

# Veränderung des Begriffs »Zugehörigkeit zur Kirche«

Von Yves Congar

## 1. Die klassischen Positionen bis zum II. Vatikanum

Geschichtlich gibt es mehrere Weisen, die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche zu stellen und zu lösen; wir können ihnen nicht im einzelnen nachgehen. Cyprian denkt darüber anders als Augustin; im Mittelalter gibt es mehrere Theorien über die Kirchengliedschaft der Sünder. Die großen Autoren der Gegenreform, als Erben der Scholastik, haben mitsamt dem ekklesiologischen Rahmen auch dieser Frage eine Art »klassische« Lösung zu geben versucht. Die Reformatoren und ihre Bekenntnisschriften fragen nicht »Was ist«, sondern »Wer ist die Kirche?« Und antworten: die wahren Gläubigen, somit die wahre Gemeinschaft, die sie zusammen bilden<sup>1</sup>. Die katholischen Apologeten sahen an der Kirche vor allem ihre sichtbare Gestalt und apostolische Echtheit und stellten von hier aus die Frage: Wer gehört ihr an, wer nicht?<sup>2</sup>

Der Rahmen dafür war einmal: die Existenz einer Christenheit, in der zum Beispiel für die Ehe staatlich-gesellschaftliche und kirchliche Gültigkeit sich deckten. Die Situationen ließen sich nach kanonischen Regeln klar unterscheiden und beurteilen. Die Gesamtmentalität war nicht die einer weiten Empfangsbereitschaft, sondern eher eine solche der Ausschließlichkeit, was in den Trennungen des sechzehnten Jahrhunderts entscheidend mitgespielt hat. Bis in die neueste Zeit durften etwa Kinder von Geschiedenen nicht in Seminarien und Noviziate aufgenommen werden. Bis 1946 durften die *Soeurs de l'Assomption*, die sich der Heimkrankenpflege widmen, keine Geschiedenen betreuen usf.<sup>3</sup>

Die Katholiken nahmen an einer durch die Kirche geformten Kulturwelt teil. Diese besaß eine gewisse Harmonie, eine Gleichstimmigkeit mit den Normen und Praktiken einer von Klerikern wirksam gelenkten Kirche. Solche Stimmigkeit zwischen den Werten, aus denen man lebte oder zu leben vorgab, und den Regeln der kirchlichen Institution erleichterte die Integration.

Die Kirche war juristisch in sozialen Kategorien definiert als »*societas perfecta*«, *autonoma* und *completa*, sie war ausgestattet mit allen recht-

---

<sup>1</sup> Vgl. B. Gassmann, *Ecclesia reformata*. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Freiburg 1968.

<sup>2</sup> Vgl. P. Eyt, *L'ordre du discours et l'ordre de l'Eglise*. Hypothèse sur les structures profondes d'un texte des »Controverses« de Bellarmin. In: *Mélanges d'Histoire offerts à Mgr. E. Griffe*, Bull. de Littér. Eccl. 73 (1972), S. 229—249.

<sup>3</sup> Darüber vgl. Lucienne Vannier, *Sur le roc*. Paris 1975.

lichen Attributen einer solchen Gesellschaft, vorab mit der *potestas coactiva*. So war auch die Lage der Person in ihr rechtlich definierbar<sup>4</sup>. Jeder Getaufte ist eine kirchliche Person mit ihren Rechten und Pflichten, es sei denn, eine Zensur oder ein »Hindernis« schränke sie ein und verhindere die volle kirchliche Gemeinschaft (Kanon 87)<sup>5</sup>. Die Pflichten bleiben auch dann bestehen.

Die Taufe verleiht die Gnade der Einigung mit Christus. Zur Zeit der Väter und des Mittelalters fragt man nach dem Statut der getauften Sünder: bleiben sie Glieder Christi, der kirchlichen Einheit? Welcher Einheit? Die Taufe verleiht auch einen Charakter, der unauslöschlich ist, deshalb ist jede Ehe zwischen Getauften, selbst *in infidelitate eo ipso* sakramental<sup>6</sup>.

Man legte Gruppen fest, für welche Zensuren und »Hindernisse« galten. Apostaten, Häretiker und Schismatiker waren von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt; diese Kategorien wurden vom Kanon 1325 § 2 definiert<sup>7</sup>. Die schöne Knappheit der lateinischen Formel enthielt fürchtenswerte Bestimmungen. Häretisch ist jeder Getaufte, der, am christlichen Glaubensbekenntnis festhaltend, eine Wahrheit hartnäckig leugnet (die *pertinacia* erst macht den Häretiker) oder auch nur anzweifelt (*»aut de ea dubitat«*), die man als von Gott geoffenbarte *und* von der Kirche (*fide catholica*) zu glauben vorgestellte glauben muß. Gesetzt selbst, es handle sich um einen nachdrücklich und öffentlich vorgetragenen Zweifel: die Bestimmung erscheint trotzdem schrecklich ausgedehnt. Schismatisch ist, wer die Unterwerfung unter den Papst verweigert oder nicht in Gemeinschaft mit den ihm unterworfenen Gliedern der Kirche leben will. Bekanntlich hat sich der Begriff des Schismas immer mehr auf diese Unterwerfung eingeengt; ursprünglich war er durch die Errichtung eines Altars gegen einen andern innerhalb der Ortskirche definiert worden<sup>8</sup>. Apostat ist für den Kodex einer, der sich vom christlichen Glauben gänzlich losgesagt hat. Somit kann man

<sup>4</sup> Dazu alle Traktate *De Ecclesia* und A. C. Gigon, *De membris Ecclesiae Christi*. Fribourg 1949; L. Boisvert, *Doctrina de membris Ecclesiae iuxta documenta Magisterii recentiora*. Montréal 1961; A. Hagen; vgl. unten Anm. 9; Anwendung auf die Protestanten: E. Du Mont, *La situation de protestant baptisé*. St. Maurice 1959. Dazu J. Kaelin, in: »Nova et Vetera« 35 (1960), S. 119—122.

<sup>5</sup> »Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi ad iura quod attinet, obstat obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.«

<sup>6</sup> So im berühmten Kanon 1012, auf den wir später zurückkommen werden.

<sup>7</sup> »Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat, aut de ea dubitat, haereticus; si a fide christiana totaliter recedit, apostata; si denique subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae ei subiectis communicare recusat, schismaticus est.« — Eine kurze Geschichte und Darstellung der Begriffe Schisma und Häresie bietet unser Beitrag »Die Wesenseigenschaften der Kirche«. In: »Mysterium Salutis« IV/1 (1972), S. 357—599, besonders 415 ff., 426 ff.

<sup>8</sup> Siehe unser Art. Schisme. In: *Dict. Théol. Cath.* XIV, col. 1286—1312.

Abtrünnigkeit nicht mit dem Kirchenaustritt gleichsetzen, wie die Lage und die Gesetzgebung der Bundesrepublik sie verstehen<sup>9</sup>.

Kirchenglieder konnten durch ihre Situation (als öffentliche Sünder) oder durch eine Exkommunikation — für Kleriker auch eine Suspension — gewisser ihrer Rechte verlustig gehen.

Diese kanonische, natürlich theologisch unterbaute Lehre hat in der Enzyklika *Mystici Corporis* Pius' XII. (29. Juni 1943) dogmatischen Ausdruck gefunden. Wir heben folgende Stellen heraus:

Nr. 21 In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage ipsos misere separarunt vel ob gravissima admessa a legitima auctoritate seiuncti sunt (AAS, 1943, 202).

Zu Gliedern der Kirche aber zählen jene allein, die das Bad der Wiedergeburt erhalten haben und den wahren Glauben bekennen, sich nicht zu ihrem Elend vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder ob schwerster Verfehlungen durch die legitime Autorität davon getrennt worden sind.

Nr. 69 (S. 229) zählt die Bedingungen für die kirchliche Gemeinschaft auf: »Bekenntnis des gleichen Glaubens, Gemeinschaft in den gleichen Mysterien, Teilnahme am gleichen Opfer, schließlich Ausführung und Beobachtung der gleichen Gesetze. Außerdem ist es unabdingbar, daß den Augen aller sichtbar ein oberstes Haupt bestehe, durch das die Zusammenarbeit aller wirksam zum vorgesteckten Ziel hingelenkt werde: gemeint ist der Statthalter Jesu Christi auf Erden.« Der Standort derer, die die Autorität des Papstes im mystischen Leib (der auf Erden identisch ist mit der römisch-katholischen Kirche) nicht anerkennen, wird in Nr. 101 so umschrieben: »Durch eine gewisse Sehnsucht und einen unbewußten Wunsch sind sie auf den mystischen Leib der Erlösung hingeeordnet.«<sup>10</sup>

In dieser Lehre waren die geistlichen Gesichtspunkte, die in der Enzyklika nicht minder gepflegt wurden als bei Bellarmin, hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Kirche, ja zum Leibe Christi den Normen der rechtlich definierbaren sichtbaren Zugehörigkeit untergeordnet. Für Bellarmin (und unter den neueren Autoren für Chr. Pesch und Lercher) genügt eine als gültig *angenommene* Taufe zur Kirchenmitgliedschaft.

<sup>9</sup> Von hier aus müssen wir A. Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft. Rottenburg 1938, S. 56 ff., kritisieren.

<sup>10</sup> »Etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur« (AAS, 143).

## 2. Die veränderte Fragestellung

A. Das Konzil hat die enge Auffassung einer Kirche als »*societas inaequalis*« und »*societas perfecta*« verlassen zugunsten einer Schau der Kirche als *Communio*<sup>11</sup>. Schon vor ihm war die sozio-institutionelle Deutung der Idee des »mystischen Leibes« in der Enzyklika vielfach kritisiert worden. Das Konzil hat sie nicht aufgegriffen. Es gibt eine vorwiegend biblische Deutung davon (vgl. *Lumen Gentium* 7) und versteht sie nicht als eigentliche Definition der Kirche, wie das I. Vatikanum, Franzelin und Pius XII. es getan hatten<sup>12</sup>. Im Motiv des »Leibes« sah es vor allem die Beziehungen zwischen den *Gläubigen* und Christus, erst von hier aus ergibt sich die ekklesiologische Bedeutung. Aber auch dann identifiziert das Konzil nicht einfach den »mystischen Leib« mit der römisch-katholischen Kirche, nicht einmal mit der Kirche Christi. »Diese Kirche . . . ist verwirklicht in der katholischen Kirche (*subsistit in Ecclesia catholica*) . . ., obschon zahlreiche Elemente der Heiligung und Wahrheit außerhalb ihres Gefüges zu finden sind.«<sup>13</sup> Mit dieser Wendung gibt das Konzil die Möglichkeit frei, den andern Christen eine echte Zugehörigkeit zum »mystischen Leib« zu sichern und von der Beziehung der andern Kirchen oder kirchenartigen Gemeinschaften mit der katholischen Kirche in Ausdrücken zu reden, die eine schon reale, wenn auch unvollkommene *Communio* beinhalten.

Mit Absicht vermeidet das Konzil es, von »Gliedern« zu sprechen; man verstand, daß man sich damit in ausgangslose Schwierigkeiten verstrickt hätte. In der Sektion der Kommission für die Glaubenslehre, der ich angehörte, begriff man, daß die Weise, von der Kircheng Zugehörigkeit der Katholiken zu reden, eine theologische Auffassung ihrer Kirche voraussetzt. Ließ man nur äußere Kriterien gelten, so konnte man keinen anderen Kirchenbegriff als einen äußerlich-juristischen ansetzen. Es galt demnach, ein innerlich-geistliches Element ins Spiel zu bringen, ohne deshalb die Kirche in etwas Unsichtbares zu verwandeln wie bei Wiclif oder Hus. So entstand die Redaktion von *Lumen Gentium* 14 § 2:

*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem . . . accipiunt etc.*

Jene sind der Gemeinschaft der Kirche voll einverleibt, die, den Geist Christi besitzend, ihre ganze Ordnung . . . annehmen.

<sup>11</sup> Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communio ne nella »Lumen Gentium«*. Bologna 1975.

<sup>12</sup> I. Vatikanum: vgl. die Bemerkungen zum ersten Schema *De Ecclesia*, *Collectio Laencensis* VII, 578; Franzelin, *Theses de Ecclesia* (Opus posth. Rom 1887) 308; Pius XII., *Enzykl. Mystici Corporis* Nr. 13 (AAS 199).

<sup>13</sup> *Lumen Gentium* Nr. 8 § 2: Der geglückte Kurzausdruck *subsistit in* kehrt im Ökumenismus-Dekret Nr. 4 § 3 wieder, ebenso im Dekret über Religionsfreiheit Nr. 1 § 2.

B. Die Nachkonzilszeit hat nochmals Neues gebracht. Die reale Lage der Bedingungen von Kircheng Zugehörigkeit hat sich verändert. Man kann darob beunruhigt sein, und das nicht ohne Grund, kann es bedauern; doch ist es richtig, sogar heilsam und nötig, es klar anzuerkennen. Wir wollen versuchen, es zu tun.

Untersucht man das Verhalten der jungen Menschen in unsern Ländern der Kirche gegenüber, so zeigt sich, daß sie nicht einmal mehr aus der Kirche austreten; manche bleiben noch ein wenig darin. »Oft genug ist man weder draußen noch drinnen.«<sup>14</sup> Schweizer Priester in der Jugendpastoral erklären: »Jugendliche können nicht einfach als Christen vereinnahmt werden. Sie haben ein Recht, im Niemandsland zu stehen.«<sup>15</sup>

Befinden wir uns doch nicht mehr in der Welt eines Bellarmin oder Pius' XII., nicht einmal mehr des Konzils. Was ist passiert? Gleichzeitig und einander steigernd haben mehrere große Strömungen den kulturellen Horizont verändert und die Grundlagen glaubender Haltung unterwühlt. Im Telegrammstil: die »Aufklärung« dringt in eine Kirche ein, die sich jener gegenüber bisher verschlossen und ihr mit bloßen Widerlegungen begegnet war. Gewisse kritische Fragen, Bibel und Dogmen betreffend, sind unvermeidbar. Seinerseits hat das Konzil eine gewisse Unbedingtheit des theologischen, kanonischen, soziologischen und psychologischen Systems aufgehoben, das von der Scholastik, der Gegenreform und der Restauration des neunzehnten Jahrhunderts herkam. Eine gewisse Naivität des Glaubens ist damit verlorengegangen. Daß man sie jenseits der Erschütterung wiederfinden könnte: wir meinen ja, aber erreichbar ist das nicht sogleich, nicht leicht, nicht für alle. Jegliches ist der Deutung unterworfen, der vielberedenen Hermeneutik, die immer darauf hinausläuft, daß wir *unsere* Fragen an den Text richten, unsere Subjektivität an die Stelle der überlegenen Objektivität setzen. Aus alldem entspringt ein Pluralismus, der ein Signet der Epoche ist. Gewiß: grundsätzlich hat er Grenzen, die der Respekt vor dem Apostolischen Glaubensbekenntnis auferlegt<sup>16</sup>. Aber manche der gestellten Fragen sind so radikal, die Einhelligkeit der philosophischen Grundlagen so ungesichert, daß der Pluralismus oft seine Schranken überbietet. »Wir sind alle zur freien Prüfung verurteilt.«<sup>17</sup>

Seltsam: während die Wissenschaften heute von der Objektivität leben, sind wir für alles, was die innere Überzeugung und den Sinn des Daseins

<sup>14</sup> *Pro Mundi vita* Nr. 33 (1970). La jeunesse occidentale et l'avenir de l'Eglise, S. 12. Vgl. Pierre Eyt. In: »Nouvelle Revue théologique« 97 (1975), S. 842—853 (845).

<sup>15</sup> »Orientierung« 38 (13. Juni 1974), S. 126.

<sup>16</sup> Die Internationale Theologenkommission hat diesbezüglich eine recht bemerkenswerte Erklärung veröffentlicht: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einsiedeln 1973. Einen mehr pastoralen Gesichtspunkt vertritt unsere Studie »Unité et pluralisme«. In: *Ministères et Communion ecclésiale*. Paris 1971, S. 229—260.

<sup>17</sup> M. Despland. In: *Les mutations dans la foi chrétienne*. Montréal 1974, S. 18.

betrifft, auf die Welt des personalen Subjekts verwiesen. Alles hat seine Mitte im Menschen — was in einer Hinsicht biblisch und christlich ist —, aber radikaler in der Subjektivität. Deshalb wird der Ton immer stärker auf die Wahrhaftigkeit gelegt; man ist mißtrauisch allem gegenüber, was sich als »gegeben«, unveränderlich, normativ vorstellt, gegenüber jeder selbstwertigen Tradition, jeder Institution und juristischen Festlegung. Was wird unter solchen Umständen aus den überkommenen Regeln der Kirchenzugehörigkeit werden?

»Häresie«? »Apostasie«? Häresie definiert sich nicht so sehr durch die Ablehnung des Inhalts christlichen Glaubens (das *quod*) als durch die seiner kirchlichen Vermittlung (das *quo*). Im Katholizismus ist diese die Autorität des Lehramts, das die Hinterlage der Offenbarung und die Überlieferung hütet und deutet. Nun aber zählt heute vor allem das, was man persönlich annehmen kann. Man widmet sich dem »interpretativen Denken«. Jeder muß für sich den Glauben gleichsam neu erschaffen. Das eine übernimmt man, anderes läßt man fallen, wieder anderes bleibt fragwürdig, unentschieden. Man tritt nicht aus der Kirche aus, sieht aber eines Tages, daß man bezüglich des einen Punktes draußen, des anderen drinnen ist<sup>18</sup>. So spricht man von partieller Identifikation<sup>19</sup>. »Die Säkularisierung hat einen neuen Menschen geschaffen, der die Relativität aller Systematisierung erkennt. Er ist ein Pragmatiker, der die Vielfalt der möglichen Wege, Gedanken, Lebensformen, geistlichen Familien wahrnimmt. Er sieht ein, daß seine eigenen Setzungen keinen Unfehlbarkeitsanspruch erheben können.«<sup>20</sup> Aus solcher Haltung meinen vor allem die jungen Menschen, im ökumenischen Bereich Gemeinschaft halten zu können, auch wenn ihre Kirchen nur partiell übereinkommen. Aus denselben Gründen drängt der Ökumenismus dazu, sich in friedlicher und brüderlicher Koexistenz trotz der Verschiedenheiten auszubreiten, was offenbar eine Abdikation hinsichtlich des Ideals der Einheit einschließt. Läßt sich länger von Häresie reden? Das Dokument der Theologenkommission über den Pluralismus, das ich mitunterzeichnet habe, sagt mit Recht: »Wo die christliche Lehre in einer gravierenden Zweideutigkeit oder überhaupt mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Weise dargestellt wird, hat die Kirche das Recht, den Irrtum als solchen zu kennzeichnen und die Pflicht, ihn auszuschneiden bis hin zur förmlichen Ver-

<sup>18</sup> Vgl. dazu etwa Ph. Roqueplo, Verfasser von *La Foi d'un malcroisant* (Paris 1969). In: »Esprit« (November 1971), S. 530—531. Solche partielle Identifikation erfolgt oft gerade dann, wenn einer erklärt, weshalb er in der Kirche bleibt. So bei siebzehn katholischen und vierzehn protestantischen Autoren im Sammelband: *Warum bleibe ich in der Kirche?* Hrsg. von W. Dirks und E. Stammer. Stuttgart 1971.

<sup>19</sup> Vgl. J.-B. Metz, *Die Antwort der Theologen*. Düsseldorf 1968, S. 19 ff.; »Herder-Korrespondenz« 23 (1969), S. 427—433; »Concilium« (1970), S. 330—335; »Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig?«

<sup>20</sup> Jacques Grand'Maison, *L'Eglise en dehors de l'Eglise*. In: »Cahiers de Communauté chrétienne« 4 (Montréal 1966), S. 48—49.

werfung als Häresie als letztem Mittel, um den Glauben des Gottesvolkes zu schützen« (These VIII). Läßt sich weiter von Schisma sprechen? Paul VI. hat mit Bedauern ein praktisch schismatisches Ferment in der Kirche festgestellt<sup>21</sup>. Wie steht es tatsächlich? Ein Erforscher des heutigen Christentums stellt fest: »Es gibt Gemeinschaften, Bewegungen oder Gruppen, die sich oft bis in Glaubenssachen hinein stark widersprechen, sich aber unbeirrt behaupten und bekämpfen, ohne daß die kirchliche Autorität sich bemüßigt fühlt, zwischen ihnen zu wählen. Das neue Schisma, dem es doch nicht an Propheten mangelt, verzögert sich. In den sich über ihre Identität befragenden Kirchen scheint die Schwelle des Abbruchs immer weiter zurückzuweichen, und der Begriff der Spaltung verliert seinen Sinn.«<sup>22</sup>

Betrachtet man mit offenen Augen die wirkliche Lage, so spricht man von »glaubenslosen Getauften«, stellt die Frage nach ihrer Ehe: ist der Vertrag jedes Getauften automatisch sakramental (Kanon 1012)<sup>23</sup>? Man weiß durch hinreichend sicherstellende Umfragen, daß 88 Prozent der Franzosen ihre Kinder taufen lassen wollen, während mehr als die Hälfte von ihnen Christus nicht kennen und zwei Drittel nicht an die Auferstehung glauben . . .

Ist das neu? Was glaubten aber bei Licht besehen die Getauften des neunzehnten Jahrhunderts, die nichts in Frage stellten? Worauf bezog sich der »implizite Glaube« der »Einfachen« (*minores*) im Mittelalter? Der Skeptiker Montaigne bemerkt: »Die einen wollen die Leute glauben lassen, sie glaubten, was sie in Wahrheit nicht glauben. Die anderen, zahlreicheren, reden sich diesen Glauben selber ein, da sie sich nicht klarzumachen vermögen, was Glaube eigentlich heißt.«<sup>24</sup> Immerhin besaßen diese Christen den Vorteil einer unbestrittenen Beziehung zum »Glauben der Kirche« und seinem Lehramt, was nichts Unbeträchtliches war. Aus diesem Grund können wir denen nicht beipflichten, die das *Credo* in der Messe abschaffen möchten, da die Mehrzahl der Gläubigen doch nicht wisse, was manche seiner Formeln beinhalten. Gewiß ist das leider oft so. Aber sie bekennen immerhin mit den Lippen und mit *der Absicht* zu glauben, was die Kirche glaubt. Das konnte genügen vor der Invasion des Verdachtes; aber heute? Hören wir eine Studentin: »Wenn ich mit meiner Mutter rede, die einen Glauben von ungewöhnlicher Einfalt, beinah einen Köhlerglauben besitzt, merke ich, daß, wenn den Leuten ihrer Generation Glaubenszweifel

<sup>21</sup> Gründonnerstag, 3. April 1969. Wir haben diese ernste Ermahnung kommentiert. In: »Informations Catholiques Internationales« Nr. 335 (2. Mai 1969), S. 4—6 und 31—32.

<sup>22</sup> Et. Fouilloux. In: L'histoire religieuse de la France 19e—20e siècles. Problèmes et Méthodes. Paris 1975, S. 170.

<sup>23</sup> Einstimmig haben die Teilnehmer am Kolloquium, das 1974 an der Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris gehalten wurde, die Änderung dieses Kanons verlangt: Foi et sacrement de mariage. Recherches et perplexités. Lyon 1974.

<sup>24</sup> Essais, 4. Buch, 12. Kp.

gekommen wären, sie sie nicht ausgedrückt hätten. Sie behielten sie für sich. Die Lage war klar: es gibt die, die außer der Kirche waren, und die, die drinnen waren und nicht im Traum daran dachten, ihren Glauben in Frage zu stellen. Während heute die in der Kirche Weilenden nicht anstehen, sich zu befragen.«<sup>25</sup>

Es gibt noch etwas anderes. Die angeführte Nummer von »Pro mundi vita« (Anm. 14) stellt fest, was die jungen Menschen interessiere, seien weniger *Vorbilder* als *Werte*. Mir imponierten die Vorbilder, die Werte drückten sich in meinen Plänen aus. Lesen wir: »Schwerwiegender ist die Einsicht der Jungen, daß die Werte, von denen sie leben, das also, was ihnen im Leben wichtig erscheint, diese Wichtigkeit auch dann bewahren, wenn sich die sie rechtfertigenden Theorien wandeln. Daß der Friede, die Gleichheit der Menschen, die wissenschaftliche und technologische Wirksamkeit, die Wahrhaftigkeit, der Respekt der interpersonalen Beziehungen, das demokratische Gespräch Werte sind unabhängig von den Lehrsystemen und Ideologien, daß schließlich die Ideologie die Menschen viel tiefer entzweien als die Werte.«<sup>26</sup>

Natürlich lassen wir uns das Christentum nicht mit der Etikette der Ideologie versehen, müssen aber doch eingestehen, daß gewisse seiner geschichtlichen Äußerungsformen die Rolle einer solchen gespielt haben. Wichtig ist aber hier einzusehen, daß das Christentum als ein Wert *für den Menschen* betrachtet wird. In diesem Sinne wurde die Kirche ihres Christentums, ja der Person Jesu selbst entäußert, sofern beides nun die Menschen angeht. Das Christliche, als Lebenswert genommen, ist aus den Strukturen und Vermittlungen der Kirche herausgetreten<sup>27</sup>. In theologischen Kategorien könnte man sagen, daß die Menschen sich an die *res* halten, aber ohne das *sacramentum*. Wir werden ein paar Beispiele dafür geben, die beinah auf eine Umkehrung der alten Theologie von der Kirchenzugehörigkeit hinweisen, wo die Kriterien, wie wir sagten, von der Seite des *sacramentum* her genommen wurden.

Was finden so viele junge Katholiken in Taizé, wenn nicht die wesentlichen katholischen Werte ohne den kirchlichen Apparat? — In der eucharistischen Praxis mancher junger Gruppen wird die Eucharistie vor allem als ein Ort der brüderlichen Begegnung aufgefaßt, der Opfergedanke, ja selbst die »reale Gegenwart« (als »*res et sacramentum*«) bleiben völlig im Hintergrund. — Zahlreiche Junge (und Halbjunge) treten ebenso leicht zum protestantischen Abendmahl als zur Kommunionbank; die Frage nach

<sup>25</sup> Marie-Hélène Cazes. In: »La Vie spirituelle« Nr. 610 (September/Oktober 1975): Des jeunes et la foi. — Des étudiants s'expriment, S. 688.

<sup>26</sup> M. de Certeau und J. M. Domenach, *Le christianisme éclaté*. Paris 1974.

<sup>27</sup> Hier könnte man Jean-Louis Barrault anführen: *Souvenirs pour demain*. Paris 1972, S. 301; P. G. Wacker, *Christus ohne Kirche?* In: »Theologie und Glaube« 64 (1974), S. 1—28.



der dogmatischen und sakramentalen Echtheit des Amtes stellt sich für sie kaum. — Ehe? Sehr viele vermeiden die kirchliche Trauung oder finden sie bedeutungslos, während sie doch ihre personale Verbundenheit als christlichen Wert verstehen. — Ein Bedürfnis nach Orthopraxie hat die Bindung an die Orthodoxie ersetzt: Christ ist, wer die Gerechtigkeit, die Befreiung der Unterdrückten und die Liebe praktiziert, und nicht so sehr die Sakramente und Reglemente der Kirche. »Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Religion ist allzu leicht vereinbar mit der Ungerechtigkeit, während der Glaube an den lebendigen Gott es in keiner Weise ist. Im Alten Bund verurteilten die Propheten die Mißbräuche einer rein äußerlichen Religionsübung.«<sup>28</sup>

Solche Symptome verraten eine neue Art, Kirche zu fühlen, zu leben, zu verwirklichen. Statt die Kirche als eine uns vorgegebene Institution mit ihren Strukturen und Normen zu sehen, sieht man sie werdend, als Ergebnis des voll engagierten Christen in der Welt, als ein im Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung Dargelebtes. Das wirft viele Fragen auf. Formeln, die diese Tendenzen radikalisieren und ihre negativen Aspekte verhärten, müßten streng kritisiert werden<sup>29</sup>.

Indes: mit der veränderten Perspektive ist die Kirchlichkeit der andern anders zu beurteilen als früher. In einem »weltlichen Ökumenismus« erscheint die Einheit weniger an die dogmatische und sakramentale Übereinstimmung gebunden als an ein gemeinsames Handeln der Christen in den großen Menschheitsanliegen: in dieser heute unabweisbaren Tatsache — daß Christen sich einigen ohne Einigung ihrer Kirchen — liegt sicherlich beides: ein positives Moment und eine ungelöste Frage<sup>30</sup>.

### 3. Die neue Frage nach der Kirche

Die Frage ist gleichzeitig pastoral und dogmatisch. Drei Einstellungen erscheinen möglich:

a) Alles beibehalten, wie es war, dann aber damit vorlieb nehmen, eine kleine Herde zu werden. Wie in den ersten Jahrhunderten? Nein, denn die Welt im ganzen ist nicht mehr die gleiche. Man wäre kein *tertium genus*,

<sup>28</sup> Pinto de Oliveira, L'Anthropologie de S. Thomas. Fribourg 1974, S. 202, Anm. 27.

<sup>29</sup> Beispiele dafür in unserem Aufsatz: Les groupes informels dans l'Eglise. Un point de vue catholique. In: Les groupes informels dans l'Eglise. Strasbourg 1971; vgl. S. 297, 294, Anm. 26, 297.

<sup>30</sup> Wir müssen uns einmal mehr selbst zitieren: Machen die neuen Probleme der Welt den Ökumenismus überflüssig? In: »Concilium« (1970), S. 330—335; Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises noncatholiques. Un bilan. In: »Revue de Droit canonique« 25 (März/Dezember 1975), Mélanges R. Metz, S. 168—198; Formes prises par l'exigence oecuménique aujourd'hui, erscheint demnächst in: Mélanges P. Simon Dockx.

sondern ein Getto. Und die Tatsache wäre nicht auszuwischen, daß es eine sehr umfangreiche Kirche, sogar eine Christenheit gegeben hat; es gäbe immer noch eine größere Anzahl Getaufter, unvollkommener Christen, die sich der Parole »Alles oder Nichts« nicht fügen würden.

b) Ein theoretischer *status quo*, der realistisch die breite Zone sogenannter »Volksreligion« respektiert, das heißt Praxis ohne sonderliche Wertlegung auf einen persönlich angeeigneten, vertieften Glauben. Und ein Dulden von »Sonderfällen«. Das ist die jetzt übliche Lösung. Aber indem die »Sonderfälle« sich vervielfachen, wird man zwangsweise zur dritten Lösung geführt.

c) Die Existenz zweier Kreise dulden, ja fördern, indem man Bindung an Christus, ja an Kirche — und *sacramentum* unterscheidet. Jedenfalls die Zonen schonen, die eine Art »Kirche der Schwelle« oder des Katechumenats bilden, wo Menschen ein religiöses Leben führen können, die keinen gefestigten Glauben besitzen und vor allem nicht ein integrales sakramentales Leben führen können. Im Evangelium gibt es diverse Grade und Typen sichtbarer Verbindung mit Christus: es gibt gelegentliche Hörer der Botschaft, solche die bei Jesus Erleichterung suchen (Kranke, Sünder), Jünger (und darunter Nikodemus), schließlich die nachpfingstliche Gemeinde. Gewiß sind wir die eine Kirche von Pfingsten her, aber diese ist trotzdem nichts ein für allemal Abgeschlossenes, sie rekrutiert sich und erbaut sich immerfort aus Menschen, die, für sich genommen, in sehr verschiedenen Situationen stehen. Bekanntlich stellt sich in mehreren afrikanischen Ländern die Frage der Polygamen und ihrer Frauen; in Senegal wurde für sie die Vereinigung »Freunde der Christen« gegründet<sup>31</sup>. Die vom christlichen Glauben Angezogenen, die der Vereinigung beitreten wollen, werden unterrichtet, erhalten einen christlichen Namen, man lehrt sie beten, sie versprechen, ihre Kinder in der katholischen Religion zu erziehen und sich selbst auf dem Totenbett taufen zu lassen.

Dies betrifft eine Situation, die nicht die unsere ist. Man müßte aber Formen finden — sicher biegsame und vielfältige —, die analogen Bedürfnissen einer »Kirche der Schwelle« bei uns entsprächen. »Liegt die drängendste Pflicht derer, die das Geschick der christlichen Gemeinschaft verantworten, nicht darin, jedermann den Lebenskreislauf zwischen Institution und Nichtinstitution zugänglich zu machen? Denn heute ist die Kirche auf beiden Seiten. Das anzuerkennen und zu leben, ist die erste Aufgabe.«<sup>32</sup>

Was bräuchte es, damit ein solcher Vorschlag annehmbar wäre? Man dürfte eine solche Schöpfung nicht mit *der* Kirche gleichsetzen oder in ihr eine andere Kirche, eine Alternative zur Kirche sehen. Dieses Gebilde

<sup>31</sup> Vgl. P. Gravrand, *Visage africain de l'Eglise*. Paris 1962. Besprechung in: »Parole et Mission« 18 (Juli 1962), S. 477—481.

<sup>32</sup> Paul Ricoeur. In: »Le Monde« (19. Juli 1973).

müßte sich vielmehr auf eine integrale, durchaus lebendige Kirche stützen. Und solche »Gemeinschaft der Schwelle« müßte sehr offen bleiben, sich als ein Unterwegs und einen Zugang verstehen, hinführend zur Mitte, wo das ganze Erbe geborgen liegt, und über die nötigen Mittel der Kommunikation verfügend. Solche »Schwellengebilde« besitzen keine vollkommene Autonomie. Legitim wären sie nur durch Bezogenheit auf die Fülle der Kirche. Diese aber ist Versammlung der Katechumenen, bevor sie Versammlung der Gläubigen ist, die die Sakramente praktizieren und die Mysterien feiern, vor allem das des Leibes und Blutes des Herrn<sup>33</sup>. Die Kirche selbst ist Fülle der Kommunion in der Fülle der Gaben, die Gott uns durch den Sohn im Heiligen Geist gewährt hat.

Sind dies schimärische Ausblicke? Wenn aber unsere Analyse der heutigen Situation stimmt: welche andere Lösung wird man für ihre brennenden Fragen vorschlagen?

---

<sup>33</sup> Über diese dynamische Verkettung im Gesamtaufbau der Kirche vgl. A. P. Liégé, *Théologie de l'Eglise et problèmes actuels d'une pastorale missionnaire*. In: »La Maison-Dieu« Nr. 34 (1953), S. 5—19.