

¹⁴ Vgl. E. Schillebeeckx, *The Understanding of Faith* (New York 1974).

¹⁵ Vgl. meinen Beitrag «Interpreting Patriarchal Traditions: L. Russel (Hg.), *The Liberating Word. A Guide to Nonsexist Interpretations of the Bible* (Philadelphia 1976) 39–61.

¹⁶ N.R. Goldenberg, *Freud, the Fathers and the Jewish Christian Traditions: Psychocultural Review*; R.R. Ruether, *New Woman New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York 1975).

¹⁷ Feministische Theologen suchen deshalb die liturgische Sprache zu korrigieren und neue Symbole und Liturgien zu schaffen. Vgl. N. Morton, «The Dilemma of Celebration», in C. Benedicks Fischer, B. Brennehan, A. McGrew Bennet (Hg.), *Women in a Strange Land* (Philadelphia 1975); A. Swidler, *Sistercelebrations. Nine Workshop Experiences* (Philadelphia 1974), bringt eine hervorragende Sammlung von feministischen Liturgien.

¹⁸ Dies wird auch von S.B. Ortner, *Is Female to Male as Nature is to Culture?* in M.Z. Rosaldo & L. Lamphere, *Woman, Culture and Society* (Stanford 1974) 67–87, betont.

1938 in Tschanad (Rumänien) geboren. Deutsche, mit einem Amerikaner verheiratet. Lizentiat in Pastoraltheologie 1963 (Universität Würzburg), Dr. theol. in neutestamentlicher Theologie (Universität Münster). Gastprofessorin am Union Theological Seminary in New York 1974/75; seit 1970 Professorin für neutestamentliche Studien an der University of Notre Dame, Indiana, USA. Sie veröffentlichte: *Der vergessene Partner, Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche* (Düsseldorf 1964); *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (NTA 7, Münster 1972); *Die Apokalypse* (Chicago 1976); *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Hg.) (Notre Dame 1976), sowie mehrere Aufsätze zu exegetisch-theologischen Fragen und zur feministischen Theologie. Anschrift: 1223 North Lawrence St., South Bend, Ind. 46617, USA.

François Bussini

Neue Orte des Theologietreibens und Neuumreißung der Katholizität der Kirche

Seit einigen Jahren spricht man gern von «Zersetzung des Katholizismus» und von «geborstenem Christentum». Die Anzeichen, die zu dieser Diagnose berechtigigen, brauchen wohl kaum mehr angeführt zu werden. Die Theologie scheint übrigens dem Zustand der Kirche spiegelbildlich zu entsprechen. Sie verzettelt sich in Arbeiten, die sich ganz nach den Fragen richten, die sich für ihre Autoren je nach ihrer Einstellung zu den kulturellen Veränderungen, ihren politischen Haltungen oder auch je nach den von ihnen verwendeten Denkmethode jeweils ergeben. So wenigstens macht es den Anschein. Im Blick auf die Situation in Frankreich kann man sich jedoch fragen, ob nicht die «neuen Orte des Theologietreibens», die von dieser CONCILIUM-Nummer registriert werden, von gewissen Leitlinien bestimmt sind. Wir wollen versuchen, diese Leitlinien ausfindig zu machen¹. Wir werden sodann ersehen, daß sich diesen Veränderungen entsprechend ein neuer Umriss der Katholizität der Kirche bildet. Und wir werden uns fragen, ob und wie dieser Umriss es der in Gang befindlichen theologischen Erneuerung ermöglicht, ihre Treue zum einzigen Evangelium zu erweisen.

A. Eine neue theologische Landschaft

1. Die Sache aller Gläubigen

Seit ungefähr einem Jahrzehnt ist die Theologie immer weniger eine Klerikern mit Spezialausbildung vorbehaltene Domäne. Eine wachsende Zahl gewöhnlicher Christen interessiert sich für sie. Die theologischen Fakultäten weisen eine starke Minderheit von Laien auf. Ein theologisches Bildungszentrum nach dem andern entsteht und zieht viele Lernbegierige an. Die Angehörigen der Bewegungen der katholischen Aktion wollen nun ihre Glaubensreflexion selbst an die Hand nehmen. Die Tendenz geht dahin, daß die Theologie zur Sache aller Gläubigen wird.

1. Dringlichkeit der Hermeneutik

Zwischen dieser Situationsänderung und den Veränderungen, die in bezug auf den Gegenstand der Forschungen zu verzeichnen sind, bestehen Zusammenhänge. Das neue Interesse für die Theologie erwächst aus dem Bedürfnis, in einer Welt, in der der Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, sich über ihn Rechenschaft zu geben. Man fragt sich, worin eigentlich die Bindung an Jesus Christus besteht. Man hofft, durch ein Aufdecken dessen, was das Ureigentliche des Glaubens² ausmacht, Gründe zu finden, in dieser Glaubenshaltung zu verharren. Nun aber fehlen die Worte, um auf solche Fragen zu antworten. Das christliche Vokabular hat einen «Sinnverlust» erlitten². Die von ihm zum Ausdruck gebrachten Begriffe gehören einem Lehrsystem an, das in der Alltagserfahrung kaum anklingt.

Um den Sinn dessen, was man glaubt, wiederzufinden, sucht man hinter die Sprache der Kirche auf die Bibel zurückzugehen. Doch dann beginnen die Schwierigkeiten von neuem. Wie gültig ist eine spontane Schriftdeutung? Verwendet sie den Text nicht als Vorwand zur Schaustellung der subjektiven Meinung? Wenn man diese Texte so nimmt, wie sie sind, so erscheinen sie so sehr von der Zeit ihrer Abfassung geprägt, daß man kaum zu sehen vermag, wie dermaßen weit zurückliegende Dokumente uns heute noch etwas zu sagen haben.

Sich über seinen Glauben klar zu werden, verlangt, einen Sinn zurückzugewinnen, der einem fremd geworden ist. Die geschichtliche Quellenforschung reicht dazu nicht mehr aus. Das, was diese Quellen sagen, muß mich auch heute noch zu packen vermögen. Dies wird nur dann der Fall sein, wenn diese Botschaft in den ganz neuen Fragen, die unsere Alltagserfahrung stellt, Widerhall findet. Erst dann kann ich wirklich das Evangelium annehmen und es in meiner Lebens- und Sprechweise Gestalt annehmen lassen. Die Theologie, an der sich nun die Gesamtheit der Gläubigen aktiv zu beteiligen sucht, will die christliche Botschaft vor allem aktuell machen. Sie stellt eine Hermeneutik dar.

2. *Bewahrheitung*

Diese Theologie ist im allgemeinen nicht das Werk isolierter Denker, sondern von Männern und Frauen, die wichtige Aufgaben in der Katechese, der katholischen Aktion, der Liturgiegestaltung erfüllen oder die um sich eine Gemeinschaft zu bilden suchen. Zudem bringt die Erfahrung, die man erhellt, um sie auf ihre mögliche Entsprechung zum Evangelium zu prüfen, stets eine gewisse Beteiligung an den Befreiungsbestrebungen mit sich, die unsere Gesellschaft erschüttern.

Man denkt, die Praxis werde die Denk- und Sprechweise bewahrheiten. Indem man das Evangelium zu den Befreiungsunternehmungen kritisch in Beziehung setze, werde man ersehen, ob es für uns hier und jetzt eine «Kraft zum Heile» (Röm 1,16) sei. Ferner ist man überzeugt, daß einzig Christen, die einander Brüder sind, jeden seiner Treue zu diesem Evangelium versichern können und daß die durch die Herrschaft Jesu und seinen Geist vermittelten Bande zwischen den Gläubigen das in Hoffnung erwartete Gottesreich schon jetzt irgendwie Gestalt annehmen lassen.

II. *Einige im Dienste aller*

Die Theologie wird zur Sache einer immer größeren Zahl von Gläubigen. Und die Berufstheologen stellen sich nach und nach in den Dienst an diesem gemeinsa-

men Werk. Der Gang ihrer Arbeit wird dadurch geändert. Er hängt jetzt von den Anliegen der Gläubigen ab. Allem Anschein nach haben das hermeneutische Bemühen und das Bestreben, in der kirchlichen Praxis die Bewahrheitung und Bewährung des Glaubensbekenntnisses zu finden, zu den markantesten theologischen Werken der letzten Jahre den Anstoß gegeben.

1. *Im Dienst der Hermeneutik*

Die Auslegung des Evangeliums erfordert zunächst, daß man auf die bisher noch nie aufgebrochenen Fragen achtet, die unsere Erfahrung uns stellt. Man muß sich bewußt sein, in welchem Ausmaß diese Fragen uns instandsetzen, die apostolische Botschaft als Verheißung und Gericht für uns entgegenzunehmen. Diese Fragen sind jedoch zu prüfen und zu vertiefen. Jede Frage enthält ja immer eine gewisse Vorstellung über das, wonach man fragt. Und diese Vorverständnisse können unseren Blick trüben und uns daran hindern, den betreffenden Gegenstand in seiner Einzigartigkeit in den Blick zu bekommen.

a. *Unsere Fragen kritisch prüfen und vertiefen*

Zahlreiche Arbeiten sind uns behilflich, die Art und Weise, wie wir uns heute nach dem Evangelium fragen, kritisch zu prüfen. Man hat sich zuerst zu fragen, aus welchem Verlangen unsere Fragen hervorgehen. Beispielsweise wäre es wichtig zu wissen, ob unsere Forschungsarbeiten über die Auferstehung nicht vom Wunsch geleitet sind, der Prüfung des Todes zu entgehen. Dann nämlich gerieten wir in Gefahr, die Eigenart der Botschaft zu übersehen, welche die Auferstehung eben des Gekreuzigten verkündigt³. Auch wird man sich bemühen, die gesellschaftliche Stellung, von der her man reflektiert, genau zu bestimmen. So wird man um die Gefahr herumkommen, die jeder religiösen Rede droht: um die Gefahr der Ideologisierung. So wird man z.B. prüfen, ob das Eintreten für die Einmütigkeit im Glauben, aber für den Pluralismus in den sozio-politischen Stellungnahmen nicht vom Wunsch beseelt ist, den Klassenkampf, der auf gewisse Art die Kirche durchzieht, zu verheimlichen und so darum herumzukommen, Partei ergreifen zu müssen⁴. Man hat auch aufzeigen können, wie eine gewisse Auffassung über die Bezüge zwischen Subjekt und Objekt sowie der Gedanke, daß die Wahrheit in der «adaequatio rei et intellectus» besteht, eine volle Aneignung der biblischen Eschatologie verhindert hat⁵.

Die Art und Weise, wie wir uns von unserer Erfahrung her nach dem Evangelium fragen, ist also kritisch zu prüfen. Unsere Fragen müssen auch vertieft wer-

den. Wir müssen wissen, ob und wie das Subjekt dieser Erfahrung das Angebot des Bundes mit Gott entgegenzunehmen vermag. So befaßt sich heute eine Reihe von Forschungsarbeiten mit der Möglichkeit und Eigenart des Glaubensaktes.

Im Anschluß an E. Levinas fragt man sich, unter welchen Bedingungen es sich denken und machen läßt, mit einem Gott in Beziehung zu sein, der etwas ganz anderes ist als die Dinge, mit denen wir hantieren, und ein ganz anderer als die Menschen, die uns gegenüberstehen. Und man zeigt auf, daß eine solche Beziehung nur auf dem Weg über die Ausübung unserer unausweichlichen Verantwortung gegenüber dem erstbesten Mitmenschen zustandekommen kann⁶.

Man sucht sich auch darüber klar zu werden, ob die Befreiungsunternehmungen, welche die Menschen aus eigener Initiative in Gang gebracht haben, sich auf eine Zukunft beziehen, die auf uns zukommt kraft der Initiative nicht von Menschen, sondern eines anderen⁷. Sobald auf dem Weg über Christus der Glaubensakt jemand anderen, als wir Menschen sind, anzielt, hat er etwas Unaufhebbares an sich. So haben sich u.a. H. de Lubac und H. Bouillard⁸ bemüht, das «credere in Deum» wieder zur Geltung zu bringen. Sie haben daran erinnert, daß die Lehraussagen des Glaubens sich nur halten lassen, wenn sie von der Bewegung getragen sind, in der unser ganzes Sein sich der zupackenden Gegenwart Gottes hingibt.

b. Für eine schöpferische Treue

Wir erhellen unsere Erfahrung, um uns instandzusetzen, uns das Evangelium zu eigen zu machen. Nun liegt es aber in der Natur des Evangeliums, übermittelt und angenommen zu werden (vgl. 1 Kor 15,1–5). Doch diese Botschaft annehmen heißt, sie aktuell machen, und dies verlangt, unablässig den Übergang von einem Kulturkontext zu einem anderen zu vollziehen. Diese Übersetzung wird heute mehr und mehr zur Sache aller. Die Berufstheologen unterstützen diese Arbeit. Sie zeigen deren Notwendigkeit auf und sind behilflich, sie seriös zu leisten. Sie bemühen sich, die Dokumente, worin uns das Evangelium übermittelt worden ist, mobil und somit mobilisierend zu machen.

Seit zehn Jahren haben sich recht viele Christen mit den historisch-kritischen Methoden vertraut gemacht. Sie haben sich daran gewöhnt, die Schrift als den Niederschlag einer Geschichte anzusehen, in deren Verlauf die Ereignisse, die das Schicksal Israels bestimmten, sowie die prophetischen Verheißungen, die dessen Sinn erhoben, unablässig ins Gedächtnis zurückgerufen und von einer stets in Bewegung befindlichen Aktualität her neu interpretiert wurden. Jesus hinwieder

hat eine Deutung der Überlieferungen Israels aufgrund seines Werkes und seiner Person vorgelegt. Die Christen haben diese Deutung als das letzte Wort Gottes angenommen (vgl. Lk 24,25–27; Apg 13,32; 2 Kor 1,20; Hebr 1,1). Doch das, was Gott ein für allemal und für alle gesagt hat, mußte sich jeder zuerst zu eigen machen, indem er die Botschaft der Apostel annahm. So wurde ein neuer Prozeß lebendiger Überlieferung in Gang gebracht, von dem das Neue Testament zeugt.

Die Überlieferung der Kirche wird ebenfalls in geschichtlicher Sicht gesehen. Damit muß eine Reihe von Ideen über die Lehrentwicklung revidiert werden. Es hält schwer, diese Entwicklung als einen kontinuierlichen Vorgang nach Art gewisser biologischer Reifungsprozesse aufzufassen. Im Lauf der Geschichte verlagern sich eben die Probleme. Diesen Verlagerungen entsprechen vielfache Lehr-«Strukturierungen»⁹. Diese «Strukturierungen» sind das Ergebnis «strukturierender» Elemente, die der Umweltkultur entnommen werden (so z.B. bedient man sich des Begriffs «natura», um vom Menschen als dem Adressaten und Beantworter des Gnadenangebotes zu sprechen, oder der Lehre von den «zwei Zwecken» in bezug auf die Ehe), und «strukturierter» Elemente. Zu diesen letzteren rechnet man die ausdrücklichen Gegebenheiten des Kerygmas, die im Laufe der Zeit verschieden akzentuiert wurden, sowie die Ideen über Gott und den Menschen in ihrer Bundesbeziehung. Diese Ideen werden auf verschiedene Weise thematisiert. Zwischen den verschiedenen Strukturierungen kann es keine arithmetische Gleichheit (Gleichheit zwischen den einzelnen genommenen Ausdrücken und Begriffen) geben, sondern nur eine Verhältnismäßigkeit. Was du innerhalb dieses bestimmten Lehrganzen im Blick auf die Probleme, die du dir stellst, sagst, entspricht dem, was ich sage im Blick auf meine Probleme und gemäß den von ihnen mir aufgezwungenen Methoden, zu denken und das Evangelium zu formulieren.

Das Evangelium wird nie außerhalb solcher Strukturierungen übermittelt. Seine Aneignung erfordert ein Verständnis der Strukturierungen von einst, die den von ihnen vorausgesetzten Problematiken gerecht wird. Sie erfordert auch, das Gegebene und Empfangene aufgrund der jeder Generation eigenen Fragen und Hilfsmittel neu zu strukturieren. Diese Forderungen gelten für die theologischen Arbeiten wie für die im eigentlichen Sinn dogmatischen Wahrheiten¹⁰.

Die historisch-kritischen Methoden beruhen auf einem Postulat: auf der Annahme, es sei eine vollkommene Gleichzeitigkeit oder Unmittelbarkeit zwischen den Autoren, den Dokumenten und den Lesern möglich. Indem man den Etappen der Bildung der Dokumente Schritt für Schritt folgte, fanden die Leser

zu den Intentionen der Verfasser zurück und konnten sie teilen. Dieses Postulat der Transparenz des Sprechens wird heute wieder in Frage gestellt¹¹. Einerseits ist man sich lebhaft bewußt, daß das Dokument, nachdem es einmal hervorgebracht ist, sich von seinem Autor löst. Es trägt dann seine Bedeutung irgendwie in sich dank dem Spiel der Entsprechungen zwischen seinen inneren Elementen. Doch diese Entsprechungen «haben eben einen Spielraum». Sie weisen eine gewisse Formbarkeit auf. Dieses Spiel nimmt verschiedene Spielarten an je nach der Weise, wie der Leser an das Dokument herangeht. Die Lesung ist somit schon an und für sich Interpretation des empfangenen Gegebenen.

Die heutigen Zugänge zur Schrift und zu den Traditionsdokumenten führen, so verschieden sie auch sind, zu ein und demselben Ergebnis. Sie halten diese Gegebenheit mobil. Damit wird das Gegebene mobilisierend. Es kann nur in einem schöpferischen Akt übernommen werden. Dieser Akt wird sich dann an einen unablässigen Prozeß der Neudeutung und stets neuen Aktualisierung des Sinns der Ereignisse anschließen, die im Glaubensbekenntnis kommemoriert werden.

2. *Im Dienst der Bewahrheitung*

Es gibt nur eine schöpferische Treue. Ist aber alles Schöpferische treu? Die Neuinterpretation des in der Tradition Gegebenen hängt von den noch nie dagewesenen Fragen ab, die von einem neuen Kulturkontext und von der Geschichte, die in den verschiedenen Befreiungsbewegungen am Werden ist, gestellt werden. Das Evangelium wird dann wieder seine Einschlägigkeit zurückgewinnen. Droht aber nicht die Gefahr, daß es dabei seine Identität einbüßt? Wird dies nicht auf ein «gezähmtes Christentum» hinauslaufen, «worin die aus ihrem Zusammenhang gerissenen evangelischen Werte meistens die Rolle von Lieferanten von Gründen und Energien für menschliche Kämpfe spielen, in denen es um «vorletzte» Realitäten geht und man sich nicht auf die «letzte» Wirklichkeit bezieht: auf Christus, den Herrn»¹²?

Wie soll man die Einschlägigkeit und die Identität des Evangeliums zugleich sichern? Wie soll man die heutigen Bestrebungen, die Heilsbotschaft und Glaubensformulierung neu zu interpretieren, verifizieren? Die an dieser Anstrengung Beteiligten denken, daß sie eine Stätte zur Bewahrheitung ihrer Bestrebungen finden werden, indem sie ein «Wir» der Christen aufbauen, das mit dieser im Werden befindlichen Geschichte verzahnt ist. Und die heutigen Nachforschungen über die Natur der evangelischen Wahrheit scheinen diesen Gedanken zu bestätigen.

Das Evangelium sagt nicht irgendetwas. Es verkündigt, daß der Gott Abrahams den gekreuzigten Jesus von Nazaret auferweckt und zum Christus und Herrn gemacht hat. An dieser grundlegenden Gegebenheit muß sich jede Lehrausformung orientieren.

Doch diese gute Kunde läßt sich nur unter dem Horizont der Verheißungen des Alten Testaments verstehen. Diese Verheißungen sind in der Auferstehung des Gekreuzigten ein für allemal bestätigt worden. In ihm hat Gott die allen verheißene Zukunft bereits voll verwirklicht. Darum weckt der Glaube an Gott Hoffnung. Man strebt nach der verheißenen Zukunft. Und im Namen dieser Zukunft erhebt man Einspruch gegen die starre Unordnung, die unter dem Zeichen der Gewaltsamkeit und Idolatrie errichtet worden ist. Man bringt die Geschichte in Schwung¹⁰. Wie J. Moltmann immer wieder in Erinnerung ruft, liefe eine Deutung des Evangeliums, die nicht mit der im Werden befindlichen Geschichte verzahnt wäre, diesem zwangsläufig zuwider.

Sobald wir Jesus als den Herrn bekennen, werden wir ja, wie Maria (Joh 20,11–18) und die beiden Jünger, die Lukas auftreten läßt (Lk 24,13–35), auf die Bruderliebe verwiesen, die im Teilen des Brotes und der Frohbotschaft aufzubauen ist. Der gleiche Geist, der uns «Jesus ist der Herr» sagen läßt, heißt uns dem je eigenen Charisma entsprechend ein kirchliches «Wir» aufbauen, worin jeder das einzige Evangelium in seiner Sprache vernimmt und bekennt (vgl. 1 Kor 12–14). Im Aufbau dieses «Wir» bewahrheitet sich, daß der Geist, durch den Gott Jesus auferweckt hat, hier und jetzt am Werk ist. Indem er zwischen Juden und Griechen, Sklaven und freien Menschen eine personalisierende Gemeinschaft zustande bringt, wird der Geist mit den Todeskräften fertig, die einen jeden in eine heillose Einsamkeit einpferchen¹³. Dieses kirchliche «Wir» nimmt die Zukunft des Reiches voraus, in deren Namen man gegen die bestehende Unordnung Einspruch erhebt. Dieses «Wir» ist die Stätte, an der jede in Leben und Wort vorgenommene Auslegung des einzigen Evangeliums verifiziert wird.

B. Die Gemeinschaft der Kirche als Schöpfung des Geistes

Nur der damit Hand in Hand gehende Aufbau des kirchlichen «Wir» wird es der heutigen theologischen Erneuerung ermöglichen, dem einzigen Evangelium treu zu bleiben und das, was sie verspricht, auch zu halten. Nur muß die Art und Weise, wie man dieses «Wir» versteht und verwirklicht, diesen Versprechungen entsprechen.

I. Zwei Leitlinien der Theologie der Kirche

Eine rasche Prüfung der heutigen Tendenzen der Theologie läßt solche Entsprechungen zutage treten.

1. Der Ekklesiologie ihre trinitarische Grundlage zurückgeben

Man bestrebt sich heute, aus der Enge dessen, was man das «christomonistische Schema» genannt hat, herauszukommen¹⁴. In dieser Sicht geht die Kirche aus einem zusammenhängenden Prozeß hervor. Alles geht von Christus aus, der den Aposteln die Vollmacht zu leiten und zu lehren gibt, und die Apostel hinwieder übermitteln diese Vollmacht den Bischöfen. Vermittels der Hirten erhält das Volk die Heilsgüter. Diese Sicht der Dinge ist einseitig. Sie bringt die Gefahr mit sich, das Volk für das bloße Objekt eines Leitens und Lehrens zu halten.

Diese Sprechweise ist in eine weitere Perspektive einzubetten, die sich eröffnet, sobald man der Ekklesiologie ihre trinitarische Grundlage zurückgibt. Man muß der Aussage des Credo Geltung verschaffen, wonach die Kirche eine Schöpfung des Geistes darstellt. Indem er uns zu Christus führt, damit wir in ihm und durch ihn freien Zutritt zum Vater haben (Eph 2,18), bringt uns der Geist zu dieser personalisierenden Gemeinschaft zusammen, von der wir gesprochen haben. Nun aber sind der Aufbau und die Sendung dieser Kirche Sache aller Christen. Ein jeder beteiligt sich seinem Charisma entsprechend am gemeinsamen Werk. *Alle* tun in der Kirche alles. Damit jedoch alle alles tun, müssen *einige* beständig die besondere Verantwortung für eine der Lebensfunktionen der Kirche tragen: für die Glaubensgemeinschaft, für die Bezeugung des Evangeliums, für den Dienst an den Erniedrigten¹⁵.

Diese Sicht der Dinge ist nicht bloße Theorie. Wie wir festgestellt haben, streben alle Gläubigen danach, zum Subjekt der theologischen Erkenntnis zu werden. Dies ist aber nur möglich, weil einige die ihnen von der Natur und der Gnade geschenkten Kräfte in den Dienst am gemeinsamen Werk stellen.

2. Die Fülle der Einzelkirchen wieder zur Geltung bringen

Hier und jetzt baut die Kirche sich auf, verkündigt sie das Evangelium und dient sie den Armen. Dies ist es, was die zweite Leitlinie der heutigen Ekklesiologie unterstreicht. Man bringt wieder die Fülle der Einzelkirche zur Geltung¹⁶. Sobald sich auf den Ruf des Evangeliums hin an einem bestimmten Ort Menschen versammeln, um den Tod des Herrn zu verkünden und

dem Kult des Neuen Bundes entsprechend zu leben, ist das Mysterium der einzigen Kirche Gottes vorhanden¹⁷.

In einer solchen Sicht sind die Kulturbedenken von vornherein in Rechnung gestellt. Wir haben es dann nicht zunächst mit einer Lehr- oder Institutionsordnung von allgemeiner Bedeutung und sodann mit einer den verschiedenen Geländen angepaßten Anwendung zu tun, sondern die Kirche entsteht und erstet dann von Anfang an in einem kritischen Zusammenhang mit einem – mit ihrem – Kulturraum. Gewiß baut sich keine Kirche *ex nihilo* auf. Sie erhält das Evangelium, das sie versammelt, stets von einer anderen Kirche. Dadurch aber, daß man das Evangelium annimmt, löst man eben diese schöpferische Treue aus, von der wir gesprochen haben. Unter dieser Bedingung wird die besondere Kirche die einzige Frohbotschaft in Worten und Gesten bekennen, die wahrhaft die ihren sind.

II. Der Lehrauftrag der Hirten

Eine Einzelkirche ist voll und ganz die einzige Kirche Gottes, sofern sie mit den anderen Kirchen in Gemeinschaft steht. Nun aber ist es, wie ein richtiges Verständnis der Ordination es aufzeigt¹⁸, eben die Rolle des Bischofs und seiner Mitarbeiter, der Priester, sich für die allumfassende Gemeinschaft einzusetzen. Infolgedessen erfüllen sie im Kult des Neuen Bundes eine besondere, unerläßliche Vorsteherrolle. Desgleichen obliegt den Hirten ein besonderer Lehrauftrag.

Wie ist diese Aufgabe zu verstehen? Um auf diese Frage zu antworten, muß man zwei theologischen Einsichten Rechnung tragen, von denen wir oben gesprochen haben.

Das «christomonistische Schema» hatte ganz natürlich dazu geführt, aus dem Lehramt der Hirten die «nächste Regel» des Glaubens zu machen. In dieser Sicht hatten die Gläubigen zunächst die Lehre des Lehramtes entgegenzunehmen. Daraufhin setzte die Theologie ein, um darzutun, wie Schrift und Überlieferung diese Lehre bezeugen¹⁹. Nach der weiter gespannten Sicht, die heute vorherrscht, steht an erster Stelle der Akt der Ekklesia als solcher, die hier und jetzt in jedem ihrer Glieder den Heiligen Geist anruft, damit dieser sie wissen läßt, «an wen sie glaubt» (2 Tim 1,12). Diese Ekklesia bettet sich in die Kontinuität der lebendigen Tradition ein, indem sie die Schrift in einem Akt schöpferischer Treue übernimmt. Die Hirten stehen im Dienst dieses gemeinsamen Werks aller Gläubigen.

Um den Dienst zu spezifizieren, der den Hirten eigen ist, müssen wir noch eine zweite Gegebenheit berücksichtigen. Die evangelische Wahrheit ruft, wie gesagt, nach dem befreienden Dienst an den Erniedrigten und nach dem Aufbau der brüderlichen Gemeinschaft. Auf die ekklesiologische Ebene übertragen, übersetzt sich dieses Ineinander von Wahrheit und Liebe in eine Art von *Circumincessio* der Kennzeichen der Apostolizität und Katholizität.

Ein Beispiel, das wir der Apostelgeschichte entnehmen und dem Lukas normative Geltung gibt, wird uns dies verstehen lassen. Die Kirche von Antiochia vereint Juden und Griechen (Apg 11,19–22). Sie nimmt ein eigenes Gepräge an, das sie von der Kirche von Jerusalem unterscheidet. Sie scheint eine eigenartige Organisation der kirchlichen Dienste aufzuweisen. Und sie wird zu einem missionarischen Zentrum, an das sich Paulus und Barnabas anschließen (Apg 13,1–3). Nun aber verlangt die Verkündigung des Evangeliums an die Heiden eine gründliche Umarbeitung des Urkerygmas, wobei namentlich auf der Vorbedingung des Monotheismus zu bestehen ist. Hingegen schenkt man den Schriftzeugnissen weniger Beachtung²⁰. Auch hebt man deutlich die Eigenart des Christentums gegenüber der Tradition Israels hervor, und man fühlt sich zu einem möglichst tiefen Verständnis und einer radikalen Kritik des Hellenismus gedrängt.

Je deutlicher aber sich die Kirche von Antiochia und die von Jerusalem voneinander abheben, desto mehr verstärken sie ihre Zusammengehörigkeit durch Wechselbeziehungen im Sinn einer Bestätigung (Apg 13,3; 15) und gegenseitiger Hilfeleistung (die bekannte Kollekte von Paulus). Man sieht in diesem typischen Fall: die Gemeinschaft zwischen den Kirchen und die Treue zum Urzeugnis der Zwölfe gehen Hand in Hand. Die Kirche von Antiochia und die ihr angeschlossenen Kirchen sind nur soweit wirklich Kirchen Gottes, als sie von Jerusalem anerkannt werden. Jerusalem hütet das Andenken an das grundlegende Wirken des Kephias und der Zwölfe (vgl. Gal 1,18; 1 Kor 15,5). Doch umgekehrt kann Jerusalem dem Evangelium der Zwölfe nur treu bleiben, indem es die missionarischen Kühnheiten Antiochias auf dem Gebiet der Lehre und der Institution gutheißt und unterstützt. In der Gemeinschaft bewahrheitet sich somit die Apostolizität. Doch umgekehrt ist die kirchliche Gemeinschaft nur möglich im treuen, lebendigen Festhalten am Zeugnis des Kephias und der Zwölfe.

In Anbetracht der Gegebenheiten, an die wir erinnert haben, erhält der Lehrauftrag der Hirten unseres Erachtens zwei komplementäre, nicht voneinander zu trennende Aspekte.

1. Vor allem ist die Katholizität zu fördern, um zur Verifikation neuer Glaubensformulierungen Anlaß zu geben

Diese Katholizität ist selbstverständlich innerhalb jeder Einzelkirche zu fördern. Wiewohl man die Gläubigen zu eigenen Initiativen anspornt und den Dienst der Berufstheologen erleichtert, wird man doch Konfrontationsinstanzen entwickeln. Auf diese Weise läßt sich ein kritischer Vergleich zwischen den unterschiedlichen Glaubensformulierungen anstellen. Man wird die Verhältnismöglichkeit verifizieren (sehen, ob sie da ist, und dafür sorgen, daß sie da ist), von der wir gesprochen haben. Diese Formulierungen werden dann nach und nach zu «Symbola», d.h. zu Erkennungszeichen unter Christen werden.

Je deutlicher die einzelnen Kirchen ihre Besonderheiten akzentuieren, desto lebenswichtiger wird der Austausch unter ihnen werden. In solchem Austausch läßt jeder Bischof die anderen Kirchen wissen, wie seine Kirche das einzige Evangelium in ihrem Kulturraum bekennt. Umgekehrt läßt der Bischof seine eigene Kirche an den Fragen und Bestrebungen der anderen Kirchen Anteil nehmen. Der Kirche von Rom und ihrem Bischof kommt die Aufgabe zu, dieser Gemeinschaft der Kirchen vorzustehen.

2. Die Hirten müssen auch für das treue Festhalten ihrer Kirchen am apostolischen «Depositum» besorgt sein, um den Zusammenhalt der katholischen Gemeinschaft zu sichern

Diese Pflicht der Wachsamkeit, die von der gesamten Tradition bezeugt wird, ist unerläßlich. Doch die Weise der Ausübung dieser Aufgabe ist normalerweise von deren Ziel bestimmt. Wie soll man diese Pflicht heute auffassen und praktizieren? Im Rahmen dieses Aufsatzes müssen wir uns damit begnügen, einige der in unseren Augen wichtigsten Elemente zu einer Antwort zu bieten.

Die Hirten haben ihren Gläubigen nicht sozusagen von außen her eine fixe und fertige Lehre vorzulegen. Vielmehr sollen sie bemüht sein, eine Art Regulierung vorzunehmen und die Authentizität der Arbeit zu prüfen, in der die Christen heute das Evangelium sich von neuem anzueignen und neu zu formulieren versuchen.

Damit stellt sich die heikle Frage nach den Unterscheidungskriterien. Gerade auf diesem Gebiet erweist sich eine enge Zusammenarbeit zwischen Hirten und Berufstheologen als unerläßlich.

Unterstreichen wir noch einmal den entscheidenden Charakter des Katholizitätskriteriums. Wenn eine Ini-

tiative von Christen sich von einer solchen Logik leiten läßt, daß diejenigen, die diese Initiative unternommen haben, nach und nach gegenüber jeder Veränderung allergisch werden und die Konfrontationsinstanzen «schneiden», so wird es unseres Erachtens fraglich, ob die betreffende Initiative dem Evangelium entspricht.

Es gibt eine Katholizität dem Raume nach unter den Christen von heute. Es gibt aber auch eine Katholizität der Zeit nach. Somit bleiben die dogmatischen Formeln, die gestern die Einheit im Glauben bestimmten, auch heute noch maßgebend. Doch «die Autorität einer dogmatischen Formel wirkt sich gegenüber Zeitgenossen und gegenüber folgenden Generationen nicht gleich aus»²¹. Wie gesagt, verlagern sich die Probleme. Die dogmatischen Formeln können ihre Rolle nur in dem Maße spielen, als man gleichzeitig die genaue Tragweite, die sie im Zeitpunkt ihrer Festlegung hatten, und die ganz neuen Probleme von heute zur Kenntnis nimmt. Solche Aussagen annehmen heißt zwangsläufig, sie neu interpretieren und neu formulieren.

Um die neuen Glaubensformulierungen an und für sich zu bewerten, wird man sich fragen müssen, wie weit sie die großen Gleichgewichtsgesetze respektieren, welche den Zusammenhalt der Bundesökonomie sichern. Erinnern wir rasch an einige der bekanntesten dieser Gesetze: Komplementarität zwischen «Christologie von unten» und «Christologie von oben»; Unterordnung des Imperativs und des Gesetzes unter den Indikativ der Gnade, wobei Indikativ und Imperativ unter dem Horizont der Verheißungen Gottes zu präsentieren sind und denjenigen, an die man sich richtet, eine Zukunft eröffnen müssen; konstitutives Schema einer «berakah» für die Feier des Gedächtnisses an den Herrn in der Eucharistie; trinitarische Grundlage in der Ekklesiologie... In diesen Gesetzen widerspiegeln sich gewissermaßen die Sinnfülle und Einzigartigkeit der Gestalt Jesu, des Herrn. Und sie modellieren das Tun und Sprechen derer, die durch den Geist unter das Walten dieser Herrschaft treten.

Man sieht: so wie wir sie verstehen, hat die pastorale Prüfung zum Ziel, die hermeneutische Anstrengung, die die Sache aller ist, zu regeln, aber auch wieder in Schwung zu bringen. Darum tun die Hirten gut daran, aufmerksam die «Rezeption» ihrer Interventionen zu

verfolgen. Zwar gibt die Rezeption dem pastoralen Akt nicht seine Legitimität, aber sie bringt dessen Wirkkraft zur Entfaltung²². Gewisse Initiativen der Hirten bleiben toter Buchstabe. Andere «erbauen» im eigentlichen Sinn. Sie geben Schwung und Sicherheit zu einer tiefgehenden Erneuerung des geistlichen Lebens. Wenn man der Rezeption Schritt für Schritt nachgeht, so ist man imstande, die Einschlägigkeit der getroffenen Entscheide zu ermessen. Man wird ersehen, ob die Anhaltspunkte, die man gegeben hat, den noch nie dagewesenen Problemen, die von den Gläubigen aufgeworfen werden, wirklich Rechnung trugen. An der Beschaffenheit der Rezeption läßt sich auch gut ablesen, wie es mit der katholischen Gemeinschaft in Wirklichkeit steht. Fürwahr, sowohl auf dem Feld der Lehre wie auf den übrigen Gebieten wird der Hirte seine Rolle für seine Kirche umso besser erfüllen, je mehr er in Geduld den Weg mit ihr geht.

Das Wachen des Hirten über die Lehre hat die katholische Gemeinschaft zum Ziel. Und diese Gemeinschaft bedarf tatsächlich dieses Dienstes. Indem sich der Hirte seiner Kirche gegenüberstellt, um sie auf die anderen Kirchen hinhorchen zu lassen und ihr das Einmalige des Evangeliums der Gnade in Erinnerung zu rufen, ist er dieser Kirche behilflich, jeglichen Narzißmus und jegliche Selbstgefälligkeit von sich zu tun. Er macht die Sünder, aus denen sich diese Kirche zusammensetzt, darauf aufmerksam, daß sie sich nur versammeln auf das zusammenrufende Wort eines anderen hin, der uns verzeihen und sich unser bemächtigen will, indem er sich im verstorbenen und auferstandenen Jesus uns schenkt. Es gilt, was H. Denis schreibt: «Die Lehre in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte umgrenzen heißt die Körperschaft der Gläubigen umgrenzen»²³. Im Maß als die Kirche «weiß, an wen sie glaubt», wird sie das Gepräge ihres Herrn an sich tragen und der Welt etwas zu sagen haben.

Unsere Wahrnehmung der jetzigen Situation ist zweifellos selektiv gewesen. Die Leitlinien, die wir trotzdem ansichtig machen zu können glaubten, sind verheißungsvoll. Dies Diese Verheißungen werden in Erfüllung gehen, wenn die Erneuerung der Kirche und die Erneuerung der Theologie, die gegenwärtig im Gang sind, einander weiterhin befruchten und verifizieren.

¹ Unser Aufsatz läßt sich inspirieren von folgenden Arbeiten: Institut Catholique de Paris, Recherches actuelles III, Le déplacement de la théologie = Le Point Théologique 21 (Paris 1977); H. Denis, Les chemins de la théologie dans le monde de ce temps (Paris 1977); J. Hoffmann, Französische Theologie heute: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 54-67.

² G. Widmer, Sens ou non-sens des énoncés théologiques: Revue des sciences phil. et theol. 51 (1967) (-).

³ Vgl. J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft (München 1970); J. Po-

hier, Ein Fall nachfreudischen Glaubens an die Auferstehung?: CONCILIUM 11 (1975) 352-362.

⁴ Vgl. J. Guichard, Église, lutte des classes et stratégies politiques (Paris 1972); A. Durand, Pour une Église partisane (Paris 1974).

⁵ Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964) 31-84.

⁶ Vgl. E. Levinas, Dieu et la philosophie: Le Nouveau Commerce 30-31 (1975) 97-128; G. Petitdemange, Éthique et transcendance, Sur les chemins d'E. Levinas: Recherches de science rel. 64 (1976) 59-94.

⁷ Darum ging es in der Debatte zwischen E. Bloch und J. Moltmann (Theologie der Hoffnung 313–334).

⁸ H. de Lubac, *La foi chrétienne, Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (Paris 1969) 131–168. 285–348; H. Bouillard, *Comprendre ce que l'on croit* (Paris 1971) 125–150.

⁹ Vgl. J.P. Jossua, *Immutabilité, progrès ou structurations multiples des doctrines chrétiennes?*: *Revue des sciences phil. et théol.* 52 (1968) 173–200. Wir behalten hier das Wort «*structuration*» bei, das 1968 von J.P. Jossua verwendet worden ist. Vielleicht müßte man heute dessen Verwendung besser präzisieren und rechtfertigen.

¹⁰ Vgl. diesbezüglich E. Schillebeeckx, *Das Problem der Amtsunfehlbarkeit*: *CONCILIUM* 9 (1973) 198–209.

¹¹ Diese Infragestellung scheint uns den neuen Annäherungsweisen zugrunde zu liegen, die man ein wenig summarisch als strukturanalytische Methoden bezeichnet.

¹² Mgr. R. Etchegaray in seinem der Bischofssynode von 1974 zu Rom vorgelegten Rapport sur l'Eglise en Europe: *L'Eglise des cinq continents* (Paris 1975) 103.

¹³ Zum Ineinander von Wahrheit, Liebe und Leben vgl. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu* (Paris 1970) 315–323. 401–448.

¹⁴ Vgl. H. Legrand, *Synodes et Conseils de l'après-concile*: *Nouv. revue théol.* 98 (1976) 210; Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiastique* (Paris 1971) 9–49.

¹⁵ Zu dieser Dialektik: alle / einige vgl. J. Delorme, *Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament: Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Paris 1974) 283–346; B. Sesboué, *Ministères et structure de l'Eglise*: ebd. 347–417.

¹⁶ Diese Wiederaufwertung beruht besonders auf dem Dekret «*Christus Dominus*» (Nr. 11) des Zweiten Vatikanums. Vgl. den Kommentar von H.-M. Legrand in: *La charge pastorale des évêques, texte, traduction et commentaires = Unam Sanctum* 74 (Paris 1969) 104–123. Vgl. auch ders., *Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen?*: *CONCILIUM* 8 (1972) 21–27.

¹⁷ Zu den verschiedenen Ebenen der Verwirklichung der Teilkirche vgl. F. Bussini, *Donner lieu à l'Eglise: Lumière et vie* 123 (1975) 60–72.

¹⁸ Vgl. H.-M. Legrand, *La charge pastorale des évêques*: aaO. 108–113.

¹⁹ Vgl. B. Sesboué, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiastique*: *Nouv. revue théol.* 93 (1971) 338–345; Y. Congar, *Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte*: *CONCILIUM* 9 (1973) 156–163.

²⁰ Man vgl. diesbezüglich 1 Kor 15,3b–5, Widerhall der Urverkündigung, mit Thess 1,9–10, angepaßte Formel für die Mission bei den Heiden, oder auch die Reden an die Juden in Apg 2 bis 15 mit der Rede zu Athen in Apg 17.

²¹ B. Sesboué, *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiastique*: aaO. 354–355.

²² Vgl. Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*: *Revue des sciences phil. et théol.* 56 (1972) 369–403.

²³ *L'Évangile et les dogmes* (Croire et Comprendre) (Paris 1974) 138.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

FRANÇOIS BUSSINI

1936 zu Sallanches (Frankreich) geboren, seit 1965 Priester des Bistums Besançon. Studium an der Sorbonne, Paris, und an der Universität Straßburg. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie. Seit 1970 Professor der Fundamentaltheologie an der Katholischen Theologischen Fakultät von Straßburg. Verfasser von «*L'homme pécheur devant Dieu*» (Paris 1978); Mitarbeiter am «*Dictionnaire de Spiritualité*», an der «*Revue des Sciences Religieuses*». Er hat in den letzten Jahren zahlreiche Arbeiten über die Thematik der Teilkirchen und ihrer kirchlichen Dienste veröffentlicht. Anschrift: 13, rue Finkmatt, F-6700 Straßburg.

Klaus Ahlheim

«Eine Frage des Lebens und der Würde des Menschen»

Die Veränderung von Theologie in sozialen Konflikten

«Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen ... die entsprechendste Religionsform.»¹

Der hier von Karl Marx als «Kultus des abstrakten Menschen» beschriebene Tatbestand ist auch heute

noch weithin bestimmend für die Arbeiten und Entwürfe westeuropäischer, vorab deutschsprachiger Theologie, die – borniert genug – die Ergebnisse ökumenischer Theologie und ihre Positionen nur zögernd und allenfalls als «exotische» Ausnahme zur Kenntnis nimmt. Gegenstand unseres theologischen Denkens ist noch immer *der Mensch*, dessen anthropologische Grundbefindlichkeit vom geschichtlichen Wandel nur unwesentlich berührt wird, *der Mensch* in seinem gleichbleibenden Wesen, der zudem vor allem als Einzelperson, unabhängig von den Entscheidungszwängen seiner sozialen Umwelt verstanden wird.

Selbst dort, wo sich die Theologie sozialethische Fragestellungen ausdrücklich zum Thema macht, ist von den spezifischen Problemen der Arbeiterschaft, von Solidarität in Arbeitskonflikten und Betriebskämpfen, von Arbeitsniederlegungen und Streiks nur selten die Rede. Kirche und Theologie machen noch immer – trotz einiger zaghafter Versuche in speziellen Industriefarrämtern zum Beispiel – vor dem Fabrikator halt. Die Mehrheit der Bevölkerung und des Kirchenvolkes mit ihren Sorgen, Nöten und Konflikten,