erfahrung drängen, andererseits können gerade diese dogmatischen «Kraftakkumulatoren» in ihrem positivistischen Gegensatz zur geschichtlichen Erfahrung diese selber niederhalten und unterdrücken.

Die Voraussetzungen einer unter verwaltungstechnischer Hinsicht optimal effizienten und rationalen Religionsvermittlung sind in der modernen Gesellschaftsentwicklung zerfallen. Es war wohl nicht zuletzt gerade die Starrheit und Härte der vatikanischen

Konzeption, welche diese, auch aus einer innerkirchlichen Bewegung heraus, im Umkreis des II. Vatikanums wenn auch nicht zerbrechen, so doch brüchig werden ließ. Theologisch gesehen läßt sich dieser Aufbruch allerdings auch tiefer interpretieren als ein neuer Durchbruch jenes Geistes, der Zeugnis gibt von einem lebendigen Gott der Geschichte.

### 4. Zur Versöhnung von Offenbarung und geschichtlicher Erfahrung

Es wäre ein gründliches Mißverständnis der neuzeitlichen Situation, wollte man die Entzweiung von Religion und Erfahrungswelt allein als Schuld amtskirchlicher Selbstbehauptung interpretieren. Denn gerade die Entwicklung der neueren Theologie auch im evangelischen Raum zeigt, daß diese Entfremdung nicht nur ein Spezialproblem von Amtsträgern, sondern eine Folge der zunehmenden Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche, der technischen Verdinglichung und Verfügbarkeit der Natur und der «totalen Verwaltung» aller Lebensbezüge darstellt<sup>31</sup>. Die konstitutive Scheu der katholischen Amtskirche vor neuen Erfahrungen stellt nur ein Segment der gesamtgesellschaftlichen Entfremdung von Institutionalität und privatisiertem Erfahrungsraum, von Traditionsvermittlung und Zukunftsgestaltung, von Mythos und Wissenschaft, Religion und technischer Lebenswelt dar. Dies hindert nicht, daß die theologische Reflexion, wenn sie nur selber sich nicht vor aller Erfahrung immunisiert, ihren Beitrag zur Versöhnung solcher Entfremdung zu leisten hat.

#### 4.1 Ein neuer Aufbruch in der Theologie?

In unübersehbarer Entsprechung zur neuzeitlichen Absperrung des Lehramtes vor der wissenschaftlich artikulierten Lebenserfahrung der Neuzeit hat sich der Hauptstrom der neuzeitlichen Theologie in offenem oder verstecktem Positivismus gegen die gewaltige Flut neu erschlossener Erfahrungen in den psychologischen und soziologischen, historischen und naturwissenschaftlichen, erkenntnistheoretischen und religionswissenschaftlichen Erkenntnisbereichen (um nur die wichtigsten zu nennen) gestemmt. Das Fazit dieser Absperrung vor einer Theologie, welche die empirische Erfahrung in wissenschaftlicher Vermittlung konstitutiv in ihre Reflexion einbezieht, heißt: «Wir können nur an Gott glauben trotz der Erfahrung» (R. Bultmann)<sup>32</sup>.

Die Basis einer solchen Immunisierung vor der Erfahrungswelt verschiebt sich zwar je nach dem theoretischen und kirchenpolitischen Standort der jeweiligen

Theologie, geht aber regelmäßig auf ein Positivum zurück, welches scheinbar aller Kritik von der Erfahrungswelt her enthoben ist<sup>33</sup>. Liegt für *Karl Barth* dieses aller Erfahrung entrückte Positivum in der ewigen Erwählungstat, welche als Übergeschichte in Jesus Christus Geschichte wird, ohne je empirisch vorfindlich zu sein, so liegt es für Rudolf Bultmann in dem nur paradoxaliter die Geschichte berührenden ewigen Wort der Versöhnung, welches schlechthin nicht objektivierbar und also absolut unerfahrbar bleibt. Alles Anschaubare und Vorfindliche wird zum Hinweis ohne eigene religiöse Substanz, zum Symbol ohne Repräsentationskraft, zum Zeichen ohne Zeichenhaftigkeit.

Strukturell ähnlich darf in *Jürgen Moltmanns* Theologie der Hoffnung die Geschichte nurmehr als das Nichtgegenwärtigsein eines apokalyptisch-zukünftig gefaßten Heils begriffen werden. In der katholischen Theologie wird zwar prinzipiell die Erfahrungswelt als mögliches *Analogon* zur göttlichen Wirklichkeit gelten gelassen, aber nichtsdestoweniger wurde die *historische* Erfahrungswelt in der phänomenologischen Ästhetik *Hans Urs von Balthasars* nicht weniger ausgeklammert, als die *soziale, psychologische und politische* Lebenswelt in der transzendentalen Theologie *Karl Rahners*<sup>34</sup>. Durch den Rückgang in die streng unanschauliche Transzendentalität des unendlichen Geheimnisses schirmt sich diese Theologie auf ihre Weise von der realen Durcharbeitung der empirischen Erfahrungsbereiche ab.

Es ist das Verdienst einer Hermeneutik, welche den biblischen Text wiederum als Ausdruck geschichtlicher Gotteserfahrung und Offenbarung als lebendige Begegnung in der Konkretion der Erfahrungswelt sehen lernte, diesen Abgrund von Entfremdung wenigstens im Programm einer möglichen Versöhnung von Offenbarung und Geschichte als überwindbar zu denken. Für die evangelische Theologie steht hier das Werk *Wolfhart Pannenberg*s, welches die geschichtliche Erfahrung in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zu begreifen sucht, für die katholische Theologie das Werk *Walter Kaspers*. Kasper suchte ansatzweise zu zeigen, daß nur im Durchgang durch die bestimmte Negation (Hegel), welche die Unwahrheit eines bisherigen Wissens durch seine ständig weiteren Bestimmungen aufdeckt, die *Erfahrung* gegenüber den vorgefaßten Theorien und Glaubensentwürfen überhaupt zur Geltung kommen kann<sup>35</sup>: die «unerträgliche Diskrepanz von Glaube und Erfahrung»<sup>36</sup> kommt nur zur Versöhnung, wenn die *Kontinuität* der Tradition durch solche *Diskontinuität* hindurch gewahrt und lebendig erhalten wird. «Deshalb müßten wir in der Theologie nicht bloß aus der inneren Systematik unse-

rer dogmatischen oder biblischen Formeln und Begriffe, sondern vielmehr von der konkreten Erfahrungswirklichkeit her denken.»<sup>37</sup>

#### 4.2 Der Kompromiß des II. Vatikanums

An zwei entscheidenden Punkten haben die Umbrüche der letzten Konzilsdiskussion das Verhältnis von kirchlicher Lehre und Erfahrungswirklichkeit auf eine neue Ebene gehoben: einerseits durch die neue Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Geschichte, andererseits durch das Konzept einer permanenten Kirchenreform und durch die neue Wertung der prophetischen Erfahrung der Laien.

4.21 Trotz der anfänglichen Versuche römischer Schultheologie, das Offenbarungsdekret durch und durch im Sinne einer reinen lehramtlichen Verwaltung von Offenbarung zu konzipieren, brach sich im Verlaufe des Konzils eine vom Sekretariat für die Einheit der Christen eingebrachte Wort-Theologie und eine – allerdings noch recht material gefaßte – heilsgeschichtliche Konzeption von Offenbarung Bahn: «Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke...» (Dei Verbum, 2). Zur Frage, was solche Werke sein können und ob damit nur punktuell Wunder gemeint seien, stellte die theologische Kommission fest: «Die «Werke» bezeichnen im Text nicht nur Wunder, sondern alle Heilsergebnisse»<sup>38</sup>, und das heißt «Gottes Handeln in geschichtlicher Bedingtheit, das Eingehen der Offenbarung in die Geschichte selbst» (G. Blum)<sup>39</sup>. Daraus aber ergibt sich nicht nur die Konsequenz, daß der Text der Schrift – unter positiver Aufnahme historisch-kritischer Forschung – daraufhin zu befragen ist, welcher *Geschichte* er Ausdruck gibt, sondern auch, daß die jetzt nicht mehr partikular gefaßte Geschichte selbst offenbarende Qualität wiederum zugesprochen erhält. Für die Theologie und die lehramtliche Verkündigung aber heißt dies, daß sie neu nach dem Sinn von Geschichte und damit nach der geschichtlich erfahrenen Wirklichkeit zu fragen haben, um Offenbarung von ihrem eigentlichen Ort her zu thematisieren.

4.22 Es mag, angesichts der permanenten Betonung des *hierarchisch* verfaßten Volkes Gottes und der *Wesens*verschiedenheit von Klerus und Laien (Lumen gentium, 10) auf dem II. Vatikanum, übertrieben erscheinen, vom Konzept einer permanenten Kirchenreform und demgemäß einer neuen Offenheit gegenüber der zeitgenössischen Erfahrungswelt zu sprechen.

Aber es gehört wohl gerade schon zum Einbruch der neuzeitlich-pluralistischen Erfahrungsstruktur in die kirchliche Lehrweise, daß das Konzil neben dem sehr starren Festhalten an traditionellen Konzepten auch solche Akzente gesetzt hat: die Kirche weiß sich gerade als heilige Kirche «stets der Reinigung bedürftig; immerfort geht sie den Weg der Buße und Erneuerung» (Lumen gentium, 8).

Diese *renovatio continua* hat ansatzweise auch zu einer neuen Perspektive für die Einbeziehung der Laienerfahrung in den kirchlichen Glauben geführt, insofern diese nun – hier greift das Konzil erstaunlicherweise auf die reformatorische Ämterlehre zurück – am Priesteramt, Prophetenamt und Königsamt Christi Anteil erhalten (De apostolatu laicorum, 9–14). Allerdings bleibt dieser Anteil praktisch ein noch völlig passiver, was die eigentlich kirchliche Bevollmächtigung durch Weihe- und Jurisdiktionsgewalt betrifft.

Dafür aber wird der Laie umso intensiver für die Durcharbeitung aller profanen Bereiche mit dem Sauerkeit christlicher Existenz verantwortlich gemacht. Hier öffnet sich jedoch schon wieder das Dilemma, weil damit die Amtskirche sich indirekt selbst aus der Weltverantwortung und der Durcharbeitung der zeitgenössischen Erfahrungswelt herausnimmt und diese dem Laien überläßt, einem bloßen «Weltlaien», der seine Glaubenserfahrung und seine Kompetenz (noch) nicht in die kirchliche Lehrbildung einbringen darf.

Der Kompromißcharakter der Konzilstexte führt damit nicht weniger als der neue Aufbruch der Theologie zur Aufgabe einer neuen Reflexion auf das Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung. Vielleicht, daß der wahrhaft geschichtsmächtige Charakter der von den Christen bezeugten Offenbarungsgeschichte auch hier ein Neues schafft, das schon aufbricht, obwohl wir es noch kaum bemerken.

<sup>1</sup> Zum Verhalten kirchlicher Amtsträger gegenüber der zeitgenössischen Erfahrungswelt gibt es noch keine soziologischen Mikroanalysen. Zu den Grundproblemen der soziologischen Analytik von religiösen Erfahrungen und zum Problem kirchlicher Institutionalisierung von Glaubenserfahrung allgemein, vgl. zur Einführung: F. Fürstenberg (Hg.), *Religionssoziologie* (Neuwied/Berlin 21970); F. Haarsma/W. Kasper/F.X. Kaufmann, *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen* (Freiburg/Basel/Wien 1970), zit.: Haarsma; J. Wössner, *Religion im Umbruch* (Stuttgart 1972); F.X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht* (Freiburg/Basel/Wien 1973); G. Milanese, *Soziologia della Religione* (Turin 1973) = *Religionssoziologie* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976).

<sup>2</sup> Vgl. P. Eicher, *Solidarischer Glaube* (Düsseldorf 1975) 39–49; ders., *Gott-Sagen: Kat. Blätter* 101 (1976) 717–731.

<sup>3</sup> Vgl. bes. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten* (Basel/Freiburg/Wien 1970).

<sup>4</sup> Vgl. G. Lohfink, *Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen: ThQ* 157 (1977) 93–106.

<sup>5</sup> Vgl. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (Berlin 1968) 68ff.

<sup>6</sup> Vgl. J. Neumann, *Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt: Priester und Laien im Dienst der Kirche: F. Klostermann* (Hg.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen* (Düsseldorf 1977) 95–128.

<sup>7</sup> Hengel, aaO. 46–93.

<sup>8</sup> Vgl. W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (Berlin 1963).

<sup>9</sup> Th. F. O'Dea, *Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion: Social Compass* 7 (1960) 61–67, 62 = *Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion: Fürstenberg*, aaO. 231–238, 232.

<sup>10</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen* (Freiburg/Basel/Wien 1977), 20–56.

<sup>11</sup> So Erzbischof Gasser in der offiz. Exposit. von *Dei Filius*: Mansi 52, 1204 B.

<sup>12</sup> Vgl. P. Eicher, *Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977) Studie I.

<sup>13</sup> DS 3008.

<sup>14</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*: K. Rahner, J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg/Basel/Wien 1965) 25–69.

<sup>15</sup> Vgl. Eicher, *Offenbarung*, Einleitung (aaO.).

<sup>16</sup> Vgl. bes. E. Gilson, *Le thomisme* (Paris 1965) 16 ff.

<sup>17</sup> Vgl. M. Seckler, *Glaubenssinn: LThK IV* (Freiburg 21960) 945–948.

<sup>18</sup> Vgl. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965).

<sup>19</sup> DS 3073.

<sup>20</sup> Mansi, 1207 A.

<sup>21</sup> Mansi, 1214 B.

<sup>22</sup> Mansi, 1226 A.

<sup>23</sup> W. Kasper, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*: Haarsma, 37–96, 50.

<sup>24</sup> So ohne jede Berücksichtigung der soziologischen und kirchenrechtlichen Diskussion G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg/Basel/Wien 1969).

<sup>25</sup> Zur neueren Diskussion vgl. C. Seyfarth/W.M. Sprondel (Hg.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (Frankfurt 1973).

<sup>26</sup> Vgl. bes. Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg 1963), bes. 53–77.

<sup>27</sup> N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt 1977).

<sup>28</sup> Vgl. K. Walf, *Die katholische Kirche – eine «societas perfecta»? : ThQ* 157 (1977) 107–118.

<sup>29</sup> Zit.: *Frankfurter Rundschau* vom 30.6.77, Nr. 148, S. 3.

<sup>30</sup> R. Musil, *Der deutsche Mensch als Symbol* (Hamburg 1967) 33.

<sup>31</sup> Vgl. bes. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied/Berlin 1970).

<sup>32</sup> R. Bultmann: *Jesus Christus und die Mythologie* (Hamburg 1964) 99.

<sup>33</sup> Zur ausführlichen Entfaltung, vgl. Eicher, *Offenbarung*; knapp zusammengefaßt auch ders., *Das Offenbarungsgedenken in seiner katechetischen Konsequenz: Kat. Blätter* 101 (1976) 289–305.

<sup>34</sup> Zur Differenzierung vgl. P. Eicher, *Die anthropologische Wende* (Freiburg i. Uechtland 1970).

<sup>35</sup> Vgl. Kasper: Haarsma, 89–96; vgl. Schillebeeckx, aaO.

<sup>36</sup> W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) 127.

<sup>37</sup> AaO. 143.

<sup>38</sup> Unveröffentl. Modi, 5.

<sup>39</sup> G. Blum, *Offenbarung und Überlieferung* (Göttingen 1971) 30.

## PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studium der Philosophie in Freiburg; 1969 Promotion zum Dr.phil. Studium der Theologie in Tübingen; 1976 Promotion zum Dr. theol. O. Prof. für systematische Theologie an der Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet, 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: *Die anthropologische Wende*. Karl Rahners Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Freiburg/Schweiz 1970); *Solidarischer Glaube*. Schritte auf dem Weg der Freiheit (Düsseldorf 1975); *Offenbarungs-Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977). Anschrift: Zur Kettenschmiede 30, D-4791 Elsen, Kr. Paderborn.