

Gerd Neuhaus

Fundamentaltheologie

Zwischen Rationalitäts- und
Offenbarungsanspruch

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister-Boehringer-Ingelheim-
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein
und der Laubachstiftung, Ingelheim am Rhein

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

www.verlag-pustet.de

ISBN 978-3-7917-2489-8

© 2013 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Umschlagmotiv: „Die Predigt des Apostels Paulus“ –

Fragment einer Predella von Luca di Tommè, um 1360.

Pinacoteca Nazionale, Siena (Foto: akg-images / Rabatti – Domingie)

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2013

Inhalt

0.	Fundamentaltheologie	11
0.1.	Glaubensbegründung zwischen Offenbarungs- und Rationalitätsanspruch	11
0.1.1.	Der Rationalitätsanspruch des Glaubens zwischen offenbarungsfreundlichem Intrinsicismus und vernunftfeindlichem Extrinsicismus.....	11
0.1.2.	„Was in seinem Herzen verborgen ist, wird aufgedeckt“ – Die entdeckungsgeschichtliche Aposteriorität des materialen Apriori...	13
0.1.3.	Eine religionspädagogische Konkretisierung	15
0.2.	Glaubensbegründung auf der Ebene autonomer Vernunft – Zu einer Tendenz in der aktuellen Fundamentaltheologie	19
0.3.	Zum Aufbau der vorliegenden fundamentaltheologischen Glaubensbegründung	22
1.	Gott – ein angeborenes Bedürfnis menschlicher Vernunft	24
1.1.	Anselms ontologischer Gottesbeweis und seine bleibende Aktualität....	24
1.1.1.	Der Grundgedanke	24
1.1.2.	Seine bleibende Bedeutung.....	26
1.1.3.	Zusammenfassung	32
1.2.	Die Gottesidee in der Moralphilosophie Kants.....	33
1.2.1.	Die Transzendentalität des Ich	33
1.2.2.	Die Antinomie der praktischen Vernunft.....	37
1.2.3.	Das Gottespostulat	39
1.2.4.	Der von der Vernunft entworfene Gottesbegriff.....	42
1.2.5.	Die reine Vernunft und ihre gebrochene Realisationsgestalt	43
1.2.6.	Korrelation oder Korrespondenz von Vernunft und Offenbarung?	46
1.3.	Anselms Gottesbegriff als Implikation des Urvertrauens	48
1.3.1.	Die transzendente Funktion des Urvertrauens	48
1.3.2.	Die Ambivalenz des Urvertrauens – dargestellt an zwei Filmen der jüngeren Vergangenheit	51
1.3.3.	Die Rationalität der im Urvertrauen wirksamen Implikationen.....	57
1.4.	Die Herausforderung des neuzeitlichen Atheismus.....	59
1.4.1.	Vorbemerkung.....	59
1.4.2.	Feuerbachs Versuch einer anthropologischen Hermeneutik des Gottesglaubens.....	60
	<i>Religionskritik als Hermeneutik des religiösen Bewusstseins</i>	60
	<i>Das Vorbild biblischer Religionskritik</i>	62
	<i>Der Preis von Feuerbachs Hermeneutik</i>	64

1.4.3.	Karl Marx' Bestimmung der Religion als „Opium des Volkes“	67
1.4.4.	Horkheimers Kritik an religiöser Heilsgewissheit und sein Weg zur Formulierung religiöser Sehnsucht.....	70
1.4.5.	Zusammenfassung	77
1.5.	Jenseits von Theismus und Atheismus – Nietzsches Wort vom „Tod Gottes“	79
1.5.1.	Der Tod einer als solche durchschauten Illusion	79
1.5.2.	Eine Fortsetzung der von Kant formulierten Vernunftkritik.....	83
1.5.3.	Die Metamorphose vom Menschen zum Übermenschen – eine Katastrophe	84
1.5.4.	Von Kant zu Nietzsche – oder: Vom Postulat zur Usurpation des neuen Menschen.....	86
1.5.5.	Der Versuch einer genetischen Destruktion von Religion und Moral ... „Moral“ und Moral – „Wahrheit“ und Wahrheit	87
	<i>Die Triebkraft des Ressentiments und ihre Ausdrucksgestalten von Herren- und Sklavenmoral.....</i>	91
	<i>Konkretisierungen: Moralkritik in Büchners „Dantons Tod“ und in den Evangelien.....</i>	92
	<i>Die Fortsetzung des Ressentiments in seiner Aufdeckung und die Einzigkeit Jesu</i>	95
1.5.6.	Theologische Implikationen und Anregungen im Werk Nietzsches.....	99
	<i>Ein aus der Christentumskritik geborener Zugang zu Jesus Christus</i>	99
	<i>Ein Neuverständnis der Sündenfallserzählung und Girards mimetische Theorie</i>	100
	<i>Mimetisches Verhalten als Angstverhalten.....</i>	104
	<i>Von der Sünde zur Erbsünde.....</i>	109
	<i>Erbsünde und Freiheit.....</i>	113
	<i>Eine Gegenbewegung der tendenziellen Gewaltfreiheit und Liebe</i>	115
1.5.7.	Der bleibende Rationalitätsanspruch eines postulatorischen Gottesglaubens	117
1.6.	Zusammenfassung	119
2.	Der Gott Jesu Christi.....	121
2.1.	Die Entwicklung des biblischen Glaubens	121
2.1.1.	„Mischtexte“ und die unabschließbare Aufgabe ihrer „Entmischung“ 121	
2.1.2.	Ein Neuverständnis des Sündenfalls: der Rückfall in die Natürlichkeit.....	125
2.1.3.	Von der Monolatrie zum Monotheismus	128
	<i>Die gentilreligiöse Prägung des Anfangs</i>	128
	<i>Monolatrie und Opfer.....</i>	130
	<i>Der biblische Umgang mit Paradoxieerfahrungen.....</i>	135
	<i>Konsequenzen der monotheistischen Neuorientierung.....</i>	139

2.1.4.	Ein Gestaltwandel des ursprünglich gentilistischen „ingroup-outgroup-Schemas“	142
2.2.	Jesus und das Judentum	146
2.3.	Die Bergpredigt	152
2.4.	Eine größere Gerechtigkeit	157
2.5.	Paulus und das Gesetz	161
2.6.	Konsequenzen für die Lektüre der Evangelien	163
2.7.	Jesus und die Ehebrecherin (Joh 8,2–11).....	164
2.7.1.	Ein Ikonoklasmus des Wortes	165
2.7.2.	Der erste Stein	168
2.8.	Die Heilung von Besessenen und Kranken.....	170
2.9.	Eine erste „Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden“.....	171
2.10.	Zur theologischen Bedeutung der Wunder	174
2.10.1.	Das apologetische Wunderverständnis und seine Grenzen.....	174
2.10.2.	Eine Zwischenüberlegung: Historizität und Bedeutung geschichtlicher Ereignisse	176
2.10.3.	Jesus als der „perfectissimus communicator“ und die zweite „Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden“	179
2.11.	Vom Kultbild über den Text und das Fleisch zum Geist – Eine Evolutionsgeschichte des religiösen Bewusstseins	182
2.12.	Von der Gnade zur „billigen Gnade“	183
2.13.	Vorläufiger Ausblick: Wort, Fleisch, Geist und die Zeugnisgestalt der Kirche.....	187
2.14.	Das Kreuz Jesu als äußerste Offenbarungsgestalt.....	193
2.14.1.	Die unüberbietbare Gestalt göttlicher Barmherzigkeit.....	193
	<i>Gestorben für unsere Sünden – Zu einem missverstandenen Glaubensartikel</i>	193
	<i>Gefangen in den Mechanismen der Sünde – Der Besessene von Gerasa</i>	197
	<i>Die Vollendungsgestalt der Inkarnation</i>	201
	<i>Kreuz und Auferstehung</i>	203
	<i>Paulus und seine Verstrickung in das „Gesetz“ – oder: Die Gefangenschaft der Vernunft und der Freiheit</i>	208
	<i>Realisationsgestalt und Wahrnehmungsgestalt von Offenbarung</i>	212
2.14.2.	Aufklärung und Offenbarung.....	216
2.14.3.	Die Trinitätslehre als christliche Gestalt des Bilderverbots	219
2.15.	Der im Kreuz offenbare Gott und das Leid seiner Schöpfung	222
2.15.1.	Ein Problem praktischer Vernunft	222
2.15.2.	Theologische Antwortversuche.....	224
	<i>Ein erster Antwortversuch: Das Böse als Kontrastgrund des Guten</i>	225
	<i>Ein zweiter Antwortversuch: Die Instrumentalisierung des Bösen</i>	226
	<i>Ein dritter Antwortversuch: Das Leiden als Preis der Freiheit</i>	228

2.15.3.	Eine Weiterführung der freiheitstheoretischen Antwortperspektive und deren Grenze	233
	<i>Unfreie und frei gewählte Obnmacht</i>	233
	<i>Die Usurpation einer Vogelperspektive</i>	235
	<i>Der Opfermechanismus – ein Problem aller Theodizeeansätze</i>	237
	<i>Die Wiederkehr des gleichen Problems in der Genese des sittlichen Bewusstseins</i> ..	239
2.15.4.	Die „Frömmigkeit der Theologie“	242
3.	Gottes Drama mit seiner Schöpfung –	
	Die Kirche auf dem Weg zur Vollendung der Welt	247
3.1.	Ein Drama in fünf Akten.....	247
3.2.	Ein in seiner Historizität umstrittenes Jesuswort	250
3.2.1.	Die Herausforderung des „Modernismus“ und ein Dogmatismus des Faktischen	250
3.2.2.	Eine hilfreiche sprachphilosophische Überlegung	253
3.3.	Der Verlauf dieses Dramas	255
3.3.1.	Vorbemerkung.....	255
3.3.2.	Akt 1 bis 4: von der Vorausbedeutung zur Offenbarung der Kirche ...	255
3.3.3.	Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche – oder: Vom vierten zum fünften Akt des Dramas.....	257
	<i>Die „subsistit-Formel“</i>	258
	<i>„Leib“ und „Braut Christi“ – „Jungfrau und Dirne“</i>	259
	<i>Sündige Kirche oder Kirche der Sünder?</i>	260
	<i>Religionstheologische Konsequenzen</i>	262
3.4.	Das Sakrament Kirche	264
3.4.1.	Ein quantitatives sowie qualitatives Verhältnis von Identität und Differenz	264
3.4.2.	Konsequenzen für die geschichtliche Gestalt der Kirche.....	266
3.5.	Das kirchliche Zeugnis des Heils und seine Brechung im Sog der Sünde.....	268
3.5.1.	Die Entwicklung zur Staatsreligion und ihre Konsequenzen.....	267
3.5.2.	Die Auseinandersetzung mit dem Kaisertum: der Investiturstreit	272
3.5.3.	Von der Dirne des Kaisers zur Dirne der Fürsten: die Reformation....	273
3.5.4.	In der Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus und den nationalstaatlichen Bewegungen des 19. Jahrhunderts – Zum Kontext des Unfehlbarkeitsdogmas.....	276
	<i>Der Gallikanismus als Herausforderung und die Vergöttlichung der Kirche</i>	276
	<i>Das Unfehlbarkeitsdogma und die Bedingungen seiner Gültigkeit</i>	281
	<i>Die päpstliche Unfehlbarkeit im Lichte des II. Vaticanums</i>	282
3.5.5.	Zwischen Dogmatismus und Relativismus – Zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Pluralismus in Kirche und Gesellschaft.....	284

	<i>Zur gegenwärtigen Diskussionsslage</i>	284
	<i>Religionsunterricht und Verkündigung in einem Pluralismus der Beliebigkeit</i>	286
	<i>Ein schleichendes horizontales Schisma in der gegenwärtigen Kirche</i>	289
	<i>Die sündige Kirche auf dem Weg zur Vollendung ihres heiligen Wesens</i>	291
3.6.	Konsequenzen für den Dialog mit konkurrierenden Wahrheitsansprüchen	292
4.	Zusammenfassung	296
4.1.	Die Vernunft auf den Spuren Gottes	296
4.1.1.	Gott – ein Vernunftbedürfnis	296
4.1.2.	Zwischen Aufklärungs- und Offenbarungsanspruch	298
	<i>Die Unabschließbarkeit des Aufklärungsprozesses</i>	298
	<i>Die Wiederkehr des Gottesgedankens in der atheistischen Bestreitung</i>	298
	<i>Nietzsches Moralkritik – eine Neuauflage der kritisierten Moral</i>	299
4.2.	Der Gott Jesu Christi	300
4.2.1.	Die biblische Glaubensgeschichte – mit Nietzsche gelesen	300
4.2.2.	Jesus Christus – der wahre Mensch	302
4.3.	Die heilige Kirche der Sünder	304
4.3.1.	Die wahre und die wirkliche Kirche	304
4.3.2.	Der Wahrheitsanspruch der Kirche	305
5.	Literaturverzeichnis	307
6.	Personenverzeichnis	316

Vorwort

Die vorliegende Studie ist durch eine doppelte Absicht geprägt: Zum einen fasst sie die Ergebnisse der theologischen Arbeit zusammen, die ich in den letzten 20 Jahren als Hochschullehrer an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum geleistet habe. In dieser Hinsicht tritt sie mit dem Anspruch auf, ein eigenständiger Entwurf der Fundamentaltheologie zu sein, in dem eine Vernunft, die ihre eigenen Grenzen noch einmal reflektiert, sich dem Anspruch dessen eröffnet, was sie sich nicht selber sagen kann und was theologisch Offenbarung heißt. Zum anderen ist sie in ihrem Bemühen um Anschaulichkeit und Verständlichkeit geprägt durch die Erfahrungen, welche ich in den 30 Jahren gesammelt habe, in denen ich am Bischöflichen Abtei-Gymnasium in Duisburg-Hamborn mit großer Freude das Fach Katholische Religion unterrichtete.

Entsprechend hoffe ich, für das vorliegende Werk eine zweifache Leserschaft zu finden: Im Raum der akademischen Theologie wünsche ich mir eine kritische Wahrnehmung und Diskussion dieses Entwurfes; für den schulischen Religionsunterricht erhoffe ich mir, dass er vielen Kolleginnen und Kollegen eine Hilfe dabei ist, komplexe theologische Zusammenhänge anschaulich und nachvollziehbar zu vermitteln.

Ein Opus wie das vorliegende ist nicht möglich ohne liebe Menschen, die mir auf vielfältige Weise mit ihrem Rat geholfen haben und denen ich nicht nur an dieser Stelle meinen Dank schulde. Frau Lena-Maria Harmes, Frau Claudia Schädel, Herr Tim Schiller sowie meine Frau Dorothee haben in verschiedenen Entstehungsphasen das Manuskript mitgelesen und mir wichtige Hinweise gegeben. Ihnen sei aufs herzlichste gedankt.

Ein besonderer Dank gilt der Geschwister-Boehringer-Ingelheim-Stiftung für Geisteswissenschaften, der Laubach-Stiftung sowie dem Bistum Essen, welche die Publikation dieses Werkes jeweils mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss gefördert haben. Ebenfalls danke ich ganz ausdrücklich dem theologischen Lektor des Pustet Verlages, Herrn Dr. Rudolf Zwank. Er hat durch sein freundliches Interesse nicht nur die Veröffentlichung dieser Arbeit möglich gemacht, sondern bei der Erstellung des Layouts mir in einem Maße geholfen, das weit über das hinausgeht, was ein Autor von einem Lektor erwarten darf.

Ich widme dieses Buch meiner Frau Dorothee, die nicht nur auf akademischer Ebene seit Jahrzehnten alle Höhen und Tiefen meines Lebens treu mit mir durchschritten hat.

nige Denunziationslogik beerbt, die er seinem Gegenüber unterstellt, übersieht er, was wir bereits an früherer Stelle festgestellt haben (s. o. S. 162): dass die genannte Haltung der Sünde den *Menschen*, nicht den *Juden* auszeichnet. In der Sündenfallserzählung geht es um die Sünde Adams, nicht um die Abrahams. Da es sich bei den Menschen, innerhalb derer Jesus auftrat, nun um Juden handelte, waren es zwangsläufig Juden, an deren Verhalten die tödliche Macht der Sünde offenbar wurde. Darum zog dann derjenige, der ohne Sünde war, die Macht der Sünde auf sich, um das Opfer derjenigen tödlichen Gewaltmechanismen zu werden, die er durch sein Leben und durch seine Botschaft aufdeckte.

Der 1992 veröffentlichte Katechismus der katholischen Kirche trägt dem Rechnung, indem er unter Rückgriff auf den „Catechismus Romanus“ (1567) feststellt, dass nicht die Juden, sondern die Sünder „die Urheber und Vollstrecker aller Strafen waren, die [Jesus Christus] erlitt“.³⁹⁴ Darin ergeht auch an den Christen der Vorwurf und die Zumutung, dass er sich seinerzeit nicht auf die Seite des Gekreuzigten, sondern auf die Seite derer gestellt hätte, die da gerufen haben: „Kreuzige ihn!“ Entsprechend formuliert der Katechismus weiter: „Da sich die Kirche bewusst ist, dass unsere Sünden Christus selbst treffen, zögert sie nicht, den Christen die schwerste Verantwortung für die Qualen Christi zuzuschreiben – während diese die Verantwortung allzu oft einzig den Juden angelastet haben.“³⁹⁵

Indem Jesus ohne Sünde war und nicht nur die Gewalt der Sünde auf sich zog, sondern sogar seinen Peinigern vergab, inkarnierte sich ihm der göttliche Logos auf eine Weise, die nicht mehr überboten werden kann. In dieser Hinsicht muss Jesus Christus als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) gelten. Die geschichtliche Zeugnisgestalt dieser Wahrheit kann sich darum *de iure* nur als Fortsetzung der Inkarnation vollziehen. Insofern ist der Begriff der Kirche als *Leib Christi* hier vorgebildet. Und insofern ist die Kirche in Jesus Christus „gestiftet“ worden, was freilich noch nicht „offenbart“ heißt. Denn offenbart wurde sie erst als Folge derjenigen pfingstlichen Geistsendung, in welcher der Apostelkreis seine eigenen Grenzen überschritt und die Jüngergemeinde Jesu sich aus verschiedenen Völkern zur Gemeinschaft der Kirche entwickelte.

3.3.3. Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche – oder: vom vierten zum fünften Akt des Dramas

Wir haben das Drama Gottes mit seiner Schöpfung als diejenige Gegenbewegung kennengelernt, mit der Gott auf die wachsende Schuldverstrickung des Menschen antwortet. Dabei sind wir zu dem Ergebnis gelangt, dass mit der Offenbarung der Kirche das genaue Gegenteil des Turmbaus zu Babel begegnet: Wo die „nach oben“ gehende Anmaßung des Menschen, wie Gott zu sein, in die Sprachverwirrung der Völker mündet, führt Gottes umgekehrte Bewegung „nach unten“, mit der er Mensch wird, zur Überwindung dieses Sprachwirrwarrs.

³⁹⁴ Katechismus der katholischen Kirche, München u.a. 1992, Nr. 598.

³⁹⁵ Ebd.

Dass das *Wesen* der Kirche im genannten Sinne als *Leib Christi* beschrieben werden muss, bedeutet freilich noch nicht zwangsläufig, dass damit auch die *Wirklichkeit* der Kirche angemessen beschrieben wäre. Das Verhältnis von *Wesen* und *Wirklichkeit* der Kirche kann am analogen Beispiel eines Kreises studiert werden. Hinsichtlich seines Begriffes kann kein Zweifel daran bestehen, dass er rund ist. Er ist auf Grund seines *Wesens* dadurch definiert. Hinsichtlich seiner *Realität* ist diese Wesensbestimmung jedoch in keinem Kreis wirklich realisiert. Denn kein wirklicher Kreis ist so rund, dass seine Linien bei entsprechender Vergrößerung nicht zu einem kaum noch abzählbaren Vieleck würden. Dies lässt die Feststellung zu, dass der Kreis nur als Vieleck realisiert ist und dass in empirischer Hinsicht sein *Wesen* nur in seinem *Umwesen* begegnet.

In unserem Beispiel ist das gebrochene Verhältnis von *Wesen* und *Wirklichkeit* dadurch bedingt, dass das physische Material, mit dem wir zeichnen, aufgrund seiner eigenen Trägheit das *Wesen* des Kreises mit dessen Gegenteil infiziert. Gleiches gilt nun in analoger Weise für das Verhältnis von *Wesen* und *Wirklichkeit* der Kirche. Wie der Kreis seinem *Wesen* nach rund ist, muss die Kirche ihrem *Wesen* nach als *Leib Christi* gelten. Genauso gilt: Während unsere physischen Mittel, mit denen wir Kreise zeichnen, diese immer auch – und sei es noch so subtil – verunstalten, gilt das Gleiche vom „Fleisch“ derjenigen Menschen, die ihrerseits die Kirche bilden. Dieses Fleisch ist durch die Macht der Sünde geprägt, so dass diejenige Kirche, die *ihrem Wesen nach* als *Leib Christi* gelten muss, *ihrer Wirklichkeit nach* eine sündige Kirche ist. Der Ansatz dazu ist uns bereits in den Evangelien begegnet, wo die Idolisierung Jesu wiederum in die Logik der Sünde und damit in die der Herabsetzung anderer mündet. Dass eine ihrem *Wesen nach* heilige Kirche hinsichtlich ihrer Realisationsgestalt eine sündige Kirche sein wird, kündigt sich also geschichtlich schon zwischen ihrer „Stiftung“ und ihrer „Offenbarung“ an.

Das II. Vaticanum hat dieser Differenz von *Wesen* und *Wirklichkeit* auf eine vierfache Weise Rechnung getragen.

Die „subsistit-Formel“

Erstens wendet die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* dasjenige Realisationsverhältnis, das wir auf analoge Weise am Beispiel von *Wesen* und *Wirklichkeit* des Kreises studiert haben, auf die Kirche an. So gelangt sie zu der Feststellung, dass die sichtbare Kirche nicht die wahre Kirche *ist*, sondern dass Letztere in Ersterer *realisiert ist*:

„Die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen [...], ist verwirklicht in [= subsistit in] der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8).

Die mit „ist verwirklicht in“ übersetzte „subsistit-Formel“ bringt zum Ausdruck, dass Wesen und Wirklichkeit der Kirche zwar begrifflich unterschieden, realiter aber nicht voneinander getrennt werden dürfen. Der weitere Wortlaut des Textes trägt dem Rechnung, indem er die Analogie des menschengewordenen Logos bemüht, um zu zeigen, auf welche Weise die sichtbare Kirche die mediale Gegenwart der wahren Kirche ist:

„Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich gewordenes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)“ (LG 8).

Die Feststellung, dass es sich hier um eine *Analogie* handelt, markiert aber auch einen Unterschied hinsichtlich der medialen Vermittlungsgestalt: Der Geist Christi ist nicht in der gleichen Weise in der historisch sichtbaren Kirche gegeben wie der göttliche Logos im Menschen Jesus. Nach der Definition des IV. Laterankonzils handelt es sich bei einer Analogie um ein Verhältnis der Ähnlichkeit, das nur angesichts einer noch größeren Unähnlichkeit behauptet werden kann (vgl. DH 806). Die Unähnlichkeit besteht im vorliegenden Verhältnis darin, dass die Wirklichkeit der Kirche Prägungen durch die Macht der Sünde aufweist. Darum darf die Kirche hinsichtlich ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nur in gebrochener Gestalt als Leib Christi gelten:

„Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und die Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8).

„Leib“ und „Braut Christi“ – „Jungfrau und Dirne“

Daraus folgt nun zweitens, was wir den *fünften Akt* im Drama Gottes mit seiner Schöpfung genannt haben: Die Kirche wird erst am Ende der Weltzeit vollendet werden. Solange sie aber noch unterwegs zu dieser Vollendung ist, muss die sichtbare *Wirklichkeitsgestalt* der Kirche sich gegenüber ihrem *Wesen* und ihrer künftigen *Vollendungsgestalt* relativieren.

Dies hat bereits in der Theologie der Kirchenväter zu einer Metaphorik des Kirchenbegriffs geführt, welche die Metapher vom „Leib Christi“ um die der

„Braut Christi“ erweitert.³⁹⁶ Während „Leib Christi“ zwischen Jesus Christus und der Kirche ein Verhältnis der Identität feststellt, markiert „Braut Christi“ jene Differenz, die durch die Sünde in das Verhältnis der Kirche zu Jesus Christus eingepägt wird. In diesem Sinne hat die Theologie der Kirchenväter die Metapher von der Braut Christi weiter ausdifferenziert und die Kirche sowohl als „Jungfrau“ als auch als „Dirne“ bestimmt. Im Bild der Dirne muss die Kirche als entstellt durch die Sünde gelten. Diese Metapher greift zurück auf das Schicksal des Propheten Hosea, der mit einer Dirne verheiratet ist und dem von Gott aufgetragen wird, in seiner prophetischen Verkündigung seine eigene Ehe als Abbild desjenigen Treuverhältnisses zu begreifen, mit dem Gott seinem treulosen Bundesvolk zugewandt bleibt (vgl. Hos 1–3). Das Verhältnis Hoseas zu seiner Ehefrau wird auf diesem Wege – vermittelt über das damit zunächst einmal abgebildete Verhältnis Gottes zu Israel – zum Abbild derjenigen Treue, mit der Gott einer Kirche zugewandt bleibt, deren Wirklichkeit durch die Macht der Sünde entstellt ist. Wenn die Kirche dann nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch in ihrer Wirklichkeit als heilig gelten muss, dann handelt es sich bei dieser Heiligkeit nicht um das Ergebnis ihrer eigenen Leistung. Diese Heiligkeit ist das Ergebnis derjenigen Treue, mit der Gottes Liebe die Kirche ungeachtet ihrer sündhaften Wirklichkeitsgestalt heiligt.

Damit ist eine Form der Heiligkeit benannt, die wir umgangssprachlich kennen, wenn *mir etwas heilig* ist, was für sich genommen dieses Prädikat nicht beanspruchen kann. Insofern erfährt die Kirche durch Gottes läuternde Liebe eine Heiligung, welche die Dirne zur Jungfrau verwandelt. *Lumen gentium* bezeichnet darum nicht die Kirche, sondern Jesus Christus als „das Licht der Völker“ und spricht damit von einem „Lichtglanz [...]“, der auf dem Antlitz der Kirche widerstrahlt“ (LG 1). J. Ratzinger macht darauf aufmerksam, dass in diesem Bild wiederum ein Bild aus der Theologie der Kirchenväter nachwirkt. Es vergleicht die Kirche mit dem Mond, von dem ein realer Glanz ausgeht, den er allerdings nicht aus sich selber hat, sondern in dem sich das Licht der Sonne reflektiert.³⁹⁷

Sündige Kirche oder Kirche der Sünder?

Damit haben wir die Heiligkeit der Kirche in einer doppelten Wortbedeutung kennengelernt. Sie ist erstens ihrem *Wesen* nach eine heilige Kirche, insofern sie als Leib Christi gelten muss. Da sie hinsichtlich ihrer *Wirklichkeit* ihr Wesen aber nur in gebrochener Gestalt realisiert, muss diese Wirklichkeit als heilig in dem zuletzt

³⁹⁶ Vgl. dazu *H. Urs von Balthasar*, *Casta Meretrix*, in: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 203–305.

³⁹⁷ Vgl. *J. Ratzinger*, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: ders., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (= *Gesammelte Schriften Bd. 8*), Freiburg/Br. u.a. 2010, 587–596, 586.

genannten Sinne gelten, dass Gottes Liebe auf ihrem entstellten Antlitz widerstrahlt. Zugleich ist auf diesem Wege festgestellt, dass die Kirche die Liebe Gottes wiederum auf zweifache Weise bezeugt: Einerseits *ist* sie ihrem Wesen nach Gottes Liebe und bezeugt damit diese Liebe im Modus der Identität. Andererseits bedarf sie dieser Liebe und bezeugt sie damit in der Vermittlungsgestalt der Differenz.

So wird nun drittens die im doppelten Wortsinne heilige Kirche hinsichtlich ihrer empirischen Realisationsgestalt als sündige Kirche identifizierbar. Es fällt freilich auf, dass *Lumen gentium* diesen Begriff vermeidet und stattdessen davon spricht, dass sich Sünder im „Schoß der Kirche“ aufhalten.³⁹⁸ Diese Formulierung legt den Eindruck nahe, dass ein unabhängig von ihren Gliedern bestehender Schoß der Kirche existierte und dass eine heilige Kirche übrig bliebe, wenn es die besagten Sünder in ihrem Schoß nicht gäbe.³⁹⁹ Wenn aber die Kirche eine Kirche der Sünder ist, dann bliebe ohne Sünder keine Kirche mehr übrig, deren Schoß die Sünder noch umfassen könnte. Entsprechend heißt es dann im weiteren Verlauf des Textes auch nicht mehr, dass der für die Kirche gebotene Weg der „Buße und Erneuerung“ lediglich ein Weg der Sünder sei, sondern es handelt sich dabei um einen Weg, den die Kirche zu gehen hat: „Sie [!] geht immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung“ (LG 8). Darum hat J. Ratzinger keine Schwierigkeiten festzustellen, das Zweite Vatikanische Konzil habe „sich dazu durchgerungen, nicht mehr bloß von der heiligen, sondern von der sündigen Kirche zu sprechen“.⁴⁰⁰

Insofern bezeugt die Kirche ihre Heiligkeit im Eingeständnis ihrer Sündhaftigkeit. Darum beginnt jede Eucharistiefeier mit dem Schuldbekenntnis der versammelten Gemeinde. Dies ist umso deutlicher festzuhalten, als uns heute in der Gestalt der Eucharistiefeier nicht selten eine Form von „Liturgie light“ begegnet, die das Schuldbekenntnis entweder ganz weglässt oder zu der Feststellung verharmlost, wir seien nicht die, die wir sein sollten. Das Schuldbekenntnis ist jedoch

³⁹⁸ Vgl. LG 8: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war [...] und Sünde nicht kannte [...], umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße.“

³⁹⁹ Zu diesem Missverständnis vgl. J. Ratzinger in einem auf das Jahr 1969 zurückgehenden Beitrag: „Diese Menschen aber [...] sind die Kirche, die man nicht einfach von ihnen abtrennen kann, so als ob sie etwas Eigenes, rein Objektives hinter den Menschen wäre, die vielmehr in den Menschen lebt, auch wenn sie diese Menschen überragt durch das Geheimnis der göttlichen Huld, das sie in diese Menschen hineinträgt. Insofern bleibt die heilige Kirche in dieser Weltzeit zugleich sündige Kirche, die immerfort als Kirche betet: Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ (*ders.*, *Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche*, in: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, 448–467, 456).

⁴⁰⁰ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 282).

immer auch ein Selbstvollzug der realen Kirche und nicht nur eine Selbstanklage des Einzelnen gegenüber oder in der Kirche. Entsprechend stellt Augustinus fest:

„Die Kirche als ganze sagt: Vergib uns unsere Sünden! Sie besitzt also Makeln und Runzeln. Aber durch Bekenntnis wird die Runzel geglättet, durch Bekenntnis die Makel abgewaschen. Kirche steht in Gebet, um durch Bekenntnis gereinigt zu werden, und solange Menschen auf Erden leben, steht sie so.“⁴⁰¹

Damit können wir abschließend noch einmal feststellen, in welchem Sinne die Kirche zugleich „heilig und der Reinigung bedürftig“ ist. Sie ist dies zunächst einmal in der gleichen Weise, in der ein Kreis zugleich rund und eckig ist. Heiligkeit ist insofern ein ontologisches Wesensprädikat, das unabhängig davon gegeben ist, inwieweit die Wirklichkeit der Kirche dieses Wesen entstellt. Diese Wesensaussage wird übrigens selbst von dem schärfsten theologischen Kirchenkritiker erhoben, sofern sein Nein zur realen Kirche von dem Bewusstsein geleitet ist, dass die Kirche *eigentlich* und *in Wahrheit* etwas anderes ist als deren Zerrgestalt, die er gerade real vor Augen hat.

Darüber hinaus aber ist die Kirche auch heilig in dem genannten Sinne, dass Gottes Liebe sie heiligt und sie auf diese Weise gerade angesichts ihrer Verstrickung in die Mechanismen der Sünde immer wieder erneuert.

Religionstheologische Konsequenzen

Die Unterscheidung von Wesen und Wirklichkeit der Kirche hat viertens eine Konsequenz, die an dieser Stelle nur angedeutet werden kann. Sie berührt die Frage, was der kirchliche Anspruch, Leib Christi zu sein, für den Umgang mit anderen kirchlichen Gemeinschaften und mit anderen Religionen bedeutet.

Dass nämlich die Zeugnisgestalt der Kirche diejenige Inkarnation des göttlichen Logos, die in Jesus Christus geschehen ist, nur gebrochen tradiert, macht es notwendig, zwischen der Grenzenlosigkeit göttlicher Liebe und dem Zeugnis zu unterscheiden, das die Kirche von ihr gibt. Letzteres ist nicht nur begrenzt, sondern schafft auch Grenzen im Modus sündhafter Abgrenzung. Darum hat Augustinus – nicht zuletzt auch im Blick auf seine eigene Biographie – festgestellt, dass die Wirklichkeit der göttlichen Gnade unendlich weiter reicht als diejenige Zeugnisgestalt, welche die Kirche ihr gibt. So gelangt er zu der Lehre von einer unsichtbaren Kirche, deren Wirklichkeit nicht identisch ist mit ihrer sichtbaren Gestalt, so dass viele, die außerhalb zu sein scheinen, in Wirklichkeit zu ihr gehören, während wiederum andere, die in ihr zu sein meinen, sich in Wirklichkeit außer-

⁴⁰¹ A. Augustinus, Sermones 181, 5,7; PL 38, 982), zit. nach H. Urs von Balthasar, Casta Meretrix, 300.

halb von ihr aufhalten.⁴⁰² Darum ist der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil“ nur dann angemessen verstanden, wenn dieses Verständnis den Satz „Außerhalb der Kirche keine Gnade“ nachdrücklich zurückweist.⁴⁰³ Das II. Vaticanum hat dem Rechnung getragen mit der Feststellung, dass es außerhalb der sichtbaren Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ gebe, die der kirchlichen Aneignung bedürfen.⁴⁰⁴

Augustinus hat im Rahmen seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche den Begriff der „ecclesia ab Abel“ geprägt.⁴⁰⁵ Denn schon bei den Kirchenvätern findet sich die Feststellung, die wir als Aussage des II. Vaticanums kennengelernt haben:

⁴⁰² So heißt es in den „Retractationes“: „Denn die Sache, die jetzt christliche Religion genannt wird, hat es bereits bei den Alten gegeben, ja, sie fehlt seit dem Beginn des menschlichen Geschlechtes nicht, bis Christus selbst im Fleisch erschien. Von da an begann die wahre Religion, die es schon gab, die christliche genannt zu werden“ (*Augustinus*, *Retractationes*, hrsg. und übers. von J. Perl, Paderborn 1976, 63). Umgekehrt heißt es dann von den Gliedern der sichtbaren Kirche: „Multi enim peiores sunt qui intus videtur, et foris sunt [Viele nämlich, die drinnen zu sein scheinen, aber draußen sind, sind übel gesonnen]“ (*Sermones*, in PL 39, 1564); „videntur esse in Ecclesia, sed non sunt [Sie scheinen in der Kirche zu sein, sind es aber nicht]“ (*De baptismo contra donatistas*, in: PL 43, 108–243, 145). Und in „De civitate Dei“ mahnt er die Bürger des kommenden Gottesstaates, die innerhalb der gegebenen Weltordnung von Feinden bedrängt werden: „Sie sollen sich indes dabei stets vor Augen halten, daß unter diesen Feinden auch künftige Mitbürger verborgen sind, wie ja auch hinwieder der Gottesstaat, solange er hienieden pilgert, bei sich solche aus den Reihen der Feinde birgt“ (*Der Gottesstaat*, zitiert nach: *Bibliothek der Kirchenväter* 41, Kempten/München 1911, 76). Von diesen Feinden heißt es dann weiter: „An der Besserung mancher von ihnen darf man jedoch umso weniger verzweifeln, da unter den offenkundigsten Gegnern prädestinierte Freunde weilen, sich selbst unbewusst. Denn die beiden Staaten sind in dieser Welt ineinander verschlungen und miteinander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden“ (ebd.). Entsprechend stellte Papst Benedikt am 25.9.2011 im Rahmen seiner Freiburger Predigt fest: „Agnostiker, die von der Frage nach Gott umgetrieben werden; Menschen, die unter ihrer Sünde leiden und Sehnsucht nach dem reinen Herzen haben, sind näher am Reich Gottes als kirchliche Routiniere, die in ihr nur noch den Apparat sehen, ohne dass ihr Herz davon berührt wäre, vom Glauben berührt wäre“ (*Benedikt XVI*, *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, 132 f).

⁴⁰³ Vgl. die von Papst Clemens XI. gegen die Jansenisten gerichtete Konstitution „Unigenitus Dei Filius“ (DH 2429).

⁴⁰⁴ Die Fortsetzung des zitierten „subsistit“-Satzes lautet darum: „Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8).

⁴⁰⁵ Vgl. *Sermones* 341, 9, 11: PL 39, 1499 f. Darum stellt LG 2 von der Kirche im Zustand der eschatologischen Vollendung fest: „Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten, in der allumfassenden Kirche beim Vater versammelt werden.“

dass nämlich diejenige Kirche, die in Jesus Christus „gestiftet“ worden ist, die Grundlegung ihrer Wirklichkeit im Schöpfungshandeln Gottes erfahren hat.

Indem Augustinus das Mordopfer Abel an den Anfang der Kirche stellt, betont er aber auch ein spezifisches Wesensmerkmal derjenigen Gemeinschaft, welche die Kirche darstellt. Denn wir haben mit Girard festgestellt: Gemeinschaften konstituieren sich durch Ausschlüsse, und genauso wie Romulus durch die Ermordung seines Bruders Remus zum Gründer von Rom wird, gründet Kain nach der Ermordung Abels die Stadt Henoah, die er nach seinem Sohn benennt. Indem Augustinus nun die Kirche nicht auf den Mörder Kain, sondern auf dessen Opfer Abel zurückführt, entwickelt er den Ansatz zum Verständnis der Kirche als einer Gemeinschaft, die nicht durch Ausschlüsse und Gewaltopfer geprägt ist, sondern in der die Opfer menschlicher Identitätsbildung rehabilitiert und integriert sind. Damit greift er ein Motiv auf, das uns in der Vision des endzeitlichen Jerusalem begegnet ist, dessen Tore Tag und Nacht geöffnet bleiben und das keinen Tempel mehr hat, weil Gott selbst zum Tempel und zum Opferlamm geworden ist (vgl. Offb 21,22–25).

3.4. Das Sakrament Kirche

3.4.1. Ein quantitatives sowie qualitatives Verhältnis von Identität und Differenz

Vor dem bis hierhin entwickelten Hintergrund wird nun verständlich, mit welchem Recht das II. Vaticanum von der Kirche als einem Sakrament spricht, wenn es feststellt: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

Mit dem Begriff des Sakramentes artikuliert das II. Vaticanum zunächst einmal das Bewusstsein, dass die Kirche nicht selbst das Heil *ist*, das sie gleichwohl als Zeichen verbürgt. Sie ist lediglich „Werkzeug“ für eine Einheit, die in ihrer geschichtlichen Entfaltung noch aussteht. Sie ist aber auch nicht Werkzeug in der Weise, in der etwa Hammer und Nagel zum Aufhängen eines Bildes dienen, dessen Gehalt zu besagtem Werkzeug in keinem Verhältnis steht. Vielmehr vergegenwärtigt die Kirche bereits zeichenhaft die genannte Einheit. Mit diesem Begriff des Zeichens – lat. „*signum*“ – bezieht sich *Lumen gentium* auf eine ganz spezifische Bedeutung des Zeichenbegriffs, die uns symboltheoretisch in der Unterscheidung von *Stellvertreter-* und *Realsymbolen* begegnet. Ein Stellvertretersymbol bezieht sich auf einen Sachverhalt, der außerhalb von ihm liegt. Dies ist etwa bei einem Verkehrszeichen der Fall, das auf eine Gefahrenstelle verweist und deshalb

gerade nicht dort steht, wo sich die besagte Gefahr befindet. Insofern handelt es sich beim Stellvertretersymbol wiederum um ein Medium der Differenz. Im Realsymbol ist jedoch in leibhafter Gestalt diejenige Wirklichkeit gegenwärtig, die es zugleich anzeigt. Der erhöhte Pulsschlag oder der Angstschweiß auf der Stirn verweisen nicht auf eine Angst, die ein anderer hat, sondern sie sind die leibhaftigen Ausdrucksgestalten, in denen die Angst der besagten Person lebt. Genauso wenig bezeichnen eine Umarmung oder ein Kuss eine Liebe, die anderswo existiert, sondern sie sind körperliche Realisationsgestalten dieser Liebe. Insofern begegnet uns hier ein Medium der Identität, denn die Liebe lebt in den besagten Ausdrucksformen.

Damit treffen wir im Verhältnis von Realsymbol und Stellvertretersymbol noch einmal auf diejenige Unterscheidung, die uns bereits im Unterschied von performativen und informativen Sätzen begegnet ist. Der Satz „Ich liebe dich“ informiert den geliebten Menschen nicht darüber, dass er geliebt wird, sondern er ist eine Realisationsgestalt dieser Liebe. Wenn Liebende im Umgang miteinander diesen Satz wiederholen und die solcherart angesprochene Person nicht mit der Bemerkung „Das weiß ich doch“ reagiert, dann zeigt dies noch mehr: Liebe *realisiert* sich in der einzelnen Liebeserklärung, *erschöpft* sich aber nicht darin. In dieser Hinsicht besteht zwischen der Liebe und ihrer sprachlichen Realisationsgestalt in quantitativer Hinsicht ein Verhältnis nicht nur der Identität, sondern auch der Differenz.

Das Gleiche gilt für das angesprochene Realsymbol. Die Liebe realisiert sich zwar in der Gestalt einer Umarmung, erschöpft sich aber nicht darin. Dieses Verhältnis von Identität und Differenz kann hier freilich nicht nur in *quantitativer*, sondern auch in *qualitativer* Hinsicht begegnen. Eine Umarmung kann derart ungestüm verlaufen, dass sie ihrem Gegenüber den Atem raubt oder ihm gar eine Rippe bricht. Zwar realisiert sich auch hier die heilshafte Wirklichkeit der Liebe, doch ist diese im wahrsten Sinne gebrochen durch ihr Gegenteil: durch eine Gewaltsamkeit, die ihr Gegenüber gleichzeitig verletzt.

Dieses sowohl qualitative als auch quantitative Verhältnis von Identität und Differenz tritt uns auf analoge Weise entgegen, wenn wir von der Kirche als Sakrament des Heils sprechen. Die Grenzenlosigkeit derjenigen Liebe, die in Jesus Christus Menschengestalt angenommen hat, reicht weiter als die sichtbare Gestalt der Kirche. Darin liegt das quantitative Moment des genannten Verhältnisses. Zugleich findet die Lehre von der unsichtbaren Kirche hier ihre Grundlegung, und darum gibt es auch Gnade außerhalb dieser Kirche. Die Sünde wiederum ist der Grund für die qualitative Gestalt dieser Differenz.

3.4.2. Konsequenzen für die geschichtliche Gestalt der Kirche

Mit diesen Grundsatzüberlegungen zur sakramentalen Struktur der Kirche ist zugleich ein Leitfaden für eine mögliche Rekonstruktion der christlichen Glaubens- und Kirchengeschichte geliefert. Ohne im Einzelnen auf ihren realen Verlauf zu schauen, lässt sich nämlich aus dem skizzierten Verständnis der Kirche als eines Sakramentes im Voraus ein Grundmoment der Kirchengeschichte ablesen. Auf der einen Seite ist zu erwarten, dass diejenige Zeugnisgestalt, welche die Kirche der Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus gibt, historisch bestehende Gestalten der Exkommunikation und Ausgrenzung überwindet. Auf der anderen Seite wird sie dabei neue Gestalten der Exkommunikation hervorbringen. Damit ist in der Geschichte der Kirche nur in neuer Gestalt diejenige Ambivalenz angelegt, die uns in der Geschichte des biblischen Monotheismus begegnet ist. Denn schon hier haben wir festgestellt: Auf der einen Seite überwindet der Monotheismus denjenigen religiösen Gentilismus – wir können auch sagen: Ethnozentrismus –, welcher sich auf einen Gott richtet, der seinem Volk den Weg in die Freiheit weist, andere Völker aber dabei dem Untergang weihet. Damit befähigt er dazu, auch diejenigen als Brüder und Schwestern anzuerkennen, die im Sinn einer historischen Genealogie gerade nicht meine Brüder und Schwestern sind. Auf der anderen Seite mündet er in die Verabscheuung derer, die – mit Mozarts Sarastro gesprochen – durch solche Lehren nicht erfreut werden.

J. Ratzinger stellt in dieser Hinsicht fest, dass bei Paulus der Gedanke der Brüderlichkeit durch dessen „Neufassung der Abraham-Lehre“ zwar seine *ethnischen Grenzen* abstreife, aber keineswegs seine *Begrenztheit überhaupt*:

„Diese Lehre hatte ja bisher die abschließende Besonderheit Israels besagt, aber eben diese Besonderheit sprengt Paulus und erklärt als wirkliche Abrahamskinder unter Aufhebung des nationalen Privilegs alle die, die den Glaubensgeist Abrahams haben, das heißt, die in Christus Jesus sind. Freilich ist auch hier die Entgrenzung nicht unbeschränkt; an die Stelle der nationalen Grenze tritt die geistige zwischen Glaube und Unglaube.“⁴⁰⁶

So werde ich in den folgenden Abschnitten anhand ausgewählter Kapitel der Kirchengeschichte zu zeigen versuchen, wie die Kirche kraft ihrer sakramentalen Zeugnisgestalt in der Überwindung von Grenzen neue – wenn auch weiter ausgezogene – Grenzen schafft. Dabei werden wir feststellen, wie sehr sie in der Realisation ihrer Zeugnisgestalt sich immer wieder in Mechanismen sündhafter Selbstbehauptung verstrickt. Insofern lässt sich gerade an der Sakramentalität der Kirche eine spezifische Gestalt dessen studieren, was bei Kant die Antinomie der menschlichen Freiheit heißt. *Lumen gentium* drückt diese Antinomie folgendermaßen aus:

⁴⁰⁶ Kirche – Zeichen unter den Völkern, 61.

„So ist die Kirche, *auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf*, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstbeschränkung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10)“ (LG 8. Hervorhebung von mir).

Damit ist jene Sendung der Kirche angesprochen, die wir in unseren vorangegangenen Überlegungen als die des Parakleten kennengelernt haben: des Beistandes und Anwaltes der Draußenstehenden. Doch beginnt der zitierte Text mit einem Adversativsatz, der einräumt, dass „die Kirche [...] zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf“. Das bedeutet aber, dass in einer Welt, die von den Mechanismen sündhafter Selbstbehauptung geprägt ist, diese Kirche gegebenenfalls durchaus sich selbst behaupten und in diesem Sinne „irdische Herrlichkeit“ suchen wird, um diejenige Macht nicht zu verspielen, die sie benötigt, um einer Sendung treu zu bleiben, die sich in Demut und Selbstlosigkeit ausdrückt. Dass nämlich Selbstlosigkeit und Selbstbehauptung unter den Bedingungen dieser Welt einander keineswegs ausschließen, hat B. Brecht einmal in einem Gedicht ausgedrückt, das den Titel trägt „Morgens und abends zu lesen:

Der, den ich liebe
 Hat mir gesagt
 Dass er mich braucht.
 Darum gebe ich auf mich acht
 Sehe auf meinen Weg und
 Fürchte von jedem Regentropfen
 Dass er mich erschlagen könnte.⁴⁰⁷

Wie sehr die geschichtliche Zeugnisgestalt der Kirche bei allen erfolgreichen Bemühungen darum, bestehende Mechanismen der Sünde zu durchbrechen, sich stets von Neuem in den Mechanismen sündhafter Selbstbehauptung verfängt, sei im Folgenden an vier Phasen der Kirchengeschichte aufgezeigt:

1. an der Entwicklung des Christentums zur römischen Staatsreligion;
2. am Investiturstreit;
3. am Verlauf der Reformation und der Entstehung der reformatorischen Kirchen sowie
4. an der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Gallikanismus und der Entstehung des Unfehlbarkeitsdogmas.

⁴⁰⁷ B. Brecht, Morgens und abends zu lesen, in: Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band, Frankfurt/M. 101999, 586.

3.5. Das kirchliche Zeugnis des Heils und seine Brechung im Sog der Sünde

3.5.1. Die Entwicklung zur Staatsreligion und ihre Konsequenzen

„Jesus Christus hat „den Gott Israels zu den Völkern getragen. [...] Er hat die Universalität geschenkt, die die eine große und prägende Verheißung an Israel und an die Welt ist. Die Universalität, der Glaube an den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in der neuen Familie Jesu über alle Völker hinaus und über die fleischlichen Bande der Abstammung Jesu hinaus – das ist die Frucht von Jesu Werk.“⁴⁰⁸ Mit diesen Worten bestimmt J. Ratzinger bzw. Benedikt XVI. das Christentum als diejenige Gestalt des Judentums, dessen Sendung an die Völker seine ethnischen Grenzen überwunden hat. Letzteres wird insbesondere in der pfingstlichen Sendung des Geistes offenbar, in dem eine Antigeschichte zu derjenigen Geschichte anhebt, für deren Anfang der Turmbau zu Babel steht.⁴⁰⁹ Denn Babylon bedeutet „Abbruch der Brücken des Verstehens, Absolutsetzung des Eigenen im individuellen wie kollektiven Egoismus der Nation und eben darin – als falsche, gegeneinanderführende Absolutsetzung – Götzendienst.“⁴¹⁰

Eine erste Entschränkung findet dieser Partikularismus in der Vorstellung eines neuen Jerusalems, das zum Ziel einer Völkerwallfahrt auf den Berg Zion wird (vgl. Jes 2,2 ff). Diese Vorstellung erfährt dann in der Kirche eine weitere Entgrenzung, denn hier wird aus der Völkerwallfahrt zum Zion „die Gotteswallfahrt zu den Völkern hin“.⁴¹¹ Dies äußert sich u.a. auch im Entstehen einer Theologie, die auf intellektueller Ebene sich um die universale Kommunikabilität des Glaubens bemüht, indem sie sich dem Anspruch unterstellt, *jedem zu jeder Zeit* Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die den Christen erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). In praktischer Hinsicht vollzieht sich diese Öffnung in der Zulassung von Heiden zur Taufe, die mit dem Apostelkonzil definitiv wirksam wurde (vgl. Apg 15,1–35).

Es ist bezeichnend, dass sich die Ausbreitung des Christentums nicht nur in seinen Anfängen, sondern in den ersten Jahrhunderten vollkommen gewaltfrei vollzog. Dies lag daran, dass in den christlichen Gemeinden zunächst einmal ganz konkrete Gestalten von sozialer Ausgrenzung und Herabsetzung überwunden waren, denen die menschliche Identitätsbildung in der Logik der Sünde unterworfen war. Darum stellt Paulus im Römerbrief programmatisch fest, in Jesus Chris-

⁴⁰⁸ J. Ratzinger / Benedikt XVI, Jesus von Nazareth. Erster Teil: von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg/Br. u.a. 2008, 149.

⁴⁰⁹ Vgl. ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern, 198: „Es ist unverkennbar, dass der Pfingstbericht ein Gegenbild zu der Geschichte vom babylonischen Turmbau herstellt (Gen 11,1–9).“

⁴¹⁰ Ebd., 1046.

⁴¹¹ Ebd.

tus gebe es „keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen. Alle haben denselben Herrn; aus seinem Reichtum beschenkt er alle, die ihn anrufen“ (Röm 10,12). Noch deutlicher formuliert er im Brief an die Galater: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer‘ in Jesus Christus“ (Gal 3,28).

Welche Konsequenzen daraus für das Ethos der römischen Gesellschaft folgten, macht A. Angenendt insbesondere im Blick auf die seinerzeitige Rechtsstellung des Kindes deutlich.⁴¹² Denn der römische „pater familias“ durfte das eigene Kind nicht nur nach Belieben züchtigen, sondern sogar töten. Dieses Tötungsrecht besaß er sowohl gegenüber dem neugeborenen Kind als auch gegenüber dem erwachsenen Sohn. Er durfte Kinder jeden Alters verpfänden und Neugeborene aussetzen – ein Schicksal, das vor allem Mädchen betraf. Diese wurden dann wiederum in vielen Fällen von Zuhälterinnen und Zuhältern aufgesammelt und für ein Leben im Bordell „abgerichtet“.⁴¹³ Als dann das Christentum die monotheistische Idee einer von Anfang an gegebenen Gotteskindschaft aller Menschen in diesen Kontext eintrug, schuf es ein moralisch wirksames Gegengewicht, welches der elterlichen Verfügungsgewalt über das eigene Kind deutliche Grenzen setzte.⁴¹⁴ Wenn jeder Mensch zuallererst Kind Gottes und erst dann Kind seiner irdischen Eltern ist, dann werden nicht nur Letztere in ihren Besitzansprüchen gegenüber ihrem Kind entmächtigt, sondern es geschieht darüber hinaus eine Aufwertung der Fremden, welche über die gemeinsame Vaterschaft des einen Gottes zu Geschwistern werden.

Insofern vollzieht sich über die Ausbreitung des Christentums in der Antike die geschichtliche Überwindung eines Gentilismus, welche die Geltung des einzelnen Menschen auf seine biologische Herkunft festlegt. Vor diesem Hintergrund muss die spätere Praxis der Kindertaufe ganz anders gelesen werden denn als ein vermeintlicher Akt der Vergewaltigung des Rechtes auf religiöse Selbstbestimmung. Das Christentum hat im römischen Reich nämlich diejenige Aufwertung des Individuums und seines Rechtes auf Selbstbestimmung überhaupt erst hervorgebracht, die man seiner Rolle in der Antike gegenüber mitunter einklagen zu müssen meint. Das Gleiche gilt im Blick auf die Zerstörung oder Umwidmung religiöser Heiligtümer im römischen Reich: Gewiss wurde hier eine Kultur verdrängt. Aber über diese Verdrängung konnte wiederum erst jene Aufwertung des Individuums zu einem europäischen Kulturgut werden, die – vermittelt über den

⁴¹² Zum Folgenden vgl. A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 178 f.

⁴¹³ Vgl. dazu B.E. Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998, 29. Vgl. dazu auch A. Angenendt, *Christentum und Akkulturation*, in: W. Geerlings / J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), Paderborn u.a. 2003, 9–32, bes. 14 ff.

⁴¹⁴ Vgl. dazu allgemein H. Lutterbach, *Gotteskindschaft. Kultur und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Freiburg/Br. u.a. 2003.

neuzeitlichen Prozess der Aufklärung und hier gewiss erst einmal gegen den Widerstand der Kirchen – zur Grundlage der neuzeitlichen Toleranzforderung werden konnte. Insofern steckt auch der Vorwurf eines angeblichen christlichen Kulturimperialismus in einem performativen Selbstwiderspruch: Er klagt gegenüber der geschichtlichen Rolle, welche die Kirche in der Antike einnahm, genau jenes Ethos der Selbstbestimmung ein, welches sich geschichtlich dem Christentum verdankt.

Erst vor diesem Hintergrund entfaltet ein Jesuswort seine genuine Bedeutung, welches ohne Kenntnis seines historischen Kontextes als Angriff auf die Institution Familie gelesen werden muss: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig“ (Mt 10,37). A. Angenendt kommentiert: „Das richtet sich klar gegen das Bestreben, aufgrund von Blutsverwandtschaft eine besondere Rolle spielen zu wollen.“⁴¹⁵ Und er zitiert zustimmend den Frankfurter Soziologen K.O. Hedrich: „Tatsächlich hat Jesus [...] einen ‚entscheidenden Schritt gemacht‘, nämlich das ewige Prinzip durchbrochen, dass jeweils die Ingroup sich moralisch höher stellt als die Outgroup – ‚eine moralische Revolution‘.“⁴¹⁶ Auf diese Weise gelangt Angenendt zu einer Neubewertung des jesuanischen Missionsauftrages. Denn dieser bedeutet dann nicht einfach die hegemoniale Ausbreitung einer bestimmten Religion und Kultur, sondern leistet die Überwindung der gentilistischen Bindung des Prädikates „Mensch“ an die eigene Volksgemeinschaft:

„Religionsethnologisch verlangt das ‚Hingehen zu allen Völkern‘ die Durchbrechung des Ethnozentrismus, demzufolge allein die Angehörigen des eigenen Volkes wirklich Menschen sind, die Anderen dagegen von Natur aus Minderwertige oder gar Feinde. [...] Mithin traf die christliche Mission in das Kampffeld Universalreligion versus Stammesreligion, wo infolge des angeborenen ingroup/outgroup-Verhaltens auch für die Religion immer ein Antagonismus herrscht: unsere und richtige Religion gegen die andere und falsche Religion.“⁴¹⁷

Die mit der geschichtlichen Ausbreitung des Christentums sich vollziehende Aufwertung des Menschen als solchen äußerte sich in der Antike wie im Mittelalter in besonderer Weise in der Zuwendung zu solchen Bedürftigen, die aus ihren gentilen Lebenszusammenhängen herausgefallen waren und die schon in den Evangelien in besonderer Weise als Bewährungsfeld eines christlich motivierten Handelns in den Blick fallen: den Witwen und Waisen.⁴¹⁸ Christliche Gemeinden entwickelten Häuser für Waisen und Findelkinder, aber auch Altersheime und Krankenhäuser. Und es ist bezeichnend, dass im frühen Mittelalter bald jede Stadt ihr „Heilig-Geist-Hospital“ hatte. Auch hier wird deutlich, wie ein biblischer Im-

⁴¹⁵ Toleranz und Gewalt, 192.

⁴¹⁶ Ebd., 190.

⁴¹⁷ Ebd., 373.

⁴¹⁸ Zum Folgenden vgl. ebd., 133 und 182 f.

puls sozialgeschichtliche Konsequenzen nach sich zieht. Denn während wir den Satan als Ankläger und den „diabolos“ als denjenigen kennengelernt haben, der Spaltung schafft, ist uns der Heilige Geist als Paraklet begegnet: als Tröster und Verteidiger der Angeklagten und Ausgeschlossenen. Mithin begegnet in der Anrufung des Heiligen Geistes eine soziale Zuwendung zu denjenigen, für deren solidarische Versorgung unsere evolutionsgeschichtlich erworbene Natur keine Verhaltensmuster vorsieht.

Auf diesem Wege dürfte zweierlei deutlich geworden sein. Erstens hat das Christentum sich dadurch ausgebreitet, dass es Gott als Vater eines jeden Menschen ansprach und somit Fremden, Frauen, Sklaven, Kindern, Witwen und Waisen eine ganz wörtlich zu verstehende absolute Würde zusprach – „ab-solut“ in dem Sinne, dass diese Würde als unabhängig von der faktischen Geltung eines Menschen im bestehenden Sozialgefüge gegeben war. Die Kirche entfaltete sich darum nach einem Wort Adolf von Harnacks „durch ihr bloßes Dasein“.⁴¹⁹ Zweitens wird auf diese Weise verständlich, in welchem Sinne das Christentum als Sendung des Judentums an die Welt oder – in einer anderen Formulierung – als ein Judentum angesprochen werden darf, das seine ethnischen Grenzen überschritten hat. Denn der skizzierte ethische Monotheismus ist durch das Alte Testament hervorgebracht worden und hat sich über die Ausbreitung des Christentums in die abendländische Kultur gleichsam inkarniert.

Es darf aber auch nicht verschwiegen werden, dass der Ethnozentrismus des Blutes dort, wo das Christentum zur Staatsreligion wurde, wiederum durch einen Ethnozentrismus des Geistes ersetzt wurde. Denn während auf der einen Seite die Taufe klarstellte, dass der Mensch zuallererst Kind Gottes war, und ihm eine Würde zuwies, die ihn über seine biologische und soziale Herkunft hinaushob, versetzte Kaiser Justinian († 565) Nichtgetaufte in den Status weitgehender Rechtlosigkeit.⁴²⁰ Damit begegnet hier wiederum jene Ausschlussgebärde, die in Mozarts „Zauberflöte“ Sarastro sagen lässt: „Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht ein Mensch zu sein“. Insofern wird bereits hier die Berechtigung deutlich, mit der J. Ratzinger feststellt, dass dort, wo mit der Ausbreitung des Christentums der Gott Israels zu den Völkern gelangt, nun die Geistesverwandtschaft jene Grenzen markiert, die zuvor von der Blutsverwandtschaft gesetzt worden sind.

⁴¹⁹ *A. von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten [1924], Leipzig 1965, 526.

⁴²⁰ Vgl. *K.L. Noethlich*, Heidenverfolgung, in: RAC 13 (1986), 1149–1190, 1185.

3.5.2. Die Auseinandersetzung mit dem Kaisertum: der Investiturstreit

Ein strukturell ähnliches Problem begegnet im mittelalterlichen Investiturstreit, wo das Papsttum sich bemüht, sich aus der Umklammerung durch kaiserliche Gewalt zu lösen. Denn mit der *Investitur* ging es um die Frage, wer einen Bischof oder einen Abt benennen und darum mit jener Kleidung ausstatten darf, die sein Amt nach außen hin darstellt und die ihn in einem ganz wörtlichen Sinne in seinem Amt *bekleidet*. Dies ist nicht der Ort, den historischen Verlauf des Investiturstreites zu behandeln. Wohl aber muss es in unserer fundamentaltheologischen Betrachtung um die Frage gehen, auf welche Weise hier die Kirche mit den Mitteln dieser Welt etwas bezeugt, was nicht von dieser Welt ist.

Indem nämlich der Kaiser Bischöfe und Äbte einsetzt, erniedrigt er die Kirche zur Funktionsgehilfin politischer Machtbehauptung. Die Metapher der Dirne gewinnt hier für die Zustandsbeschreibung der Kirche eine ganz spezifische Bedeutung. Denn durch die Laieninvestitur – d. h. durch die Ernennung von Bischöfen und Äbten durch Laien – hat sich die Kirche gleichsam an die Vertreter politischer Macht verkauft und ist ihnen zu Diensten. Nun haben wir in *Lumen gentium* gelesen, dass die Kirche zwar nicht den Auftrag hat, „irdische Herrlichkeit“ und Macht zu suchen, sie aber gleichwohl „zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf“ (LG 8). Dies haben wir als eine Gestalt dessen bestimmt, was bei Kant die Antinomie der menschlichen Freiheit heißt. Nur so wird verständlich, dass in der Zurückweisung kaiserlicher Machtansprüche der Papst sich als „kaiserlicher als der Kaiser“ gebärdet. In diesem historischen Kontext ist es nicht unverständlich, wenn dann ein „Dictatus papae“ zustande kommt, der Papst und Kirche regelrecht vergöttlicht, um sie vor derjenigen Instrumentalisierung zu schützen, die von der angemäßigten Göttlichkeit des Kaisers ausgeht.

So kann allein der Papst Bischöfe einsetzen und auch absetzen. Genauso ist es ihm erlaubt, den Kaiser abzusetzen. Die von ihm getroffenen Entscheidungen dürfen von niemandem neu verhandelt werden, während er selbst als einziger die von ihm getroffenen Entscheidungen neu zur Verhandlung stellen darf. Fürsten haben seine Füße zu küssen, und er darf von niemandem gerichtet werden. Darüber hinaus heißt es von der Kirche, dass sie niemals geirrt habe und nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift auch niemals irren werde.⁴²¹

Was uns hier in seiner Wortgestalt als Ausgeburt einer menschlichen Allmachtsphantasie erscheint, die sich an die Stelle Gottes setzt, ist von seiner logischen Struktur her vergleichbar mit der Situation eines Lehrers, der eine Klasse

⁴²¹ Zum „Dictatus Papae“, der nicht den Status eines päpstlichen Jurisdiktionsaktes hat, vgl. R. Schieffer, Rechtstexte des Reformpapsttums und ihre zeitgenössische Resonanz, in: H. Mordek (Hg.), Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters, Sigmaringen 1986, 51-69.

betrifft, in der gerade das schiere Chaos herrscht. Um Ruhe herzustellen, wird er nicht selten lauthals „Ruhe“ *schreien* und damit Letztere auf eine Weise herstellen, die genau das Gegenteil von Ruhe ist. Zur Realisierung seiner wohlmeinenden Absicht muss er nämlich lauter schreien als alle Schüler zusammen. Im Lichte der mimetischen Theorie formuliert: Er muss das Verhalten der Schüler nachahmen und sie dabei sogar übertreffen. Auf analoge Weise ahmt Papst Gregor VII. kaiserliche Allmachtsvollzüge nach und will sie übertreffen, um sie zurückweisen zu können. Denn er beabsichtigt nur deshalb, alleine Bischöfe ein- und absetzen können, um zu verhindern, dass der Kaiser dies beansprucht. Er will den Kaiser absetzen dürfen, weil er nicht selbst wollen darf, dass der Kaiser ihn – wie 1076 geschehen – abzusetzen versucht. Er will seine Entscheidungen deshalb vor Neuverhandlungen schützen, weil er die Sorge hat, dass vom Kaiser eingesetzte Bischöfe ihre Durchsetzung blockieren. Er will deshalb seine Füße von den Fürsten küssen lassen, weil die Kirche zur „Dirne“ der Fürsten würde, wenn es umgekehrt wäre.

3.5.3. Von der Dirne des Kaisers zur Dirne der Fürsten: die Reformation

Mit der Reformation entsteht ein Problem, dessen Ansatz uns bereits dort begegnet ist, wo Paulus den Medienwechsel von der Schrift zum Fleisch formuliert, dabei aber zwangsläufig im Medium der Schrift verbleibt. Auch die Feststellung, dass der Buchstabe töte, der Geist aber lebendig mache, wird nämlich in Gestalt von Buchstaben ausgesprochen. Wir nannten dies in Anlehnung an K.H. Kohl die „Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden“. Diese Wiederkehr tritt auch dann ein, wenn man diejenige Lösung des Problems ins Auge fasst, die uns in Anlehnung an das Erich-Fried-Gedicht begegnet ist [s. o. S. 172). Denn der Geist Leonardos kehrt nur dann in uns ein, wenn wir nicht zustimmend seine Sätze über die Selbständigkeit des Denkens zitieren, sondern eigene Texte verfassen. Dies hat uns deutlich gemacht, mit welchem Recht in der Geschichte der Kirche die Tradition an die Stelle der Schrift tritt. Allerdings bedarf es bei unserem analogen Beispiel zugleich eines Kriteriums, welches klarstellt, wann ein Text den von Leonardo formulierten Geist der Selbständigkeit atmet und wann nicht. Denn einstweilen konnten wir nur feststellen: Wer seine Worte nur zustimmend nachspricht, fällt in diejenige Gestalt mimetischen Verhaltens zurück, die in seinem Text überwunden ist. Umgekehrt ist aber genauso deutlich festzustellen, dass deshalb nicht gleich jede sprachliche Äußerung, die den genannten Satz *nicht* nachspricht, schon vom Geist der gesuchten Selbständigkeit geprägt ist. Vielmehr stellt der Satz Leonardos selbst ein Kriterium bereit, um zu beurteilen, ob andere Sätze von seinem Geist geprägt sind oder nicht. Darum muss dieser Satz selbst als

bleibendes Korrektiv tradiert werden, um legitime Traditionsbildungen seines Geistes von illegitimen unterscheiden zu können.

So gilt auch für das kirchliche Traditionsprinzip: Der Geist Jesu äußert sich u.a. darin, von denjenigen Gestalten mimetischen Begehrens zu befreien, die dem Medium der heiligen Schrift gelten. *Dass* sich diese Äußerungsform des Geistes derart artikuliert, kann aber wiederum nur in dem überwundenen Medium gesagt werden. Selbst dort, wo nun die Tradition an die Stelle der Schrift tritt, bedarf es eines Kriteriums, um legitime Traditionen von illegitimen zu unterscheiden. Dies gilt umso mehr, wenn das menschliche Fleisch, in das sich der Geist Jesu inkarniert, durch die Sünde geprägt ist. Dann bedarf es wiederum der Schrift als desjenigen Mediums, das zu der besagten Unterscheidung der Geister auffordert. Damit tritt aber wieder genau derjenige mimetische Reflex ein, von dem die Fleischwerdung des göttlichen Logos hat befreien wollen: Die Schrift wird wiederum zum Gegenstand eines mimetischen Begehrens, das auf seine Weise die Mechanismen der Sünde nicht minder reproduziert als eine sich selbst überlassene Tradition, welche die normative Orientierung an der Schrift verloren hat.

Genau diese Situation tritt nun mit der Reformation ein. Mit der Zeit der Avignoner Päpste (1309–1376) war die Kirche zur „Dirne“ des französischen Königs geworden. Der Versuch, diese Abhängigkeit zu überwinden, hatte das Problem jedoch nur verschärft, weil mit der Ernennung eines römischen Gegenpapstes das Papsttum selbst zu einem Gegenstand mimetischen Begehrens wurde, welches dazu führte, das der jeweilige Papst seinen Rivalen sowie die durch ihn vertretene Kirche bannte und exkommunizierte. So kam es zum Großen Abendländischen Schisma, das mit dem Konzil von Pisa (1409) keineswegs beendet wurde. Denn mit der Wahl eines neuen Papstes bewirkte es nicht etwa die Absetzung der beiden anderen, sondern produzierte einen Zustand, in dem der besagte mimetische Konflikt nun zwischen drei Päpsten entbrannte. Dieses Schisma wurde überwunden durch das Konzil von Konstanz (1414–1418), das tatsächlich wieder Ordnung in die Kirche brachte, aber nur um den doppelten Preis, dass es Kaiser Sigismund war, der dieses Konzil einberief, und die Lehre vom *Konziliarismus* entwickelt wurde. Diese deklarierte einen kirchlichen Notstand, zu dessen Überwindung das Konzil über dem Papst stand.

Nimmt man hinzu, dass das mittelalterliche Weltbild sich Gott nach Analogie des gesellschaftlichen Lebenswesens als einen unnahbaren Herrscher vorstellte, der nahbar und ansprechbar durch seine Mittlergestalten wurde, dann ist hier ein weiterer Grund dafür gegeben, dass sich auf diese Weise eine Aufwertung der Kirche und insbesondere des Papsttums vollzog. Wir haben festgestellt, dass die Kirche als Sakrament das von ihr realsymbolisch bezeugte Heil im Modus der Identität bei gleichzeitiger Differenz vergegenwärtigt. Wenn aber das Papsttum im Schisma zum Gegenstand eines rivalisierenden mimetischen Begehrens wird, dann vollzieht sich damit eine Aufwertung und Vergöttlichung des Papsttums, in dem das besagte Verhältnis der Identität das der Differenz verdrängt. Dies gilt in

einem nochmals gesteigerten Sinne, wenn Gott analog zum Kaiser als unnahbar gedacht wird, so dass der Papst und die Kirche auf eine Weise zu Heilsmittlergestalten werden, in der die Differenz zwischen der je größeren Gnade und ihrer realsymbolischen Vergegenwärtigungsgestalt unterschlagen wird. Wenn dann noch die Kirche in ihren Sakramenten die göttliche Gnade auf die gleiche Weise enthält und anbietet wie ein Gefäß die Medizin⁴²², dann ist das Bewusstsein für diejenige Differenz verlorengegangen, in der die Wirklichkeit der göttlichen Gnade weiter reicht als die Gestalt der sichtbaren Kirche. Vielmehr wird die Kirche angesichts der genannten Umstände auf eine Weise zur Heilsmittlerin, die den Tausch von menschlichen Opfern und göttlicher Gnade reguliert, was sich schließlich in demjenigen Ablasshandel äußerte, welcher Martin Luther auf den Plan brachte.

Denn dass sich die Kirche in ihrer Tradition vom Geist ihres Ursprungs gelöst hatte, ließ Luther zum *Schriftprinzip* als jenem gesuchten Kriterium finden, welches erlaubt, legitime Traditionsbildungen von illegitimen zu unterscheiden. Dass die Kirche – einerseits infiziert durch das spätmittelalterliche Weltbild, andererseits aber auch geprägt durch ihr Bemühen, sich aus kaiserlicher Instrumentalisierung zu lösen – im Verhältnis zu der von ihr bezeugten Gnadenwirklichkeit mehr das Moment der Identität als das der Differenz betonte, veranlasste Luther, die Priorität der Gnade vor ihrer kirchlichen Zeugnisgestalt zu betonen. So trat die Forderung „sola gratia“ neben die Forderung „sola scriptura“: Allein durch die Gnade und allein durch deren Zeugnisgestalt in der Heiligen Schrift vollzieht sich die Rechtfertigung des Sünders, und diese wird wirksam in der freien Annahme des Glaubens, so dass die Forderung „sola fides“ zum dritten reformatorischen Grundprinzip wurde.

Damit ist die Kirche nicht mehr Mittlergestalt zwischen Gott und Mensch. Sie ist zunächst nicht mehr der Leib Christi, der die Inkarnation des göttlichen Logos, die in Jesus Christus geschehen ist, unter den Bedingungen der Geschichte sakramental vergegenwärtigt. Sie ist vielmehr zunächst einmal „creatura verbi“ – das Ergebnis jenes Rechtfertigungsgeschehens, das der Sünder durch das göttliche Vergebungswort erfährt, welches wiederum in der Schrift bezeugt ist und das er im Modus des Glaubens angenommen hat.⁴²³

Auf diese Weise wird die reformatorische Entdeckung Luthers zu einem heilsamen Korrektiv eines Kirchenverständnisses, welches das in Christus geschichtlich fassbar gewordene Heil so sehr mit der Kirche identifiziert, dass das Bewusstsein um die Differenz zwischen diesem Heil und seiner kirchlichen Zeugnisgestalt

⁴²² Zu diesem dinghaften Verständnis von Sakramentalität vgl. H. Vorgrimler, Sakrament, III. Theologie und dogmengeschichtlich, in: LThK 4, Sonderausgabe Freiburg/Br. 2006, 1440–1445, 1441.

⁴²³ Zum entsprechenden Kirchenverständnis vgl. J. Rahner, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg/Br. u.a. 2005.

verlorengeht. Freilich wird das Medium der Schrift dabei noch einmal zu einem Gegenstand rivalisierender Bemächtigung, welche die Papstkirche als Werk des Satans denunziert und die Denunziationsmechanismen mimetischen Verhaltens nur unter gewandelten Vorzeichen beerbt. Auf die so entstehenden reformatorischen Kirchen wird freilich bald wieder die Bestimmung der „Dirne“ anwendbar. Denn der Priester, der im traditionellen Amtsverständnis als „vicarius“ – als Stellvertreter – Christi liturgisch handelt, erfährt im reformatorischen Verständnis eine Entmächtigung bei gleichzeitiger Aufwertung des allgemeinen Priestertums aller Getauften. Letzteres führt wiederum dazu, dass die politische Realisation der Kirchenreform in die Hand der Fürsten gelegt wurde und zum „landesherrlichen Kirchenregiment“ führte: „Was als Befreiung aus klerikaler Vorherrschaft ausgegeben wird, hat so zu einer anderen, noch stärkeren Abhängigkeit geführt, die in Deutschland bis zum Ende der Monarchie 1918 andauerte und die dann bei den ‚Deutschen Christen‘ in eine noch schlimmere ideologische Abhängigkeit führte.“⁴²⁴

3.5.4. In der Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus und den nationalstaatlichen Bewegungen des 19. Jahrhunderts – Zum Kontext des Unfehlbarkeitsdogmas

Der Gallikanismus als Herausforderung und die Vergöttlichung der Kirche

Spätestens seit dem Ende des Großen Abendländischen Schismas (1415) befand sich die französische Nationalkirche in einer Sonderentwicklung. Dass gut 100 Jahre lang Avignon die Residenz eines französischen Papstes war, hatte in Frankreich eine königliche Privilegierung des Klerus zur Folge, der fortan den ersten Stand bildete. Der Klerus, der Adel und der „Dritte Stand“ waren sich darin einig, „jede Einmischung des Papstes in Angelegenheiten, die in den Machtbereich des Königs fielen, möglichst zu unterbinden“.⁴²⁵ In der Phase des Absolutismus beanspruchte der König darum das Recht, Nationalkonzilien einzuberufen und die Geltung päpstlicher Weisungen vom eigenen Placet abhängig zu machen. Wenn nun in den „Gallikanischen Artikeln“ von 1682 dem Papst „die Fülle der geistlichen Gewalt“ zugesprochen, diese Gewalt aber gleichzeitig den Konzilien untergeordnet wird, dann mag dies auf den ersten Blick unverdächtig klingen, hatte doch der Konziliarismus, welcher das Konzil über den Papst stellte, mit dem Konzil von Konstanz das Große Abendländische Schisma beendet. Entsprechend

⁴²⁴ W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Br. u.a. 2011, 291.

⁴²⁵ L. Châtellier, *Gallikanismus. I. Historisch*, in: LThK 4, Sonderausgabe Freiburg/Br. u.a. 2006, 274–279, 274.