

Wolfgang Beinert

## Kontextualität als Struktur der Theologie

### Der Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche

#### 0 Die Thematik und ihre Grenzen

*Kontext* ist ursprünglich ein Begriff der Sprachwissenschaft und meint den Text, der eine sprachliche Einheit umgibt. In der Hermeneutik versteht man darunter den Sinn- und Gedankenzusammenhang einer Äußerung, aus dem heraus sie verstanden werden muß. *Kontextuell* ist dann etwas, was den Kontext betrifft, zu ihm gehört oder darauf beruht.<sup>1</sup> *Kontextuelle Theologie* ist ein Wortgebilde, welches in der ökumenischen Diskussion der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts aufgekommen ist. Man will damit ausdrücken, daß jede Reflexion über das Offenbarungshandeln Gottes – sei sie existentieller, meditativer oder wissenschaftlicher Art – ihre Prägung und Eigenart aus dem Umfeld bezieht, in dem sie geschieht. Näherhin wird dieses Umfeld gebildet durch die sprachlichen, sozialen, sexuellen, geographischen, kulturellen, politischen, wirtschaftlichen, ortskirchlichen, weltanschaulichen Dimensionen, in denen das glaubende Individuum sich bewegt, die es nicht zuletzt als dieses Individuum mitgestaltet haben. Das ist eine prinzipielle Erkenntnis, die allerdings in der tatsächlichen Debatte bisher meistens nur umgesetzt und verifiziert wurde bezüglich der (im weiten Sinne) politischen Perspektiven – etwa in den sogenannten kontextuellen Theologien der Ersten und Dritten Welt oder der Feministischen Theologie.<sup>2</sup> Wir wissen alle, daß und welche bedeutenden

---

<sup>1</sup> Das Große Illustrierte Wörterbuch der deutschen Sprache, Zürich-Wien 1995, Bd. I, 847.

<sup>2</sup> P. Beer, Kontextuelle Theologie, München u.a. 1995; K. Blaser, Christliche Theologie vor der Vielfalt der Kontexte: ZMiss 10 (1984) 5-20; S. Coe, Contextualizing Theology, Dayton 1973; F. Hauschildt, Text und Kontext in Theologie und Kirche, Hannover 1989; Küster V., Theologie im Kontext, Nettetal 1995; Missionswissenschaftliches Institut Missio, Ein Glaube in vielen Kulturen, Frankfurt a.M. 1996; ds., Jahrbuch für kontextuelle Theologien, Frankfurt a.M. 1994; M. Pankoke-Schenk, Inkulturation und Kontextualität, Frankfurt a.M. 1994; S. Plonz, Theologie im veränderten Kontext, o.O. 1993; G. Renck, Contextualization of Christianity and Christianization of Language, Erlangen 1990; L. Schreiner, Kontextuelle Theologie: EKL<sup>3</sup> 2 (1989) 1418-1422; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985; ds., Theologie im

Früchte diese Arbeit gezeitigt hat: Sie sind aus dem Gesamtbestand des christlichen Denkens nicht mehr wegzudenken. Der Freisinger Kongreß hat weiteres wichtiges Gedankengut zutage gefördert.

Nun soll so etwas wie ein Schlußwort erfolgen – manche mögen es zieren wollen mit dem Epitheton *krönend*. Diesen Erwartungen ist bescheiden-entschieden entgegenzutreten. Dem systematischen Theologen steht es von vornherein weder an noch zu, angesichts der geballten Fachkompetenz der berufenen Spezialisten weitere Schätze unerschöpflicher Praxisrelevanz schürfen zu wollen, die zweifelsohne im unerschöpflichen Berg der Erfahrungen noch ruhen. Er vermag aber nicht einmal seinem Thema in dem Umfang gerecht zu werden, den ihm die aufgetragene, nicht so sehr gewählte Formulierung vorschreibt. Eine umfängliche wissenschaftstheoretische Erörterung wäre die Folge, die in einem Referat normaler Länge geleistet nicht werden kann. So möchte er nur um Aufmerksamkeit für den Versuch bitten, das Thema Kontextualität unter einem einzigen, freilich fundamentalen Aspekt anzugehen, der sicher in den bisherigen Überlegungen zur Kontextualität der Theologie ständig präsent gewesen sein mußte, der aber doch wohl einer ausdrücklichen und etwas eingehenderen Fokussierung bedarf, als dies bislang, so weit zu sehen, der Fall war: Jedenfalls verdient er es.

Das Basisdatum christlichen Nachdenkens über anthropologische Kontexte, um die es in unserem Zusammenhang immer geht, ist das Basisdatum des christlichen Glaubens selbst: *Das Wort ist Fleisch geworden* (Joh 1,14); seit Ostern aber ist dieses Fleisch im dreieinen Geheimnis Gottes geborgen. Das Dogma entfaltet sich zunächst dahingehend, daß Inkarnation samt Auferstehung höchst konkret festzumachen ist an der Ärgerlichkeit eines Einzelnen, an Jesus dem Nazarener. Es expliziert sich weiter in die Richtung, daß dieser Mensch, gelitten unter Pontius Pilatus, universale Bedeutung hat, und zwar in der Weise, daß in seinem Fleisch jeder Mensch hinfort zutiefst geheiligt und zum gleichen trinitarischen Schicksal erwählt ist wie dieses Fleisch selbst. Zugleich kompliziert es sich dergestalt, daß die Exekution dieses Geschickes sozial erfolgen soll, d.h. in der Einbeziehung der Menschen in den Leib Christi, der die Kirche ist. Diese ist der Kontext des Heiles, aber zugleich ist und bleibt jeder Mensch, auch als Glied des mystischen Leibes Christi, eingebunden in die Kontextualität seiner je eigenen Individualität. Daraus ergeben sich tiefgreifende Probleme, heute meistens in der Gestalt umtreibender Konflikte

---

Kontext unserer Zeit: StdZ 122 (1997), 691-703; J.Ven, Kontextuelle Ekklesiologie. Düsseldorf 1995.

zwischen der Institution und dem Einzelnen. Nur wenn dessen existentieller Kontext gewahrt bleibt, dann kann er lebendiges Glied der Kirche sein und deren Kontextualität fördern. Das trifft natürlich auch für den Theologen selber zu und mithin auch für die Struktur nicht nur „seiner“, sondern *der* Theologie schlankweg, die als „betriebene“ notwendigerweise eine kontextuelle Struktur besitzt. Nicht ein Es, immer ein Ich theologisiert.

Die theologische Besinnung auf die Kontextualität ihrer selbst kann unter solchen Bedingungen und Umständen nur dadurch erfolgen, daß sie sich aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen und Gegebenheiten, also im Kontext der Theologie, die nach dem Bedachten immer „meine“ und erst einmal nur „meine“ Theologie ist, mit dem *Einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche* auseinandersetzt. Es ist zu erwarten, daß dann zwar nicht alle, aber doch wesentliche Probleme, wenn schon nicht gelöst, so doch geklärt werden, die für die Theologie aus der unausweichlichen Kontextualität von Glauben und Leben resultieren.

## 1 Die pastorale Dimension

*Der Einzelne und die Gemeinschaft* – das weist den Kundigen der Geistesgeschichte auf ein Ur- und Grundthema der abendländischen Philosophie.<sup>3</sup> Seit Parmenides und Heraklit ringen die Philosophen um das Verhältnis des Einen zum Vielen. *Der Einzelne und die Gemeinschaft* – für den Kenner der Theologie zeichnet sich ein Fundamentalthema der Gotteslehre und der Anthropologie ab. Seit den Zeiten der Kirchenväter disputieren die Gottesgelehrten über das Wesen des trinitarischen Gottes und sein Ebenbild, den Menschen. *Der Einzelne und die Gemeinschaft der Kirche* – der Beobachter der kirchlichen Situation sieht ein Schicksalsthema der Glaubensgemeinschaft am Ende des zweiten christlichen Jahrtausends auf dem Prüfstand<sup>4</sup> : Immer mehr Einzelne sondern sich juristisch oder mental von ihr ab, die Gruppen in der Kirche profilieren sich zunehmend gegeneinander.

Wir haben uns also einen vieldimensionalen und wohl alle wichtigen Kontexte der Lebensverwirklichung von Christen berührenden Ge-

<sup>3</sup> W.Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985; B.Casper, Der Andere – Bedingung für das Miteinander: G.Biemer u.a. (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS O.Saier), Freiburg-Basel-Wien 1992, 122-132.

<sup>4</sup> Vgl. die Beiträge in der Anm.3 genannten Festschrift für O.Saier.

genstand zur Erörterung vorgenommen. Damit ist von vornherein bedingt, daß er im Rahmen der uns gegebenen Möglichkeiten nur fragmentarisch reflektiert zu werden vermag; das bedeutet abgesehen von allen zeitlich und personell gezogenen Grenzen, daß er nur unter einer ganz bestimmten Perspektive betrachtet werden kann und auch soll. Wir wählen die der praxisgeleiteten Theorie, d.h. wir fragen nach der Bedeutung, der Rolle, den Möglichkeiten, die dem glaubenden Individuum, dem Mitglied der römisch-katholischen Kirche noch einmal speziell, in der Gemeinschaft der Christgläubigen zukommt oder besser: zukommen soll, so man die Vorgaben des christlichen Glaubens, artikuliert in der Theologie, genauer in der Dogmatik, recht bedenkt und konkret verwirklicht.

Es geht näherhin um den *Einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche* deswegen, weil ganz augenscheinlich das Verhältnis von Individuen und wenigstens der Repräsentanz der Gemeinschaft Kirche, nämlich der Kirchenleitung, dem kirchlichen Amt als Ordnungs- und Lenkungsautorität, seit geraumer Zeit tief gestört ist. Man sieht das vielleicht am deutlichsten an den Reibungsverlusten, die durch das Nicht- bzw. Nichtmehr-Funktionieren der Rezeptionsprozesse im Binnenraum der Kirche vermehrt auftreten.<sup>5</sup> Zwischen „oben“ und „unten“ – schon solche freilich gängige Metaphern zur Bezeichnung der kirchlichen Gruppierungen sind signifikant – herrscht eine zunehmend prekäre Spannung, die an schismatische Zustände denken läßt. Das ist eine bislang wenigstens in solcher Breite (in Deutschland, aber auch in weiten Teilen der Weltkirche) unbekannt gewesene Erscheinung; erst seit etwa einem Menschenalter ist es anders geworden. Die Glaubensgemeinschaft hat in den letzten 150 Jahren weitreichende disziplinäre Maßnahmen und theologische Vorgaben der kirchlichen Autorität aufs Ganze gesehen klaglos angenommen und übernommen: die beiden Mariendogmen, das Erste Vatikanische Konzil mit den beiden Definitionen über den Papst, das Zweite Konzil im Vatikan mit einem umfangreichen und reformerischen Textkonvolut, dazu ungezählte Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles mit ebenfalls gelegentlich einschneidenden Vorschriften. Seit etwa dreißig Jahren läuft dieser Vorgang nicht mehr störungsfrei ab. Die Einzelnen behalten sich vor, ob und wie weit sie dem Amt Folge leisten. So entsteht ein eklektizistisches Christentum, das den Eindruck der Beliebigkeit erweckt und im ursprünglichen Sinn des Wortes *häretisch*, d.h. Christentum der (Aus-)Wahl ist. Das kirchliche Amt beklagt darob den Verlust des Gehorsams, der ihm geschuldet sei, und fordert ihn immer

---

<sup>5</sup> W.Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (=Qd 131), Freiburg-Basel-Wien 1991.

nachdrücklicher, immer öfter, aber gleichwohl erfolglos, ein. Die kirchliche Basis umgekehrt sucht die eigenen Erfahrungen in die kirchliche Gemeinschaft einzubringen, bekommt jedoch von „oben“, von der darum gescholtenen „Amtskirche“, beinahe ausnahmslos die kalte Schulter gezeigt. Kirchenvolks-Begehren werden – um nur ein Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit zu nennen – als unkirchlich stigmatisiert und disqualifiziert. Rezeptionsverweigerung aufgrund der jeweiligen Kontextualität beider Seiten ist mithin ein Kennzeichen der augenblicklichen kirchlichen Situation. Sie führt – und da brennt das Problem nun wirklich auf den Nägeln – zu einer allmählich für den Bestand der Kirche bedrohlichen Austrittswelle, zu der eine möglicherweise noch gefährlichere Welle der Verweigerung bei den Bleibenden hinzukommt. Typisch sind zwei Dicta, die die in der Pastoral Tätigen gar nicht selten zu hören bekommen. Junge Leute, schon Vierzehnjährige erklären: „Sobald es geht, trete ich aus dieser Kirche aus“. Ältere Christinnen und Christen sagen, meist mit verzweifelter Resignation in der Stimme: „Was interessiert mich noch das Reden von denen da oben. Ich lebe meinen Glauben, wie ich ihn für richtig halte“.

Daß alle diese Krisenphänomene, die Auflistung ließe sich leicht vermehren, unter theologischem wie pastoralem Gesichtspunkt außerordentlich alarmierend sind, bedarf wohl keiner langen Erläuterung. Sie haben inzwischen auch eine solche Schärfe angenommen, daß sie kaum mehr durch ein paar schnelle praktische Korrekturen aus der Welt geschafft werden können. Vielmehr zeigen sie eine an die Wurzeln des Glaubens gehende Erkrankung des ekklesialen Organismus an, die neben der fraglos erfordernten Änderung der kirchlichen Lebenspraxis und vorgängig zu allen dazu erwogenen praktischen Maßnahmen eine theoretische Reflexion notwendig macht. Eben dazu soll ein Beitrag erbracht werden. Er wird vom Standpunkt des Dogmatikers und Dogmengeschichtlers vorgetragen, will heißen: aus historischem wie systematischem Blickwinkel, also einem Blickwinkel, der versucht, das Ganze des Glaubens in der Geschichte ansichtig zu machen, um darauf therapeutische Vorschläge zur Gesundung des Organismus Kirche zu fundieren, soweit sie auf der richtigen Einordnung des Einzelnen und seiner Lebenszusammenhänge in die Gemeinschaft der Glaubenden mit ihrem Gesamtlebenszusammenhang gründen.

Wir gehen zu diesem Zweck in fünf Schritten vor. Nach einem nicht allzu ausführlichen Blick in die Genese unseres Problems (Kap. 2) erörtern wir erst die auf dem christlichen Gottesbild beruhenden (Kap. 3), sodann die anthropologischen (Kap. 4) und die ekklesiologischen Zusammenhänge (Kap. 5). Die Überlegungen sollen beschlossen

werden mit einigen Konsequenzen, sie sich aus der Theorie für die Praxis ergeben müssen (Kap. 6).

## 2 Die Spannung zwischen Einem und Vielem in der Geschichte

Das *Unum* und das *Multum* sind ihrem Wesen nach einander zugeordnet. Von einer *Einheit* kann erst gesprochen werden, wenn mehrere Einzelne unter einem übergeordneten Gesichtspunkt zusammengefaßt werden; von *Vielheit* vermag man sinnvoll erst dann zu reden, wenn jener Gesichtspunkt den Individuen Raum zur Individualität läßt. Die beiden Begriffe und die damit gemeinten Realitäten sind somit dialektisch aufeinander bezogen. Es gehört zur Tragik der abendländischen Geschichte, daß diese Zuordnung nie richtig gelungen ist, und zwar deswegen, weil das *Unum* immer die Oberhand und den Vorrang im Denken eingenommen hat. Parmenides hat über Platon den Heraklit besiegt.

Für die christliche Religion hatte das schwerwiegende Konsequenzen.<sup>6</sup> Beim Überschritt aus der jüdischen in die hellenistische Kultur hatte sie sich mit dem herrschenden platonischen Denken (in der Gestalt des Plotinismus) auseinanderzusetzen bzw. zu arrangieren. Dessen zentrale Intention ist es gewesen, das Viele als Emanation aus dem Ur-Einen zu erklären, wobei dieses unberührt über aller Vervielfältigung steht, letztere also Minderung, Entäußerung, ja Depravation des Einen immer ist. Das *Multum* bekommt den Ruch des Minus, des Geringeren, des Minder-, sogar des Unwertigen. Das Einzelne kann aus der Isolation der Vereinzelung nur befreit werden durch Integration in das Ganze des Einen. Man könnte einmal fragen, ob in dieser Unilateralität des Denkens psychologische Ängste der abendländischen Seele durchbrechen, der Horror vor dem Chaos, das durch die Existenz des Vielen als solchen droht, der Schauer vor der Vergänglichkeit, die durch die mit dem Vielen verbundenen Werdeprozesse gegeben ist. Man könnte auch darüber nachdenken, welche Ergebnisse der Verzicht der westlichen Philosophie auf das *Pulchrum* als Transzendente gezeitigt oder gerade nicht gezeitigt hat: Das *Schöne* ist Ausdruck der Fülle, der Variation, von Partikularität und Pluralität. In diesem Rahmen müssen wir es bei den andeutenden Hinweisen bewenden lassen, dürfen diese Hinweise aber auch nicht unterlassen. Denn die heute in den abrahamitischen Weltreligionen

---

<sup>6</sup> Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 61-64.

(und natürlich auch andernorts) grassierenden Fundamentalismen haben wenigstens eine Wurzel, und nicht die schwächste, in der panischen Angst vor der Pluralität der „neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas) der Moderne. Auf jeden Fall wird sehr verständlich, daß unter den Bedingungen eines solchen essentialistischen Denkens die Kategorie der Kontextualität nicht auftauchen kann. Das „Wesen“ ist immer und unter allen Situationen mit sich identisch; es wird ansichtig, wenn man es der Bezüge enthebt, in denen es steht. Das trifft zu auch für das Denken selbst. Kontextualität zeigt sich nicht als Struktur der Theologie, die das Viele perhorreszierte. Betrachten wir jedoch unter dem Zwang der Beschränkung ausschließlich die theologischen Folgen des Unitarismus.

Die weitreichendste spiegelt sich in der *Trinitätsspekulation*. Der christlichen Gotteslehre war als höchste Aufgabe gestellt, den alttestamentlichen Monotheismus in Abstimmung mit der neutestamentlichen Erkenntnis zu bringen, daß das von Jesus verkündete *Reich Gottes* (Basileia tou Theou) untrennbar vom Verkünder und dem von ihm gesendeten Geist dergestalt ist, daß beide gleichwesentlich zum Gott des Alten Testaments in die Definition *Gottes* eingehen. Damit war der denkerische Spitzenfall der Unum-Multum-Dialektik gegeben. Entsprechend der Grundeinstellung der griechischen Philosophie, in deren Kontext historisch die Reflexion für die Generation der Kirchenväter anstand, wurde sie zugunsten des unitarischen Prinzips aufgelöst. Der Tritheismus war zwar unter diesen Auspizien nie eine besondere Bedrohung, wohl aber die Absorption von Sohn und Pneuma in den Vater, sei es durch subordinatianistisches Denken wie exemplarisch im Arianismus, sei es durch die modalistische Aufhebung der Dreifaltigkeit. Auch das großkirchliche Trinitätsmodell blieb dieser Ausrichtung prinzipiell verhaftet, wenn es den *Hervorgang* des Sohnes aus dem Vater, des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn (westliche Kirche) oder durch den Sohn (Ostkirchen) lehrte. Dabei war es dann grundsätzlich zweitrangig, ob die Einheit in der „Monarchie“ des Vaters – so der christliche Orient – oder in der einen „Natur“ – die Tendenz des Okzidents – festgemacht wurde. Didaktisch führte diese Position dazu, daß die Gotteslehre in den westlichen theologischen Hochschulen zum überwiegenden Teil ein Traktat *De Deo Uno* wurde, dem dann, man wußte eigentlich nicht recht wie und warum, ein wesentlich schmalerer, in schier unverständlicher philosophischer Diktion verfaßter Traktat *De Deo Trino* beigelegt wurde. Spirituell sah die Konsequenz so aus, daß die Trinität als Grundgeheimnis des Glaubens kaum eine Rolle im Leben aus diesem Glauben einnahm: Der Durchschnittschrist betete zu „Gott“ als einer strengen Einheit; wenn er sich an Christus wandte, so ebenfalls in einer Art von

latentem Monophysitismus als an einen Gott: der Heilige Geist kam in der Frömmigkeit sowieso so gut wie gar nicht „vor“. Die spätestens seit Augustinus vorherrschende spekulativ-philosophische Annäherung an das Mysterium tat ein übriges, um die Lebensbedeutung der Dreieinigkeit Gottes in den Hintergrund treten zu lassen. Das erst relativ spät (1334) eingeführte Dreifaltigkeitsfest am Sonntag nach Pfingsten mit seiner hochtheologischen, aber einem unbefangenen Gläubigen schlangweg unverständlichen Präfation wurde darum nie populär, wohl aber den Predigern ein harter Brocken. Gewöhnlich ziehen sie sich aus der Affäre, indem sie unter Hinweis auf die Augustinuslegende vom Kind, das mit einem Spieleimer das Meer ausschöpfen wollte, die Undurchdringlichkeit des Mysteriums sogar für die größten Gelehrten festhalten und dann lieber von etwas anderem reden.

Eine weitere delikate Konsequenz des unitaristischen Denkens war die Entwicklung, die die *Ekklesiologie* in der lateinischen Kirche nahm. Zwar hatte die Alte Kirche die Aussagen über die Gemeinschaft der Glaubenden in den dritten Artikel der Symbola plaziert, also in den Bereich der Pneumatologie, aber de facto wurde sie nahezu ausschließlich christologisch verstanden.<sup>7</sup> Jesus als der einzige Heilmittler wurde als Stifter, Lehrer und vor allem Organisator der Kirche gesehen, die nun der einzige Heilsweg war. Er ist zwar dieser durch alle Weltzeit hindurch gegenwärtig, aber nicht so sehr durch den Geist als durch die in lückenloser Unverändertheit mit den Aposteln gleichgesetzten Amtsträger, welche sein dreifaches Amt als Lehrer, Hirte und Priester perpetuieren sollten, sehr bald konzentriert im *einen* römischen Papst, der daher bereits im Mittelalter mit der Kirche schlechthin identifiziert werden konnte. Als einzig-alleiniger *vicarius Christi* (einst Titel aller Fürsten und Bischöfe) war er „fons et origo“ kirchlichen Lebens, Handelns und Denkens.<sup>8</sup> Die anderen Glieder erfüllten

<sup>7</sup> Das mochte schon daran liegen, daß zwar von Anfang an die Theologen an der Ausfeilung der Christologie arbeiteten, es aber erst im 20. Jahrhundert zu einem dogmatischen Traktat „Pneumatologie“ brachten.

<sup>8</sup> Die Vorstellung vom Römischen Stuhl bzw. vom Papst als „Quelle und Ursprung der ganzen Kirche“ geht auf Augustinus (ep. 30 von 417) und Hieronymus (ep. 127,9) zurück und wird seit Innozenz I. (ep. 29,1) häufig von den Päpsten selbst benutzt. Die Vicarius-Christi-Theorie steht in engem Zusammenhang mit der These von der Gewaltentfülle (*plenitudo potestatis*) des römischen Bischofs; beide werden in der Kanonistik des 13. Jahrhunderts miteinander verknüpft. Augustinus *Trimphus* (+ 1328), *Summa XXII, 3; ds., Summa LXXIII, 3 ad 3*: „Die ganze christliche Religion wird vom Papst her bestimmt, da sie von Christus her bestimmt wird, dessen Vikar er ist“. Wilhelm Durandus d.Ä., *Speculum iuris* (zwischen 1270 und 1280): Als Stellvertreter (*vicarius*) Christi „nimmt er nicht die Stelle eines bloßen Menschen, sondern des wahren Gottes auf Erden ein. ... Daher leitet er alles, verfügt und urteilt nach Gutdünken.“

ihr Christsein dadurch, daß sie sich den Lebensströmen des Hauptes in Gehorsam öffneten. So war zwar die Kirche als Heilsgemeinschaft alles, aber alles in der Gemeinschaft war wieder auf einen Einzelnen reduziert.

Eine dritte Konsequenz war der *Totalitarismus*, der sich so beschämend mit den abrahamitischen Religionen, auch und nicht an letzter Stelle mit der christlichen Religion verbunden hat und (in allen dreien) verbindet. Wenn das Eine das Ganze und das Viele das Bedrohliche ist, dann ist Vereinheitlichung göttlich, Pluralismus satanisch. Auf dem Hintergrund der platonischen Ethik bildete sich in der westlichen Politischen Theologie die Vorstellung vom kosmischen *Ordo* heraus, in dem alles und jeder einen gottbestimmten Platz besitzt, der nur unter Gefahr der *Perversio*, der sündigen Verkehrung, verlassen werden konnte. In dieser Konzeption konnte es nur *einen* Herrscher, *eine* Religion, *ein* Gesetz geben.<sup>9</sup> Der schaurige Nachhall erklang in unserem Jahrhundert und unserem Lande noch in der Parole der Nationalsozialistischen Partei: „*Ein Volk, ein Reich, ein Führer!*“ Kohärenterweise töteten daher die heidnischen Kaiser die Christen, die nicht dem Staatskult anhangen wollten, und die christlichen Kaiser die Heiden, die Häretiker, die Hexen, sowie alle anderen, die nicht in die religiöse Norm, nunmehr das Christentum (als Staatsreligion), paßten. Die Gemeinschaft der einen und zunehmend (ver)einheitlich(t)en Kirche war das Ganze, außerhalb dessen Lebensrecht nicht ist.

Das Christentum ist spätestens ab dem Beginn der Neuzeit mit diesen Vorstellungen gescheitert. Die Vielen, nie ganz verstummt, meldeten sich zu Wort, diesmal und für alle Zukunft unabweisbar. In der Reformationszeit zerbrach die Einheit der (westlichen) Kirche; die Naturwissenschaften ersetzten das zentralistisch-unitaristische Weltbild

... Er kann sogar das Recht aufheben und rechtens vom Recht dispensieren“. Die Belege lassen sich leicht mehren; sie zeigen immer: Die zugrundeliegende Christologie hat einen deutlich monophysitischen Einschlag, der juristisch entfaltet wird. Vgl. Y.Congar, *L'Éclésiologie du haut Moyen Age*, Paris 1968, vor allem 206-225, 232-246; K.Ganzer, *Papsttum und Bischofsbesetzung in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII.*, Köln-Graz 1968, vor allem 39-88.

<sup>9</sup> Y.Congar, *Ecce constitui te super gentes et regna* (Jér 1.10) „in Geschichte und Gegenwart“: ds., *Études d'écclésiologie médiévale*, London 1983, 671-696; A.Angenendt-R.Schieffer, *Roma – Caput et Fons*, Opladen 1989; H.Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle 1941; J.J.Sanguinetti, *El concepto de orden*: Sap. 35 (1980), 559-572; HWPh 6, 1249-1303; LMA 6, 1436-1441. Hier definiert O.G. Oexle (Sp. 1436) *ordo* als „Inbegriff des Nachdenkens darüber, wie das Viele und das Verschiedene zusammengefügt ist zu einem Ganzen, das in seiner Gestalt und inneren Struktur eine harmon. Anordnung (*dispositio*) und das gute Zusammenstimmen von Teilen in ihrer Verschiedenheit bedeutet. O. ist Harmonie in der Ungleichheit“.

durch die Hypothese der Evolution; die Astronomie speziell wies nach, daß das All überhaupt keine Mitte und also keinen Einheitspunkt hatte; die Chaos-Theorie heute leugnet zwar nicht die Geordnetheit der Welt, wohl aber, daß man diese ob der Unübersehbarkeit der denkbar-möglichen Ursachen im Geschehen durchschauen könne.<sup>10</sup>

Nachhaltiger noch, aber gewiß auch bedingt durch die eben aufgezählten Fakten, wirkte sich die vielberufene „Wende zum Subjekt“ aus, die nach gängigem Konsens die Neuzeit kennzeichnet. Damit verbindet sich die Behauptung der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Einzelnen – grundsätzlich unabhängig von den Ansprüchen und notfalls auch gegen die Ansprüche des totalitären Kollektivs. Daran ist sicher richtig, daß in der Moderne diese Haltung sozusagen der Normalfall des Selbstverständnisses ist, ihr exklusiv zugerechnet werden kann sie aber nicht. Es hat zu allen Zeiten seit Heraklit den Protest gegen die Vereinnahmung des Individuums gegeben, auch in der Kirche. Man kann an die mittelalterlichen Armbewegungen ebenso denken wie an die innerhierarchischen Auflehnungen des Konziliarismus, Episkopalismus, Gallikanismus und wie sie alle heißen. Die Großkirche hat immer versucht, sie zu häretisieren, gewöhnlich auch mit Erfolg. Aber waren es bloß gewonnene Schlachten oder ist der Krieg gewonnen worden? Es mehren sich die Indizien, daß das unitaristische System ans Ende gekommen ist.

Das ist noch kein Plädoyer für den schrankenlosen Primat des Einzelnen, auch in der Kirche nicht. In der Moderne hat das Subjekt einen universalen Emanzipationsprozeß in Gang gebracht, der auch *Gott* nicht aussparte. Er wird als Einheitspunkt des Wirklichen durch das Subjekt abgelöst. Dieses muß nun aber auch die universale Verantwortung für das Schicksal der Welt übernehmen. Die Folgen zeigen sich heute, wie selbst eine so liberale Zeitschrift wie „Der Spiegel“ registrierte,<sup>11</sup> in „einem grassierenden Narzißmus, der die äußere Realität der Welt vorwiegend als Spiegelung des eigenen Selbst wahrnimmt. Statt die konfliktreiche Auseinandersetzung mit der komplexen Wirklichkeit zu riskieren, geraten immer mehr Menschen in die narzißtische Falle einer Scheinwelt, in der sich diffuse Ängste und entgrenzte Potenz- und Allmachtsphantasien abwechseln. Dazwischen: Abgründe innerer Leere“. Das führt zu dem von H. E. Richter so genannten „Gotteskomplex“, der in sich neurotisch ist, das Individuum also krank macht mit der Folge, daß jedes Individuum „Gott“ sein will

---

<sup>10</sup> In TRE 25 (1995) findet sich das Stichwort *Ordnung* nur mehr als „Ordnung und Chaos“; es ist nur mehr naturphilosophisch konzipiert (TRE 25, 367-371).

<sup>11</sup> Nr. 9/1997 v. 24.02.1997, 226.

oder muß, mithin automatisch in die Konkurrenz zu jedem anderen zu treten in Gefahr ist. Der Totalitarismus ist keineswegs ausgeschaltet, er ist im Gegenteil zu einer allgemeinen Bedrohung geworden als Kampf aller gegen alle. Das Subjektstreben des einen schränkt jenes aller anderen ein: Der Kampf ist vorprogrammiert. Damit ist in summa nichts geändert. Gingen vordem alle Texte im einen Text ununterscheidbar auf, bleiben sie jetzt unverhinderbar allein.<sup>12</sup> Kon-Texte, ein Miteinander, ein Zusammensein existieren im einen Fall so wenig wie im anderen. Gegen diese Erscheinungen wird der Ruf nach Solidarität, Gemeinschaft, Miteinander gegen Individualismus und Subjektivismus, wider die schrankenlose Autonomie des Handelns neuerlich erhoben. Aber nicht selten verbindet er sich mit einem antifreiheitlichen Autoritarismus, der das je eigene Deutungsmodell der Wirklichkeit zum einzig gültig-verbindlichen deklariert. Man spricht in diesem Fall vom Fundamentalismus. Wieder wird die Gemeinschaft zum Ganzen und Einzigen, der eigene Text zum Kontext für alle und alles und so zur Aufhebung dieser Texte.

Per Saldo also, so scheint es, hat die Wende zum Subjekt das Unum-Multum-Problem nicht nur nicht gelöst, es vielmehr arg verschlimmert. Woran liegt das? Die neuzeitliche Aktion war eine unmittelbare Reaktion gegen ein Verständnis von Einheit und Vielheit, das nicht an schlechter Umsetzung gelitten hatte, sondern in sich fehlerhaft ist. Die unmittelbare Antwort ging jedoch von der gleichen Vorstellung von Unum und Multum aus. Sie konnte daher auch nur fehlerhaft sein. Beide Konzeptionen verstanden nämlich die beiden Begriffe und die sie bezeichnenden Realitäten mit großer Selbstverständlichkeit als alternative Antagonismen, als eine perfekte Disjunktion, angesichts derer man sich für die eine oder andere Seite entscheiden zu müssen meinte. Aber ist das wirklich der Fall? Fragen wir etwas präziser, da wir hier keine philosophische, sondern eine theologische Erörterung pflegen: Sind im Ambiente des christlichen Offenbarungsglaubens Unum und Multum antagonistische Alternativen, von denen man sich für eine (gegen die andere) entscheiden muß? Unsere Antwort lautet: Nein! Der Einzelne und die Gemeinschaft stehen, aus dem Aspekt des Glaubens gesehen, in einer dialektischen Relationalität zueinander, die Kontextualitätsstruktur besitzt.

---

<sup>12</sup> In der Diskussion zu diesem Beitrag wurde denn auch die These vertreten, Texte seien immer zu anderen gewaltsam. Kontextualität wird unter diesem Aspekt ein Problem der Freiheit, bzw. der Ideologie. Vgl. A.Baruzzi. Die Zukunft der Freiheit, Darmstadt 1993, 268-285.

### 3 Trinitarische Perichorese

Eine fundamentale Aussage christlichen Glaubens ist die durchgehende Beziehung der geschöpflichen Welt einschließlich der Menschen zum Schöpfer. So sehr der gläubige Christ auf der einen Seite natürlich die unendliche Verschiedenheit zwischen beiden er- und anerkennt, so sehr weiß er auch, daß er in der Welt die Spuren Gottes finden kann, da Gott als die Fülle aller Wirklichkeit nicht etwas absolut von sich selber Gelöstes hervorbringen kann. Es gibt also die *vestigia Dei*, es gibt darum die *natürliche Gotteserkenntnis* als prinzipiellen Weg zu Gott, wie vor allem das Erste Vatikanische Konzil festgehalten hat.<sup>13</sup>

Nun ist aber dieser Gott nach christlichem Glauben in seinem Sein dadurch bestimmt, daß er trinitarisch ist. Der eine Gott west in drei Personen, die in allem völlig gleich sind, abgesehen von der sie zu eigenständigen Personen gestaltenden Relationalität. Der Glaube bekennt, daß der eine und einzige Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. So ist der Vater nur im Kontext von Sohn und Geist zu nennen – und so weiter durch die ganze Trinität, die nun aus dem Blickwinkel unserer Thematik als Kontextualität bezeichnet werden kann: Die Personen existieren nur im Sinn- und Lebensgefüge der je anderen beiden. Diese trinitarische Lebensform Gottes ist identisch mit seinem Wesen. Wenn also dieser Gott sich ins Nichtgöttliche hinein äußert, wenn er die Schöpfung ins Dasein ruft, dann müssen deren *vestigia Dei* notwendig Spuren des *trinitarischen* Gottes sein. Alle Wirklichkeit auf dieser Erde muß also trinitarische Bezüge an sich haben. Denn ein Grundaxiom der Trinitätstheologie lautet: Die immanente Trinität ist die ökonomische Trinität und umgekehrt. Grob in eine nichttheologische Sprache übersetzt, heißt das: Gottes Handeln in der Schöpfung ist immer Handeln aus seinem innersten Wesen heraus. Wenn er also Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, handelt er stets als Vater, Sohn und Pneuma, also sowohl in der Einheit seines Gottseins wie in der Differenziertheit seiner Personhaftigkeit. Heilsgeschichtlich geschah letzteres zunächst in der Sendung des Sohnes durch den Vater, d.h. in der Inkarnation des Logos, dann in der Sendung des Geistes durch Vater und Sohn, d.h. im Pfingstgeschehen, in dem der Heilige Geist als innertrinitarische *communicatio* zur *Weltkommunikation* Gottes bleibend wird.

Was aber sind diese Bezüge näherhin, d.h. auch in bezug auf die Abbildmöglichkeit auf der Ebene der Geschöpfe? In spannungsrei-

---

<sup>13</sup> DH 3004;3026.

chen Auseinandersetzungen hat die Theologie der Alten Kirche die neutestamentlichen Offenbarungshinweise auf die Dreipersönlichkeit des einen Gottes in der beständigen Gratwanderung zwischen einem platten Tritheismus und einem subtilen Modalismus dahingehend geklärt, daß das anschaulichste und zugleich dem Mysterium nächstkommende Verstehensmodell der Vollzug personaler Liebe ist. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind sowohl ganz Einheit wie auch ganz Eigenheit und damit unterschiedene Vielheit; sie sind gleichwesentlich ganz Identität wie auch ganz Differenz; sie sind gleichursprünglich Positivität wie auch Negativität – letzteres insofern, als der Vater nicht der Sohn und der Geist, der Sohn nicht der Vater und nicht der Geist und der Geist weder Vater noch Sohn ist. Solche Aussagen sind nur sinnvoll in der Wirklichkeit von Liebe und Beziehung, von Gemeinschaft und Mitteilung. Die lateinischen Termini lauten: *communio et communicatio*. Diese Wirklichkeit besteht darin, daß die Liebenden sich einen, nicht um ineinander restlos aufzugehen, sondern um einander abstrichlos – der eine ganz den anderen – zu vollenden. So werden sie in der Verschmelzung der Liebe je erst ganz sie selber.

Dieses Geschehen nun erkennt die christliche Gotteslehre in absoluter Weise in dem Ineinander der göttlichen Personen. Sie spricht von *Perichorese*, und meint damit, daß das Gottsein Gottes darin besteht, daß er ganz Vater, ganz Sohn, ganz Pneuma ist, daß aber dieses Eigensein vollkommen ganz auf die beiden je anderen Personen bezogen ist und sie in je ihrem Eigensein vollendet. Die lateinische Theologie hat das griechische Wort in doppelter Weise übersetzt. Sie spricht bald von *circuminsessio* – sich einander besitzen, müßten wir verbal sagen – und denkt eher an statische Verhältnisse, bald von *circumincessio* – sich ineinander begeben – und sieht die Trinität dann in ihrer Lebensdynamik.

Auch für den gehobenen christlichen „Normalverbraucher“ hören sich solcherlei Reflexionen höchst abstrakt, kompliziert und auch lebensfern an. Das sind sie insofern auch ganz sicher, als sie eine philosophische Schulung und ein philosophiegeschichtliches Wissen voraussetzen, die nicht mehr zur Grundausrüstung des Gebildeten heute gehören. Gleichwohl liegt hier und wohl nur hier der Schlüssel zur Lösung unseres Problems, das alles andere als abstrakt und lebensfern, kompliziert freilich wohl, ist. Wenn Gott in sich Einheit und Vielheit, Identität und Differenz, Positivität und Negativität (als Anderssein des Anderen) gleichwesentlich und gleichursprünglich ist, dann haben alle diese Begriffe in sich keine pejorative Valenz: Sie sind Ausfaltungen göttlichen Seins! Die Größen „der Einzelne“ und „die Gemeinschaft“ stehen nicht in Antagonismus gegeneinander, sondern sind als

gleichursprüngliche und gleichbedeutende Wirklichkeiten einander zugeordnet und aufeinander bezogen. Die Relation der genannten Größen vollzieht sich als *communio et communicatio*. Jeder kreatürliche „Text“ ist also zugleich und notwendig Kontext aller anderen „Texte“ und steht in deren Kontext. Trinitarische Theologie ist ihrem innersten Sein nach kontextuell.

#### 4 Anthropologische Katholizität

Das alles kommt zuallererst in der Schöpfung des Menschen zum Ausdruck. Die christliche Fundamentalverkündigung, dieser sei Bild und Abbild des ihn ins Sein rufenden Gottes, beschränkt sich nicht auf das Wesen des Menschen, d.h. auf eine abstrakte menschliche *Personalität*, sondern auf das Individuum, d.h. auf die konkrete menschliche *Person*. Bereits die Verbindung der biblischen Feststellung von der besonderen Gottesbeziehung mit der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zeigt, daß nach biblisch-anthropologischer Meinung schon die mit dem Mann- und Frausein des Menschen gegebene Pluralität und Differenziertheit zur grundsätzlichen Gutheit der Schöpfung und zur Gottähnlichkeit beider Formen menschlicher Verwirklichung zu zählen ist – auch wenn das bekanntlich lange Zeit in der christlichen Praxis weitgehend ausgeblendet worden ist. Aber nicht nur die Geschlechterpolarität, sondern jegliche Individuierung des Menschen, die auf seine Kreatürlichkeit zurückgeführt werden kann, ist eine Abbildung der göttlichen Lebensfülle, die in der Konsonanz und Einheit mit allen anderen erst zur vollen und ganzen Wahrheit der biblischen Aussage leitet: *Der Mensch als plural existierendes Wesen ist Ebenbild Gottes* – also noch nicht der Einzelne als einsame Monade, sondern als einer, der in der perichoretischen Gemeinschaft mit den anderen Menschen lebt. Es ist vornehmlich *Nikolaus von Kues* gewesen, der – übrigens angeregt von den ökumenischen Gesprächen, die er bei einer Schiffsreise mit griechisch-orthodoxen Theologen hatte – in seinem Buch „*De visione Dei*“ die Vielfalt des Menschseins selbst als Realisation des Bildes Gottes in die abendländische Theologische Anthropologie eingebracht hat. Gottes unendlicher Reichtum läßt sich nach dem Cusaner immer nur in möglichst vielen Bildern anschaulich machen. „Weil er, der eine, nicht vervielfältigt werden kann, soll er wenigstens in größter Ähnlichkeit, auf eine Weise, in der es möglich ist, vervielfältigt werden. Er macht indes viele Bilder, weil die unendliche Ähnlichkeit seiner Kraft nur in vielen Bildern in der vollkommensten möglichen Weise entfaltet werden kann. Alle vernunftbegabten

Geister sind für jeden einzelnen Geist gut und nützlich (*et sunt omnes intellectuales spiritus cuilibet spiritui opportuni*)<sup>14</sup>. Durch Kommunikation der Menschen mit- und untereinander wird so die Erkenntnis Gottes gemehrt, die Liebe zu ihm gestärkt. Kontextualität ist eine Grundbestimmung des Menschen.

Die Fruchtbarkeit dieses Gedankens liegt darin, daß er auf der einen Seite allen Ausgestaltungen und Ausformungen des Menschseins Lebensraum und Anerkennung zukommen läßt, sofern sie nicht quer zur Schöpfungsintention stehen – also nicht den sündigen Perversionen des Menschseins –, auf der anderen jedoch im gleichen Atemzug darauf hinweist, daß zu deren Legitimität die Integration in die menschliche Gemeinschaft dazugehört. Durch die *communicatio* wird die *communio* hergestellt und darin auch das individuelle, partikuläre Menschsein des Einzelnen zu der ihm möglichen eigenen Vollendung gebracht. Das ist ein Vorgang, der letztlich universal ist. Er schließt die Menschen einer Generation und Epoche zusammen, aber auch die gesamte Menschheit durch die Dauer der Geschichte. Konkret vollzieht er sich in Stufen und Etappen: Niemand kann mit „der“ Menschheit – nicht einmal mit der ihm selbst synchronen – in aktueller Verbindung stehen, sondern immer nur mit relativ kleinen Gruppierungen, solchen, denen er sich besonders verbunden fühlt, anderen, von denen er sich als in Distanz stehend erfährt. Er bedarf der Identität, die durch Gleichartigkeit und Ähnlichkeit ermöglicht wird, und erlebt die Differenz, die durch das Anderssein gegeben ist, welches natürlich mehr oder weniger stark ausgeprägt sein kann. Von der Theologischen Anthropologie her aber kann die Identität nie so groß sein, daß sie zur Ununterscheidbarkeit der einzelnen im Kollektiv ermächtigen, noch so klein, daß sie zur Leugnung des Menschseins des anderen in dem Exzeß des Egoismus einzelner oder von Gruppen berechtigen würde. Darauf basiert die Würde des Menschen, daraus leiten sich die Rechte des Menschen her. Daraus folgt die Legitimität des Stolzes auf die eigene Individualität – wieder beim einzelnen wie bei der Gruppe – wie auch und aus gleichem Grund die Illegitimität jeglicher Diskriminierung menschlicher, schöpfungsbedingter Gegebenheiten als da beispielsweise sind Sexismus, Nationalismus, Rassismus, Elitarismus und dergleichen. Wohl aber darf man froh sein, Mann, Deutscher, Weißer, Arbeiter zu sein, ebenso wie man stolz sein darf, als Frau, Amerikanerin, Schwarze, Akademikerin zu leben – solange sich damit keine Abwertung anderer Qualitäten des Menschlichen vermischt. Von der Warte der christlichen Theologischen An-

---

<sup>14</sup> De vis. Dei XXV: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Studien- u. Jubiläumsausgabe ed. L. Gabriel, Bd. III, Wien 1967, 215-217.

thropologie aus ergeben sich beide Qualifikationen aus der gleichen Tatsache: Wenn Gott als mein Schöpfer mich *so und nicht anders* gemacht hat, bin ich ein einmaliger Gedanke Gottes und das darf mich glücklich machen. Wenn Gott auch der Schöpfer aller anderen menschlichen Qualitäten ist, darf ich sie nicht auf Gefahr der Blasphemie hin disqualifizieren. Wohl aber muß ich mich bemühen um die Integration, damit ich wie auch die Menschheit als ganze in dieser abbildhaften Nachahmung der göttlichen Perichorese zur größeren Vollendung gelange und zugleich damit auch Gott die größere Ehre gebe. Der Mensch ist Gottes Text gerade im Kontext aller Texte.

## 5 Kommuniale Ekklesiologie

Die christliche Kirche hat sich immer unter einem doppelten Auftrag gesehen. Sie soll Manifestation des göttlichen Heilswerkes sein und sich zugleich in dessen Dienst nehmen lassen. In einer Aufnahme neuerer theologischer Reflexionen hat das Zweite Vatikanische Konzil sie als „gleichsam das Sakrament“ bezeichnet, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“<sup>15</sup>. Den ersten Auftrag erfüllt die kirchliche Gemeinschaft, indem sie sich als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ versteht. Der Satz findet sich ebenfalls in der gerade zitierten Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“<sup>16</sup>, ist aber selbst ein Sammelzitat aus patristischen Texten, von denen in der zugehörigen Fußnote nur ein Teil referiert wird. Er stellt also älteste kirchliche Tradition dar. Dem zweiten Auftrag, also hinsichtlich der Weltabsicht Gottes, stellt die Glaubensgemeinschaft sich, indem sie in Fortführung der trinitarischen Initiative Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“ fördert und übernimmt, reinigt, kräftigt und hebt. „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“. Ich habe in geradezu asketischer Strenge die langen und detaillierten Ausführungen der Nr. 13 des gleichen Dokumentes in diese beiden letzten Sätze zu zwingen versucht, Ausführungen übrigens, die auch an dieser Stelle unterstützt werden durch viele Belege aus der Theologie

---

<sup>15</sup> LG 1.

<sup>16</sup> Nr. 4.

der Kirchenväter, wiederum also uralten kirchlichen Überzeugungen zum Ausdruck verhelfen.

Die Kirche versteht sich nach diesen Texten mithin selber als *communio* im doppelten Sinn der Darstellung der trinitarischen Perichorese wie der Einholung der Schöpfungskatholizität in die Gottesfülle. Es ist klar, daß sie näherhin Werk des Pneumas ist, wenn denn die geschichtliche Verwirklichung der innertrinitarischen *communicatio* „Sache“ der dritten Person ist, wie wir vorhin konstatiert haben. So kann es nicht wundernehmen, daß, wie schon erwähnt worden ist, die altchristlichen Glaubensbekenntnisse die ekklesiologischen Aussagen in den dritten, den pneumatologischen Artikel plazierten. Der Geist eint als Geist der Liebe des Vaters und des Sohnes immer so, daß er die Diversifikation nicht beseitigt, sondern vollendet. Das lesen wir bereits im Pfingstbericht der Apostelgeschichte (2,1-42). Die vielen in sich stehenden, nach dem antiken Ordo-Schema von Gott höchstselbst an ihre verschieden-unterschiedenen Plätze lozierten Völker verstehen einander an sich nicht; die von Petrus in seiner Predigt zitierten sexuell und sozial in sich differenzierten Gruppen der Joel-Prophetie haben an sich nichts miteinander zu schaffen. Der Geist in seinem Brausen öffnet diese Grenzen alle und hebt gleichwohl keine auf. Die Elamiter werden keine Parther und die Jungen keine Mädchen. Aber alle verstehen einander und begreifen Gottes Güte, die allen zuteil geworden ist, aus der Kontextualität ihrer Individualität.

Die Apostelgeschichte referiert diese Begebnisse nicht aus chronistischen Bedürfnissen heraus, sondern um Wesen und Weg der Kirche überhaupt zu beschreiben. Ihr Ziel ist nicht einfach zu sagen: „So ist das seinerzeit gewesen“, sondern: „So bleibt es deswegen grundlegend immer“. Das sollte eigentlich schon genügen. Unser theologischer Versuch hat darüber hinaus auch nur zeigen wollen: „Anders als so kann es auch gar nicht sein“. Denn alles andere schlosse in sich nicht weniger als eine latente Leugnung des christlich-biblischen Gottesbildes. Wenn wir das so betonen, dann aus leider berechtigtem Grund.

Die bisherige Forschung hat wiederholt dargelegt, daß und warum in der Konstitution „*Lumen gentium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zwei Kirchenbegriffe legitimiert und zwei Kirchenbilder nebeneinander stehengeblieben sind, die jedoch gleichwohl nur schwerlich zusammenzureimen sind: das mittelalterlich-tridentinische vertikale Modell, das unter dem Stichwort „Leib Christi“ läuft, und das patristische hori-

zontale von der Kirche als *Communio*.<sup>17</sup> Seitdem ringen die Vertreter der beiden Modelle miteinander und suchen die Kirche in ihre Richtung zu drängen, beide selbstverständlich mit Argumenten aus dem Konzil. Selbstverständlich stehen dahinter auch noch andere Motive, die wenig theologisch sind, sondern eher in Interessen, Mentalitäten, Lebensformen zu suchen sind. Unabhängig von der Debatte um die angemessene ekklesiologische Konzeption hat die Kirchenversammlung 1964 die Reformbedürftigkeit der Kirche festgestellt. Erneuerung wird beschrieben als Bewältigung der Probleme durch „Geduld und Liebe“<sup>18</sup>. Das kann nicht anders geschehen als durch Rückbesinnung auf das innerste Mysterium der Glaubensgemeinschaft selber; und dieses ist im Geheimnis Christi das Geheimnis der dreifaltigen Liebe. Von hier aus muß auch die dialektische Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft Kirche gelebt werden.

## 6 Dialogische Gemeinschaft Kirche

Wir stehen bei den abschließenden Überlegungen. Nach dem, was wir bisher bedacht haben, können sie sich nicht in probaten Hausrezepten erschöpfen, was nun alles in dieser oder jener Hinsicht, bei dieser oder jener Ausformung des Kirchlich-Institutionellen anders werden müsse, und bitte bald. Die diesbezüglichen Fronten haben sich inzwischen dermaßen versteift, daß in einschlägigen Veröffentlichungen die Terminologie von Kampf und Krieg gang und gäbe geworden ist. Man muß gegen den Zölibat und für den Papst auf den Plan treten, man muß den wahren Glauben verteidigen oder den Ausbruch aus der Festung wagen. Die Gegner werden mit den Begriffen *Modernist* oder *Fundamentalist* etikettiert; und meistens werden sie abseits jeder ernstesten Forschung als Totschlagepassepartouts eingesetzt. Weiter hat das im letzten Menschenalter nicht geführt; es gibt keine Wetterzeichen, daß sich das in den unmittelbar folgenden Jahren ändern sollte. Doch die Situation kann auch nicht so bleiben, wie sie ist. Sie lähmt nicht allein die Glaubenden, sie ist inzwischen so geworden, daß die moralische und intellektuelle Elite der Getauften die Beine in die Hand nimmt, wenn sie der Erscheinungsformen die-

<sup>17</sup> Vgl. A.Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975; H.-J.Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II.Vatikanums*: G.Alberigo u.a. (Hg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982, 89-110; W.Beinert, *Kirchenbilder in der Kirchengeschichte*: ds. (Hg.), *Kirchenbilder – Kirchengenerationen*, Regensburg 1995, 58-127, besonders Graphik 120.

<sup>18</sup> LG 8.

ser Kirche ansichtig wird. Eine eigen- und vielleicht einzigartige Glaubensbereitschaft gerade in der jungen Generation steht in schärfstem Kontrast zu ihrer Bindungswilligkeit an die Institution, deren Glauben sie in den Grundzügen anzunehmen durchaus gewillt ist. Die ältere Generation hat Scheu vor dem Internet: Sie sollte aber einmal ein wenig surfen und wird feststellen, daß da auch ein lebendiger theologisch-religiöser Austausch unter jungen Männern und Frauen stattfindet. Einige davon kenne ich; fast alle haben ein außerordentlich gestörtes Verhältnis zur Institution.

Was wirklich notwendig ist, wäre eine möglichst umfassende *relecture* der ganzen Tradition der Theologie. Man wird dann ohne sonderliche Mühe in allen Perioden der christlichen Geschichte die Anmahnung des kommunionalen Strukturelementes finden – es gibt auch inzwischen eine gar nicht schmale Kollektion von Monographien zu diesem Thema.<sup>19</sup> Hier geht es also mitnichten um die Öffnung für eine Demokratisierung der Kirche oder um das Eindringen autonomistischen Subjektivismus und anomistischen Relativismus in sie. Es geht um echtestes und fundamentalstes Glaubensgut.

Das kann allerdings wohl erst dann allen klar werden, wenn die Theologie nicht nur entschiedener als bisher ihr unitaristisches Gottesverständnis einer wahrlich durchgreifenden Revision vom Trinitätsmysterium her unterzieht; solches ist in den letzten zwei, drei Jahrzehnten immer wieder und auch erfolgreich von der erstzuständigen Disziplin der Dogmatik geschehen.<sup>20</sup> Auch einige exegetische Werke haben wichtige Erhellungen geliefert. Gleich bedeutsam wäre es außerdem, in der liturgischen Praxis, in der katechetischen Unterweisung, in der Erwachsenenformung, in der Verkündigung vom Ambo her der ganzen Glaubensgemeinschaft, d.h. konkret allen Gemeinden erfahrbar werden zu lassen, daß Gott die Fülle der Einheit wie der Unterschiedenheit ist und daß beide zusammengepolt werden durch die Liebe als *communio* und *communicatio*, die der Heilige Geist ist.

---

<sup>19</sup> Vgl. z.B. die Festschrift oben Anm. 3; J.Müller-E..Birkenbeil (Hg.), *Miteinander Kirche sein*, München 1990; H.Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft*, Köln 1978; M.Kehl, *Die Kirche*, Würzburg 1992. Weitere Literatur: J.Meyer zu Schlochtern, *Ist die Kirche Subjekt oder Communio?*; W.Geerlings-M.Seckler (Hg.), *Kirche sein* (FS H.-J.Pottmeyer), Freiburg-Basel-Wien 1994, 221f. (Anm. 2f.), Dazu: G.Greshake, *Der dreieine Gott* (Anm. 6) 377-438.

<sup>20</sup> Neben dem Anm.6 genannten Werk von G.Greshake vgl. z.B. F.Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (= AMATECA VI), Paderborn 1993; G.Kraus, *Gott als Wirklichkeit*. Lehrbuch zur Gotteslehre, Frankfurt 1994; W.Breuning-W.Beinert, *Gotteslehre*: W.Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge*, Band 1, Paderborn u.a. 1995, 199-362.

Erst wenn das internalisierter Glaube der ganzen Kirche ist, also selbstverständliche Grundlage je *meines* Lebens in der Kirche und nicht nur der theologischen Handbücher, kann in einem zweiten Schritt die Einsicht Raum bekommen, daß die Kirche als universales Sakrament dieses Gottes in ihrer Gestalt, in ihren Strukturen, in ihren Ämtern, in allen Lebensformen und Lebensäußerungen vor allem anderen bemüht sein muß, beides erlebbar und erfahrbar werden zu lassen – die Gemeinschaftlichkeit wie den unüberholbaren Wert des einzelnen Glaubenden.

Es geht um die Erschließung eines existentiellen Zugangs zum Mysterium Gottes, denn hier liegt ein Existenzproblem der Kirche schlechthin. Sie ist Gemeinschaft der Christusgläubigen. Das heißt in gleicher Dignität: Eine Kirche, die den Einzelnen nicht erstlich zu Wort kommen ließe, verlöre den Charakter einer *Gemeinschaft* von Glaubenden; erstens. Und zweitens: Eine Kirche, die den Glauben des Einzelnen nicht integrierte in ihre Einheit, hörte auf, eine Gemeinschaft von *Glaubenden* zu sein. Sie lebt gleich originär aus dem Glaubenszeugnis des Einzelnen, weil Glaube Gnadengeschenk Gottes ist, das er dem Individuum zuteil werden läßt und weil er die Konsequenz der Christusnachfolge hat, die ebenfalls immer nur in der dem Einzelnen eignen Weise geleistet werden kann; und sie lebt mit derselben Ursprünglichkeit aus dem Glauben der Gemeinschaft deswegen, weil diese das Zeugnis des Individuums einfügt in ihren Gesamtglauben und dieses Zeugnis aus eben diesem Glauben befruchtet, entfaltet, ganz zu sich selber bringt.<sup>21</sup> Mit einer glücklichen Formel des Petrus Damiani können wir sagen: Die Kirche ist „una in multis, et tota in singulis“<sup>22</sup>, d.h. ihre Kommunionalität existiert auch je in jedem Glied und muß dort auch ansichtig werden. Ganz kurz formuliert: *Wir* glauben, weil *ich* glaube; *ich* glaube, weil *wir* glauben. Die Kirche ist, so könnten wir auch sagen, Subjekt (der Einheit) als Communio (der Katholizität ihrer Glieder). Das ist sachlich identisch mit der Ekklesio-logie des 1. Korintherbriefes, die dazu das anschauliche Bild vom pluriformen Menschenleib heranzieht. Der Wert und die Valenz eines jeden Gliedes und Organs in einem Körper liegt gleichwesentlich darin, daß es eine eigene Funktion besitzt – das ist der Wert des Einzelnen – und daß es organisch mit dem Organismus verbunden ist – das ist die Bedeutung der Gemeinschaft. Der edelste Leib ist verstümmelt, wenn ihm ein Auge fehlt; das bezauberndste Auge verliert jede Bedeutung, wenn es herausgerissen wird. Wo also Gott und Mensch in Beziehung treten, können wir nun wieder in mehr fachtheologischer

<sup>21</sup> Vgl. M.Kehl, Die Kirche (Anm. 19) 138-159.

<sup>22</sup> Opusc. XI ad Leonem Eremitam: PL 145,235.

Sprache formulieren, da ist ebenso der trinitarischen Perichorese wie der anthropologischen Katholizität Rechnung zu tragen. Kontextualität ist dringendes Gebot.

Die Glaubensgemeinschaft zeigt somit eine Wesensstruktur, die man als *Dialogizität* bezeichnen kann.<sup>23</sup> Zuerst ist nochmals zu betonen: Das gehört zu ihrem *esse*, nicht zu ihrem *bene esse*, sofern die Trinität nicht eine beliebige Marotte Gottes, sondern der wesentliche Ausdruck seines Gottseins ist und sofern der Mensch konstitutiv und nicht nur am Rande Gottes Ebenbild sein soll. Was aber ist Dialogizität? Sie ist die Weise des Personseins gegenüber anderen Personen. Sofern die soziale Dimension des Menschen ihm innerlich ist, bedarf er der Gemeinschaft im konkreten Vollzug. Diese personale und soziale Kommunikation in actu ist eben das Gespräch in allen seinen Formen (zu denen auch die Verschriftung oder die elektronische Vermittlung gehört). Es entspricht der inneren Logik des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn es unter dem Aspekt des *Aggiornamento* an vielen wichtigen Stellen Dialog anmahnt. Das Register des vielbenutzten „Kleinen Konzilskompendiums“ von Rahner-Vorgrimler hat unter den Lemmata *Dialog* und *Gespräch* wenigstens 45 Items!<sup>24</sup> Dabei geht es nicht nur um die kommunikationstheoretischen Aspekte. Unter Rücksicht dialogischer *Communio*-Verwirklichung sind auch Grundspannungen zueinander zu vermitteln, in denen der Einzelne Raum finden muß gegenüber der Gemeinschaft. Zu denken ist an den Ausgleich der Charismenpluralität mit der Institution, der Erfordernisse der Inkulturation mit der Tradition, der individuellen Berufung zur Katholizität mit dem universalen Netzwerk der Kirche. Auch die Amts- und die Geschlechterproblematik muß unter diesem Horizont bedacht werden.

Und natürlich und nicht an letzter Stelle die Struktur der Theologie selber. Sie hat die Bezüge nicht nur zu erheben, die im Gut des Christenglaubens gegeben und erkennbar sind, sie hat sie im eigenen Vollzug zu realisieren. Kontextualität ist, wenn Baugesetz der Wirklichkeit Gottes wie der Menschen, in gleicher Weise auch Baugesetz des Denkens und Bedenkens dieser Wirklichkeit. Sie kann, heißt das nun, immer nur vom einzelnen Theologen, der einzelnen Theologin und in deren jeweiliger Lebenswelt reflektiert werden, also innerhalb des Gefüges der vieldimensionalen Gegebenheiten, die die Individualität ausmachen bzw. das *Proprium* einzelner theologischer Gruppierungen (theologische Schulen nannte man das früher) bilden. Eine

---

<sup>23</sup> Vgl. unter den vielen neueren Publikationen vor allem G.Fürst (Hg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* (= Qd 166), Freiburg-Basel-Wien 1987.

<sup>24</sup> Freiburg-Basel-Wien 1966 u.ö. 691 f., 703f.

monolithische Theologie kann es darum legitimerweise nicht geben – es ist dies auch nie der Fall gewesen; selbst noch die Neuscholastiker konnten heftig miteinander in Streit geraten wegen unterschiedlicher Thesen. Daraus folgt, daß es auch eine Welteinheitsdarstellung des Christenglaubens nicht geben kann. Selbst der „Katechismus der Katholischen Kirche“ wollte, so oft das auch übersehen worden ist, nur eine Generalnorm für örtliche Katechismen sein „und die ... unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen“<sup>25</sup>, Theologie ist ihrem Wesen nach Text *aus dem Kontext des Theologisierenden*.

Weil sie jedoch gleichzeitig Theologie aus dem Wort Gottes in der Verkündigung der Kirche in ihrer syn- wie diachronen Einheit und Katholizität zugleich ist, zielt sie immer und je auf den Kontext der Kirche und ihrer kommunikativ-kommunikatorischen Glaubensreflexion. Was immer der Theologe und die Theologin in der Erfahrung ihrer Lebenswirklichkeit als Glaubenserfahrung ausgemacht haben, haben sie der Gesamtlebenserfahrung der Gemeinschaft aller Glaubenden zugänglich und plausibel zu machen, so wie die Leibesorgane ihre Eigenfunktion dem Ganzen des Leibes einfügen. Theologie ist demnach also gleichwesentlich Text *in den Kontext der Gemeinschaft der Theologisierenden* – im weitesten Sinne ist das die universale Glaubensgemeinschaft, da ohne Bedenken kein Glaube und somit keine Gemeinschaft Glaubender zu existieren vermag.

Damit ergibt sich sofort ein Drittes. In perichoretischer Zuordnung werden die theologischen Kontexte füreinander zum Kriterium der Stimmigkeit und Richtigkeit. Wo immer ein kontextuell legitimes Theologumenon formuliert worden ist, eine These also genuin in einer gegebenen und verwirklichten Lebenswelt verwurzelt ist, kann sie nicht a priori namens einer anderen Lebenswelt (und lebensweltlose Theologumena kann es gar nicht geben) und der daraus erwachsenden Behauptung zurückgewiesen werden. Biblisch begründete, also christliche Theologie ist grundlegend katholisch, d.h. offen für die ganze Schöpfungswirklichkeit. Die Ablehnung diskreditierte also sofort das eigene Denken als unkatholisch, also letztlich unchristlich und unbiblisch. Doch auch umgekehrt ist festzuhalten: Wo ein Theologumenon nur in einer bestimmten Lebenswelt begründet ist, nicht aber in deren christlicher Interpretation, kann es in die gesamtkirchliche Theologie und in Folge in den kirchlichen Glauben, den Glauben des Leibes Christi nicht assimiliert werden: Es ist in einem strukturellen Sinne häretisch, will sagen: Auswahl aus einem Kontext, dem das

---

<sup>25</sup> Johannes Paul II., Apostol. Konstitution „Fidei Depositum“ vom 11.10.1992: KKK 35.

Merkmal der Christlichkeit fehlt und der dann christlicher Kontext nicht mehr zu sein imstande ist. Theologie wird also *Text durch den Kontext von Lebenswelt und Glaubensgemeinschaft*.

Was das im einzelnen heißt und bedeutet, kann an dieser Stelle nicht mehr ausgeführt werden – vor allem deswegen nicht, weil genau an dieser Stelle die Dogmatik in den praktischen Kontext eintritt, innerhalb dessen praktischerweise den praktischen Theologen der Vortritt gelassen werden darf. Ich bin allerdings überzeugt, daß eine Praxis aus Kontextualität und Kommunalität die Kirche und auch die in ihr so vielfältig angefochtene Theologie zu neuer Vitalität und Attraktivität brächte. Was da alles herauskommen könnte, sei aber wenigstens kurz angedeutet. Ich erlaube mir Sie zu entlassen aus der Mühe des Hörens in die Mühsal des Bedenkens mit einem der seltenen modernen Gedichte, die sich mit dem Grundmysterium unseres Glaubens und unserer theologischen Bemühungen befassen, mit der Dreiheit Gottes. Es stammt vom schweizer Pfarrer Kurt Marti<sup>26</sup> und lautet so:

„Gottes Sein blüht gesellig (...)  
 Dreieinigkeit? (...)  
 Entwarf diese Denkfigur  
 die unausdenkbare Gottheit  
 als Gemeinschaft vibrierend, lebendig,  
 beziehungsreich?  
 Kein einsamer Autokrat jedenfalls,  
 schon gar nicht Götze oder Tyrann!  
 Eine Liebeskommune vielmehr,  
 einer für den andern,  
 'dreifach spielende Minneflut'  
 (Mechthild von Magdeburg).  
 Mich stellt's jedenfalls auf,  
 Gott als Beziehungsvielfalt zu denken,  
 als Mitbestimmung, Geselligkeit,  
 die teilt, mit teilt, mit anderen teilt:  
 'Die ganze Gottheit spielt  
 ihr ewig Liebesspiel' (Quirinus Kuhlmann)  
 Und insofern:  
 niemals statisch,  
 niemals hierarchisch.  
 actus purus, lustvoll waltende Freiheit,  
 Urbezeugung der Demokratie.“

---

<sup>26</sup> Die gesellige Gottheit. Ein Diskurs, Stuttgart 1989, 94 f.