

TEIL III

... gegenwärtig ?

Seite 483:

18. Zur Legitimation von Kirche

18.1. Die Kirche im Plural von Kirchen

Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie ist nach Kap. 2 das Geschehen von *traditio*, in dem die Auslieferung Jesu 'für die Vielen' und 'für mich' transparent wird. Insofern diese Durchsichtigkeit der Überlieferung auf ihren Grund Kirche allein zu legitimieren vermag, stand die Frage nach der Kirche auch im ersten und zweiten Teil dieses 'Grundrisses' immer schon im Hintergrund der Überlegungen. Darüber hinaus sind unserem Ansatz zufolge die Aufgaben, die traditionell den Traktaten 'demonstratio christiana' und 'demonstratio catholica' zufallen, aufs engste miteinander verschränkt, wie sich bei der Erörterung der historischen Rückfrage nach Jesus zeigte: Darüber, daß ein letztgültiges Wort Gottes tatsächlich ergangen ist, kann kritisch adäquat nur innerhalb der Gegenwärtigsetzung dieses Wortes im lebendigen Zeugnis befunden werden (Kap. 15).

Nun ist Gottes Wort allerdings in sehr verschiedenen kirchlichen Traditionen präsent, die in dem Maße alle als wahre Vermittlungen des 'Ein-für-allemal' Jesu Christi erfahren werden, wie sich der einzelne Christ von dem ihn hier treffenden Wort unbedingt in Anspruch genommen weiß. Wenn nach langem Zögern schließlich auch die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in offiziellen Lehrdokumenten von "Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften"¹ spricht, so kommt dieser bewußten Anerkennung eines Plurals von Kirchen eine wichtige Signalfunktion für die Fundamentaltheologie zu.

Diese notwendige Neuorientierung der Fundamentaltheologie hat besonders deutlich K. Rahner unterstrichen: "[...] aus der Gemeinde, aus der Predigt des Wortes, aus dem Vollzug der Sakramente, ganz gleich, in welcher christlichen Gemeinschaft er diese Erfahrung macht, kommt ihm [dem konkreten Christen] diese innere Erfahrung des Christentums zu, und er hat daraus auch das Recht, dieses ihm geschichtlich zugeschickte, konfessionelle Christentum als das mindestens einmal für ihn legitime zu präsumieren. [...] Wenn eine katholische Theologie trotzdem den Anspruch macht, daß die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi ist, dann muß sie nicht nur in einer theoretischen Weise mit historischen Argumenten nachzuweisen suchen, warum im römisch-katholischen Christentum die legitime Sukzession

1 Vgl. bes. die Dogmatische Konstitution über die Kirche 'Lumen gentium', Art. 15.

der Kirche Christi gegeben sei, sondern eine Apologetik muß auch mit der Tatsache einer solchen echten, wirklichen, christlichen Erfahrung, die aus einem anderen konfessionellen Kirchentum herkommt, fertig werden" ².

Auf der Grundlage der Anerkennung einer Pluralität von Kirchen, in denen sich Christen zu Recht als von Gottes eschatologischem Wort in Anspruch genommen erfahren, wird in der Tat eine Neuorientierung notwendig, die der traditionellen Richtung des fundamentaltheologischen Kirchentraktats, wie er sich kontroverstheologisch nach den großen Kirchenspaltungen herausgebildet hat, geradezu entgegenläuft. Kirche läßt sich in dem Maße fundamentaltheologisch verantworten, wie sie Gegenwärtigsetzung von Gottes letztem Wort bzw. deren notwendige Möglichkeitsbedingung ist. Wenn diese kirchliche Vermittlung der unbedingten Inanspruchnahme durch das 'Ein-für-allemal' Jesu Christi als in einer Pluralität von Kirchen gegeben anerkannt wird, dann muß die primäre Frage des fundamentaltheologischen Kirchentraktats lauten: Was ist die *gemeinsame kirchliche Gestalt*, die es möglich macht, daß jenes eschatologische Ereignis in verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften tatsächlich Gegenwart wird? Die Frage nach dem je Unterscheidenden der einzelnen Kirchen und seiner Berechtigung kann demgegenüber nur von untergeordneter Bedeutung sein. Ein solches Spezifikum vermag bestenfalls die Begegnung mit Christus zu erleichtern, etwa ein Wegzeichen für die noch fehlende Einheit oder eine Stütze dafür zu sein, daß die anderen Kirchen schließlich nicht doch der von Gott gesetzten eschatologischen Wahrheit entgleiten. Es darf aber nicht mehr als Gegeninstanz gegen jenes Gemeinsame an kirchlicher Gestalt ins Feld geführt werden, das heute schon die Präsenz von Gottes letztem Wort tatsächlich vermittelt.

Insbesondere für die katholische Fundamentaltheologie ergeben sich aus dieser Umorientierung neue Fragestellungen, die sich zwar schon längst in der tatsächlichen Behandlung des Kirchentraktats niedergeschlagen haben, methodisch aber noch nicht zureichend reflektiert sind. Auch die folgenden Überlegungen werden kaum mehr als einige Schritte auf eine noch ausstehende Klärung dieser Probleme hin erbringen. Wie bei der Frage, ob die Behauptung, daß Gottes letztes Wort in Christus tatsächlich ergangen ist, in dem wirklichen Jesus der Geschichte ihren Grund hat, werden wir auch bei der Frage nach der Legitimation von Kirche zunächst versuchen, in knappen Strichen die Entstehung des gegenwärtigen Diskussionsstands und seiner Aporien nachzuzeichnen (Kap. 18.2), bevor

2 K. Rahner, Grundkurs, 340f.

wir die Möglichkeit eines neuen methodischen Zugangs erörtern (Kap. 18.3) und uns exemplarisch der Behandlung einiger zentraler inhaltlicher Themen zuwenden (Kap. 19ff).

18.2. Kirchenstiftung durch Jesus?

In der Fundamentaltheologie wird - traditionell und bis in die jüngste Zeit hinein - die Frage nach einer Begründung der Kirche durch Jesus als Teil der allgemeinen Rückfrage nach dem historischen Jesus angesehen. Wie man die geschichtliche Fundierung des Kerygmas von Jesus Christus an den historisch-kritisch gesicherten 'ipsissima verba et facta' Jesu zu überprüfen sucht, so gilt als Grundproblem für die Legitimation von Kirche zunächst einmal die Frage, inwieweit eine Kirchenstiftung durch den historischen Jesus erfolgt ist oder zumindest in seinem intentionalen Horizont gelegen haben kann.

Die erste Zeit der kontroverstheologischen Behandlung dieser Frage läßt sich - etwas vergrößert - so charakterisieren, daß bei der Auslegung des Wortes: '[...] und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen' (Mt 16,18) zwar das nähere Verständnis des 'Felsens' strittig war, nicht aber, daß Jesus überhaupt eine Kirche bauen wollte. Eine gänzlich neue Perspektive ergab sich durch einen markanten Umbruch in der Leben-Jesu-Forschung. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war die Gedankenwelt der jüdischen Apokalyptik erstmals in ihren Grundzügen erforscht worden, und es boten sich von daher neue Möglichkeiten, den geschichtlichen Hintergrund der Vorstellungen, die Jesus leiteten, näher zu bestimmen³. Eine die gesamte traditionelle Christologie und Ekklesiologie erschütternde Wende rief aber erst das kleine Büchlein von Johannes Weiß, 'Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes' ⁴, hervor. In Jesu Basileia-Botschaft hat es nach J. Weiß keinen Platz für eine innerweltliche Entwicklung des Reiches Gottes und für die Stiftung einer Kirche gegeben. Jesus habe das Reich als eine rein zukünftige Wirklichkeit angesehen, die unmittelbar nach seinem Tode von Gott heraufgeführt werde.

Wie sehr diese neue Sicht der Dinge auch der etablierten protestantischen Theologie in die Quere kam, zeigt exemplarisch der große Widerhall, den Adolf von Harnacks im Wintersemester 1899/1900 an der

³ Vgl. hierzu und zum Folgenden A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 245-256.

⁴ Göttingen 1892; 2., völlig neu bearb. Aufl. 1900.

Berliner Universität gehaltene öffentliche Vorlesung über 'Das Wesen des Christentums' hervorrief. A. v. Harnack leugnet zwar nicht den apokalyptischen Vorstellungshorizont Jesu, betrachtet ihn aber einfach als die Schale für einen Kern, der allein in einem rein innerlichen Verständnis des Reiches Gottes gelegen habe. "Gott und die Seele [...], die Seele und ihr Gott": das sei das Eigentliche am Evangelium Jesu gewesen⁵.

Auf diesem Hintergrund und angesichts des großen Maßes an Fremdheit gegenüber der historisch-kritischen Exegese, die damals die katholische Theologie fast allgemein charakterisierte, war das Erscheinen von Alfred Loisy 'L'Évangile et l'Église'⁶ ein geradezu revolutionäres Ereignis. A. Loisy, der zu seiner Zeit wohl qualifizierteste katholische Exeget, verfolgte in diesem ersten seiner berühmten 'kleinen roten Bücher'⁷ vor allem ein apologetisches Ziel. In Auseinandersetzung mit A. v. Harnack wollte er auf dem Höhepunkt der durch J. Weiß ausgelösten Diskussion die Plausibilität der katholischen Kirche nachweisen, ohne sich an der naheschatologischen Interpretation des Selbstverständnisses Jesu vorbeizudrücken. Loisys berühmt gewordenes Wort "Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue"⁸ ist zunächst also im Zusammenhang seines Versuchs zu werten, die Kontinuität zwischen Jesu Botschaft und der katholischen Kirche gegen A. v. Harnack zu betonen, war aber aufgrund seiner bereits vorausgegangenen Schwierigkeiten mit kirchlichen Institutionen⁹ doch wohl bewußt so pointiert formuliert, daß man es in dem Sinne lesen konnte: 'Jesus verkündigte das Reich, und was kam, war die Kirche.'

Nach A. Loisy besteht eine fundamentale Kontinuität zwischen der Reichsverkündigung Jesu und dem Werden der Kirche insofern, als die Existenz der Kirche eine notwendige Möglichkeitsbedingung dafür ist, daß die Reichsverkündigung weitergehen kann. Diese Kontinuität wird von ihm in Kategorien organischer Entfaltung beschrieben, etwa als Entwicklung der von Jesus bereits gepflanzten Samen. So sei aus der Unterscheidung

5 Vgl. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 92.

6 Paris 1902, 2., verm. Aufl. 1903. Dts., autorisierte Übersetzung der 2. Aufl. v. J. Grière-Becker: *Alfred Loisy, Evangelium und Kirche*, München 1904.

7 Das zweite 'petit livre rouge', 'Autour d'un petit livre', erschien gleichzeitig mit der 2. Aufl. des ersten, Paris 1903. Eine deutsche Übersetzung existiert leider noch nicht, ist aber in Vorbereitung. - Zu der durch A. Loisy ausgelösten sogenannten 'Modernismuskrise' vgl. bes. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1962; G. Larcher, *Modernismus als theologischer Historismus*, Frankfurt a. M. 1985.

8 *L'Évangile*, 1. Aufl., 111 (Paris⁵ 1930, 153).

9 Vgl. A. Loisy, *Choses passées*, Paris 1913; ders., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, tom. I-III, Paris 1930f.

zwischen dem Apostelkollegium und den übrigen Jüngern, die Jesus vorgenommen habe, schließlich eine kirchliche Hierarchie geworden; aus der Vorrangstellung des Petrus gegenüber den Zwölfen habe sich der päpstliche Primat entfaltet. Die gegenwärtige Kirche setzt, A. Loisy zufolge, nicht nur die Predigt vom Gottesreich fort, sondern entfaltet dabei zugleich das Ordnungsschema, das bereits zur Zeit Jesu angelegt war. "Die heutige Kirche gleicht der Gemeinde der ersten Jünger nicht mehr und nicht weniger als ein erwachsener Mensch dem Kinde gleicht, das er früher gewesen ist" 10. Allerdings gab Loisy der Auffassung den Abschied, daß Jesus die Kirche in dem Sinne gegründet habe, daß er ihr gleichsam eine Verfassungs-Charta hinterließ. Daß Jesus eine Kirchengründung intendiert habe, ließ sich nach A. Loisy nicht weiter mit historisch stichhaltigen Argumenten verteidigen.

A. Loisy's unverblühte Übernahme der naheschatologischen Interpretation des Erwartungshorizonts Jesu, die auch in der protestantischen Theologie nur zögerlich rezipiert wurde, konnte in der katholischen Kirche kaum ohne massiven Widerstand bleiben. Hier hatten die Erklärungen des Ersten Vatikanischen Konzils über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes dazu geführt, daß sich die historische Frage nach der Legitimation der Kirche noch stärker auf den Beweis der Gründung der päpstlichen Gewalt durch den irdischen Jesus konzentrierte. Die Annahme einer apokalyptischen Ausrichtung der Verkündigung Jesu schien der gesamten, auf der Frage nach den Intentionen des historischen Jesus basierenden Legitimation von Kirche den Boden zu entziehen. Daß A. Loisy's eigener, auf dem biologistischen Modell einer Entwicklung der Kirche aus den Samen eines als rein zukünftig konzipierten Gottesreiches fußender apologetischer Versuch die Schwierigkeiten nicht befriedigend zu lösen vermochte, war nur zu deutlich.

Eine kurze Zeit schien es zwar, als ob sich die Diskussion auch im katholischen Raum relativ frei entfalten könnte. Leo XIII. im Prinzip offene Haltung gegenüber den im nachrevolutionären Frankreich aufbrechenden liberalen katholischen Strömungen hatte auch in Theologie und Philosophie Kräften zur Entfaltung geholfen, die auf eine Aussöhnung von Kirche und neuzeitlichem Denken drängten. Mit den wachsenden Spannungen zwischen Staat und Kirche in Frankreich (Affäre Dreyfus, völlige Trennung von Staat und Kirche 1905) und unter dem Pontifikat Pius X. (1903-1914) wurde die Haltung der restaurativen Kräfte in der Kirche aber zunehmend kompromißloser. In dem Dekret *Lamentabili* vom

10 A. Loisy, *Evangelium und Kirche*, 116.

3. Juli 1907 und der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 wurden schließlich die 'modernistischen Irrtümer' verurteilt. In dem 1910 durch ein 'Motu proprio' promulgierten 'Antimodernisteneid' - der noch bis 1967 in Kraft blieb! - mußten alle kirchlichen Amtsträger und Theologen bekennen, daß "die Kirche, die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes, durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, während seines Lebens unter uns, unmittelbar und direkt gegründet und auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und seine Nachfolger auf ewige Zeit gebaut worden ist" 11.

Angesichts solcher lehramtlicher Vorgaben versteht es sich von selbst, daß die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts offenkundigen Probleme der traditionellen Frage nach einer Kirchenstiftung durch Jesus in der katholischen Theologie bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hinein nicht mit der nötigen Freiheit diskutiert werden konnten. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde das Verhältnis von Basileia-Botschaft und Kirchengründung sehr zurückhaltend umschrieben:

"Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von alters her in den Schriften verheißen war [...]" 12.

Dies gab Mut, die inzwischen sehr differenzierte Diskussion, wie sie sich bislang vorwiegend im Raum der protestantischen Exegese entfalten konnte, nun auch in der katholischen Theologie aufzunehmen. Wir beschränken uns hier auf einige knappe Hinweise¹³.

In der neueren katholischen Diskussion kam verschiedentlich A. Vögtle eine gewisse Vorreiterrolle zu. Es gehörte schon Mut dazu, wenn A. Vögtle bereits 1957 hinsichtlich der seit Jahrhunderten als besonders zentral empfundenen Primatsworte Mt 16,18f¹⁴ die Auffassung vertrat, Jesus habe diese "möglicherweise [...] erst als der Auferstandene" 15

11 "Tertio: firma pariter fide credo *Ecclesiam*, verbi revelati custodem et magistram, per ipsum verum atque historicum Christum, cum apud nos degeret, proxime ac directo institutam eandemque super Petrum, apostolicae hierarchiae principem, eiusque in aevum successores aedificatam" (DS 3540, vgl. NR 63).

12 'Lumen gentium', Art. 5.

13 Die Entwicklung der Frage nach der Kirchenstiftung durch Jesus in den letzten hundert Jahren skizziert unter historischem wie systematischem Aspekt mit Präzision F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1984, 60-107.

14 Dies trifft aber nicht auf die Zeit der frühen Kirche und auch noch nicht für Thomas von Aquin zu, vgl. J. Ludwig, *Die Primatsworte Mt XVI, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster 1952; K. Froehlich, *Formen der Auslegung von Mt 16,13-18 im lateinischen Mittelalter*, Tübingen 1963.

15 Vgl. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13-23 Par.*, in *BZ N.F.* 1 (1957) 252-272, 2 (1958) 85-103, hier 103.

gesprochen - was ihre Echtheit als Jesusworte allerdings nicht im geringsten berühre¹⁶. 1961 trug Vögtle dann eine Theorie vor, die bald von verschiedenen katholischen Exegeten und Systematikern aufgegriffen wurde und eine Zeitlang die dominierende Position in der Frage nach einer Kirchengründung durch Jesus darstellte¹⁷: Jesus habe an ein 'Interim' zwischen seinem Tod und dem endgültigen Anbruch des Gottesreiches gedacht und für diese Zwischenzeit eine Kirche vorgesehen¹⁸. Eine heilsökonomisch völlig neue Situation habe sich damit ergeben, daß Jesus den von ihm erwarteten gewaltsamen Tod als gottgewolltes Sühnesterben für 'die Vielen' von bundstiftender Kraft verstand. In dem von Jesus konstituierten Zwölferkreis, dem er den Sinn seines Sterbens offenbarte, erfolgte "[...] - gleich ob jetzt oder früher, jedenfalls ebenso sach- und situationsgemäß - die Verheißung vom künftigen Neubau 'seiner Kirche', vom Neubau der durch seinen Tod entsündigten Gemeinschaft der Heilserben!"¹⁹

A. Vögtle betonte schon damals: "Der Nachweis dieses Todesverständnisses Jesu ist der eigentlich entscheidende Punkt in der Frage der Kirchenstiftung" 20. Gerade diese Vorstellung von Jesu Todesverständnis hat Vögtle aber in der Folgezeit, wie wir in Kap. 17.4 sahen, aufgegeben und konsequenterweise dann auch den Gedanken an eine von Jesus für ein 'Interim' gestiftete Kirche. Abgesehen von solchen exegetischen Einzelfragen wird durch die Annahme der Stiftung einer Kirche für die Zeit zwischen Jesu Tod und nahe bevorstehender Parusie das Legitimationsproblem für die tatsächlich entstandene Kirche nur verschoben. Ja, es wird so eigentlich noch schwieriger, als wenn Jesus überhaupt nicht ausdrücklich Grundlagen für eine Gemeinde gelegt hätte. Denn jetzt erhebt sich die Frage nach der Berechtigung der Entwicklung über das von Jesus ausschließlich vorgesehene bloße Provisorium eines Interimsplans hinaus.

Muß man dann mit H. Küng - der ebenfalls zunächst A. Vögtle gefolgt war²¹ - schließlich doch zu dem ernüchternden Ergebnis kommen: "Nicht von Jesus gegründet, sondern nach seinem Tod mit Berufung auf ihn als

16 Ebd. 253.

17 Zu Geschichte und Tragweite dieser Position vgl. F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, 99-101.

18 Vgl. A. Vögtle, *Der einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, in: *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, hrsg. v. J. Daniélou und H. Vorgrimler, Freiburg 1961, 50-91.

19 Vgl. ebd. 90.

20 Ebd.

21 Vgl. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, bes. 96.

den Gekreuzigten und doch Lebendigen entstanden: die Gemeinschaft derer, die sich auf die Sache Jesu Christi eingelassen haben und sie als Hoffnung für alle Menschen bezeugen" 22? H. Fries meint demgegenüber differenzieren zu müssen. Auch er erkennt mit der Mehrzahl der Forscher an: "Es gibt keinen im Leben des irdischen Jesus erkennbaren einzelnen Stiftungsakt, gleichsam eine Stiftungsurkunde der Kirche" 23. Dennoch hält er daran fest, daß Jesus eine Kirche intendiert habe: "Es gibt aber eine Reihe von Tatsachen, Ereignissen und Handlungen, an denen abgelesen werden kann, daß der irdische Jesus an eine Kirche im Sinne einer mit ihm verbundenen Gemeinschaft gedacht und sie intendiert hat" 24. So hat H. Fries zufolge Jesus z. B. den Beinamen 'Kephas/Fels' selbst an Simon ('Petrus') verliehen zur Bezeichnung der besonderen Aufgabe, für die er bestimmt wurde²⁵. Mt 16,17-19 betrachtet H. Fries weiterhin als ein echtes Jesus-Logion²⁶. Für solche Annahmen kann er sich allerdings kaum noch auf den Konsens der zeitgenössischen Forschung stützen²⁷.

In neuester Zeit beginnt sich nun allerdings die Erkenntnis durchzusetzen, daß die traditionelle Frage nach einer Kirchengründung durch Jesus im Ansatz falsch gestellt war und schon darum nicht zufriedenstellend beantwortet werden konnte. Besonders bemerkenswert in dieser Hinsicht erscheinen mir zwei Beiträge, die im folgenden ausführlicher zur Sprache kommen sollen, in Kap. 18.3 zunächst der Vorschlag zu einer neuen hermeneutischen Perspektive, den Francis Schüssler Fiorenza unterbreitet hat, in Kap. 19 sodann die inhaltliche Neuorientierung der Frage, die von Gerhard Lohfink in die Diskussion eingebracht wurde.

22 H. Küng, *Christ sein*, TB-Ausgabe München 1976, 583.

23 H. Fries, *Fundamentaltheologie*, 376.

24 Ebd. 376f. Diese Ansicht steht kaum in gleicher Linie mit den Ausführungen von G. Lohfink (in: *HFth III*, 49-96), wie S. Pié i Ninot (Tratado, 312 Anm. 8) annimmt; vgl. unten Kap. 19.2. Auf der anderen Seite ist das Verständnis der 'Kirchenstiftung' durch Jesus bei A. Kolping (*Fundamentaltheologie III/1*, 367ff) weit differenzierter, als S. Pié i Ninot andeutet (Tratado, 311).

25 Vgl. ebd. 383.

26 Vgl. ebd. 385f.

27 Zur Frage nach dem Ursprung von Mt 16,17-19 vgl. etwa A. Vögtle, *Das Problem der Herkunft von 'Mt 16,17-19'*, in: ders., *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte*, 109-140; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, 87-90; zum Problem der jesuanischen Herkunft der Kepha(s)-Bezeichnung vgl. A. Vögtle, *Das Problem der Herkunft von 'Mt 16,17-19'*, 117f, 139f.

18.3. Ein neuer Frageansatz. Kirche und Kanon

(1) Bei der Frage nach der Kirchengründung durch Jesus geht es wesentlich darum, wie man die Kontinuität zwischen den Intentionen und der Praxis Jesu und deren Aufnahme durch die Kirche zu verstehen habe. Kennzeichnend für den traditionellen Frageansatz ist, daß man eben nach den *Intentionen* Jesu fragt(e) und nicht nach der *Bedeutung*, die seine Worte und Taten in einem umfassenden Sinn gehabt haben. Die Rückfrage ist am Leitfaden der Kategorie einer 'Gründergestalt' orientiert²⁸.

Demgegenüber betont F. Schüssler Fiorenza, auf neuere Entwicklungen in Sprachphilosophie und Hermeneutik gestützt, daß die Frage nach der expliziten Intention von Sätzen und Handlungen deren Bedeutung oft in einem nur sehr eingeschränkten Rahmen ans Licht kommen läßt²⁹. Man hat sich in der Vergangenheit zu sehr auf die Analyse des propositionalen Gehalts von Sätzen beschränkt und dabei den pragmatischen Aspekt ihres Sinnes als *Sprechakte* vernachlässigt. Dieser ist sehr verschieden zu veranschlagen, je nachdem, ob es sich um Akte bloßer Lokution (wie schlichte Feststellungen), der Illokution (z. B. Informieren, Anordnen) oder der Perlokution (Überzeugen, Abschrecken usw.) handelt. Je mehr Momente der Illokution und Perlokution ins Spiel kommen, desto mehr muß die interaktive Dimension der Rede berücksichtigt werden.

Dies bedeutet, auf die Reichsverkündigung Jesu angewandt, daß es nicht ausreicht, nach dem Gehalt zu fragen, den die Metapher vom Gottesreich im zeitgenössischen Horizont Jesu annehmen kann. Zum Sinn seiner Basileia-Botschaft gehört ebenso wesentlich hinzu, daß sie die Wertvorstellungen einer Gesellschaft herausfordert und beim Hörer auf Entscheidung drängt. So erfahren sich die Angeredeten, deren geltende Klischees in Frage gestellt werden, plötzlich als eine Gruppe von Herausgerufenen. Auch eine rein eschatologische Botschaft kann auf diese Weise notwendig zur Bildung einer Gemeinde führen, obwohl die direkte Intention des Verkündigenden nicht darauf abzielte.

Das heißt aber, die Bedeutung der Botschaft vom Gottesreich läßt sich sachgemäß gar nicht unabhängig von einer Analyse der *Aufnahme* dieser Botschaft ausmachen. Um die Bedeutung von Wort und Werk Jesu zu verstehen, muß man sehen, wie er mit diesem Wort und Werk die Erwartungsmaßstäbe seiner Zeitgenossen sprengt, ja nicht nur den

28 Hiergegen ist schon aus einer allgemein religionsphänomenologischen Perspektive Bedenken anzumelden. Vgl. J. Wach, *Religionssoziologie*, Tübingen 1951, 388: "Wie man genau weiß, beabsichtigte keiner der großen Stifter 'eine Religion zu stiften'."

29 Vgl. F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, 108-122.

unmittelbaren Horizont seiner Jünger, sondern auch seines eigenen thematischen Selbstbewußtseins überschreitet. Versuche, Jesus primär von der Kategorie des 'religionsgeschichtlichen Hintergrundes' oder der Perspektive der angestammten religiösen Traditionen her zu interpretieren, tendieren dazu, die Bedeutung der Botschaft Jesu auf diesen Horizont zu reduzieren und damit auf die Normerwartungen seiner Zeit zu beschränken. Ein solches Vorgehen verkennt, in welchem Ausmaß die Bedeutung von Jesu Wort und Werk gerade darin besteht, daß er Erwartungshorizonte gewandelt und neue Horizonte eröffnet hat.

Für die Beschränkung auf die Frage nach der ausdrücklichen Intention von Wort und Werk Jesu legt sich der Vergleich mit dem Vorgehen eines Archäologen nahe, der im Bemühen, die Wucht eines vor langer Zeit einmal geschleuderten Steins festzustellen, bloß nach dem Stein fahndet, nicht aber die Mauern ausgräbt, in denen der geworfene Stein seine Spuren hinterlassen bzw. die er zum Einsturz gebracht hat. Die Bedeutung der Reichsverkündigung Jesu ist adäquat nur im Blick auf deren sprachlichen Niederschlag im Zeugnis der von Jesu Botschaft Herausgerufenen - der 'κ-κλησία' im ursprünglichen Sinn des Wortes - zu ermitteln.

Die sprechakttheoretischen Überlegungen F. Schüssler Fiorenzas laufen auf ein ähnliches Ergebnis hinaus wie unsere Reflexion auf eine neue Hermeneutik der fundamentaltheologischen Rückfrage nach der Basis des christlichen Glaubens (Kap. 15): Die geschichtliche Wahrheit einer 'ein-für-allemal' ergehenden Offenbarung vermittelt sich nur innerhalb eines Geschehens, in dem Freiheit eschatologisch in Anspruch genommen wird. Ein historisch-objektivierender Zugriff, der von der Rezeption des ursprünglichen Ereignisses in unbedingt engagierter Freiheit methodisch abstrahiert, hat zu jener geschichtlichen Wahrheit keinen Zugang. Dies gilt nicht nur für die Frage nach der ursprünglich ergangenen Offenbarung, sondern auch für die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen ihrer Weitervermittlung, und das bedeutet: die Frage nach der Legitimation der Kirche durch Jesus kann außerkirchlich nicht angemessen entschieden werden.

(2) Mit der Feststellung der unumgehbaren Ekklesialität der Zeugnisse, aufgrund derer sich die Frage danach, inwieweit sich Kirche zu Recht auf Jesus zurückführt, adäquat entscheiden läßt, ist allerdings noch kein Kriterium dafür gewonnen, *wie* diese Legitimationsfrage innerkirchlich einer rational verantwortbaren Entscheidung zugeführt werden kann. Ähnlich wie oben in Kap. 15.3(5) unterstrichen, betont auch F. Schüssler Fiorenza, daß die Suche nach der traditionsgeschichtlich frühesten, dem ursprünglichen Ereignis möglichst synchronen Rezeption kein angemessenes Kriterium abgibt: "[...] nur über eine fortlaufende Reihe diachroner

Rezeption läßt sich ermitteln, was paradigmatisch im Hinblick auf Jesus ist und was nicht, was die unmittelbaren Erwartungshorizonte übersteigt oder nicht. Nur im Verlauf der Geschichte sukzessiver Rezeptionen mit ihrem Umsturz früherer Konzeptionen erschließt sich mehr und mehr die Bedeutung Jesu und seiner Beziehung zur Kirche" ³⁰. F. Schüssler Fiorenza bemerkt an dieser Stelle, daß eine solche Rezeptionshermeneutik eigentlich eine Analyse der verschiedenen Konkretisierungen im Verlaufe der gesamten Geschichte des Christentums erforderlich mache, geht dann aber etwas unvermittelt zu einer knappen Darstellung lediglich von neutestamentlichen Ekklesiologien über, ohne die Frage aufzuwerfen, wie innerhalb der Diachronie der verschiedenen, sich jeweils auf Jesus berufenden kirchlichen Selbstverständnisse adäquate von inadäquaten Rezeptionen unterscheidbar sind.

In Kap. 15.3 hatten wir einige grundsätzliche Überlegungen zum fundamentaltheologischen Stellenwert des Kanons der für den christlichen Glauben verbindlichen Schriften angestellt, die nun im Versuch einer vorläufigen Antwort auf die bei F. Schüssler Fiorenza offenbleibende Frage fortzuführen sind - wobei die mannigfaltigen historischen Detailprobleme hinsichtlich der Entstehung des Kanons und viele systematische Fragen bezüglich seiner Rolle im Gesamt der Wirklichkeit von Kirche weiterhin ausgeklammert bleiben.

Zur grundlegenden Struktur der diachronen Rezeption von Jesu Wort und Werk gehört eine kritische Unterscheidung, die die christliche *traditio* in bezug auf sich selbst getroffen hat. Diese *traditio* stimmt darin überein, daß sie innerhalb ihres fortwährenden lebendigen Zeugnisses auf eine bestimmte, objektiv umgrenzte Gestalt ihres eigenen Zeugnisses als die bleibend authentische und maßgebliche Form christlicher Überlieferung verweist.

Was die Festlegung dieses Kanons angeht, so fasziniert bei aller Problematik dieses Vorgangs im einzelnen die Kraft, mit der die frühe Kirche bei der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen ihres Bleibens in der Wahrheit Jesu Christi zu einer Einheit in der Pluralität des Zeugnisses gefunden hat. Angesichts der sehr verschiedenartigen Versuchungen - etwa der markionitischen Reduktion der Vielfalt, der gnostischen Auflösung apostolisch verbürgter Überlieferung ins rein Metaphorische oder der Zersetzung ihrer vom Wort und Werk Jesu ermächtigten Wahrheit in der 'journalistischen' Narrativität der neutestamentlichen Apokryphen - hat die Kirche vermocht, innerhalb der vorliegenden Vielfalt von Traditionen die

30 Vgl. ebd. 121.

sie bleibend legitimierende plurale Gestalt des Ursprungszeugnisses zu identifizieren. Bemerkenswert ist diese Fähigkeit kritischer Unterscheidung vor allem im Hinblick darauf, wie sehr damals schon die apokryph-christliche Narrativität zur Geltung gekommen war und dann im weiteren Verlauf der Überlieferung die kirchliche Realität in Frömmigkeit und Lehre geprägt hat.

Der Stellenwert der kritischen Leistung, die die christliche *traditio* im Hinblick auf sich selbst durch jene Umgrenzung eines Kanons der Schriften für alle Zukunft verbindlich vollbracht hat, ist bis heute im ökumenischen Gespräch kontrovers³¹. Auf der einen Seite hat die katholische Kirche mit Recht immer wieder (und heute im zunehmenden Einklang mit evangelischen Theologen) gegen ein zu eng gefaßtes 'sola-scriptura'-Prinzip auf einer 'transzendentalen Reflexion' dieses Prinzips insistiert, d. h. auf der Anerkennung jener lehramtlichen Autorität einer die Schriften umgreifenden *traditio*, die Voraussetzung für die Festlegung eines Kanons der Schriften war und für eine angemessene Auslegung der Schriften bleibt, damit diese nicht doch wieder den Versuchungen zu Reduktionismus, gnostisch-metaphorischer Verflüssigung oder populär-aktualisierender Medialisierung der verbindlichen Überlieferung unterliegt. Auf der anderen Seite wurde das verhängnisvolle Nebeneinander von 'Schrift und Tradition' selbst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht wirklich überwunden.

Diesen Mangel hat J. Ratzinger präzise in seinem Kommentar zum Kapitel II von 'Dei Verbum' hervorgehoben:

"[...] die nachdrückliche Betonung der Einheit von Schrift und Überlieferung [in Artikel 9 und 10 hat auf protestantischer Seite] stärkste Bedenken ausgelöst und deutlich werden lassen, daß es beim protestantischen Sola scriptura weniger um die materiale Herkunft der einzelnen Glaubensaussagen geht als um das Problem der richterlichen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche. Dies scheint nun aber durch die Betonung des unlöslichen Ineinanders von Schrift und Überlieferung bzw. (nach Artikel 10) von Schrift, Überlieferung und Lehramt noch vollständiger ausgeschaltet als bei einer mehr mechanischen Konzeption, die immerhin den Unterschied der einzelnen Größen wahrt. So kam es zu dem paradoxen Ergebnis, daß heute gerade jene Formulierungen unseres Textes, die aus dem Versuch einer möglichst weitgehenden Aufnahme der reformatorischen Anliegen hervorwuchsen und dazu bestimmt waren, den Raum für ein katholisches Sola scriptura freizuhalten, auf den stärksten

31 Zum Diskussionsstand vgl. M. Limbeck, Die Heilige Schrift, in: HFth IV, 68-99; D. Wiederkehr, Das Prinzip der Überlieferung, ebd. 100-123; H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, ebd. 124-152; G. Hintzen, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt, in: Cath(M) 44 (1990) 1-25; W. Künneth, Art. 'Kanon', in: TRE XVII, 562-570 (Literatur!).

Widerspruch reformatorischer Theologen stoßen und als die gefährlichste Entfernung von Sinn und Meinung des reformatorischen *Sola scriptura* erscheinen" ³².

Bei aller nötigen Modifizierung dieser Einwände ist nach J. Ratzinger der Kritik zuzugestehen,

"daß die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen und daß damit eine nach dem Ausweis der Kirchengeschichte höchst wichtige Seite des Traditionsproblems, vielleicht der eigentliche Ansatzpunkt der Frage nach der *ecclesia semper reformanda*, übergangen worden ist. Gerade ein Konzil, das sich bewußt als Reformkonzil verstand und damit implizit Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition einräumte, hätte hier ein wesentliches Stück theologischer Grundlegung seiner selbst und seines eigenen Wollens reflex vollziehen können" ³³.

Die zentrale Schwierigkeit des zweiten Kapitels von 'Dei Verbum' dürfte in einem nicht ausgeglichenen Verhältnis verschiedener Begriffe von Tradition liegen. Mit Recht hat J. Ratzinger hervorgehoben:

"Die Funktion der Tradition wird hier [in Artikel 9] auf der Ebene der Vergewisserung, also im formal-noseologischen Bereich, gesehen, und in der Tat dürfte dies die eigentliche Ebene sein, auf der der Sinn von Tradition gesucht werden muß" ³⁴.

Diese Sichtweise kommt deutlich zunächst in Artikel 8 zur Geltung, wo "die Funktion der Tradition ganz auf die Schrift rückbezogen" erscheint³⁵.

"Zunächst gewährleistet sie den Kanon, und dies nicht bloß im Sinne eines vergangenen heilsgeschichtlichen Aktes, sondern doch auch in dem Sinn, daß den Kanon annehmen immer auch notwendig heißt Überlieferung annehmen und daß da, wo Überlieferung - und zwar Überlieferung als dynamischer Vollzug von Glaube, nicht als satzhafte apostolische Nachricht - grundsätzlich verneint würde, auch der Kanon als solcher aufhören würde zu bestehen und nichts mehr begründen könnte, wieso man gerade diese Auswahl von Schriften als 'Schrift' ansieht. Des weiteren ist Tradition beschrieben als der Vorgang, kraft dessen 'Litterae' 'colloquium' sind. Diese Doppelbeschreibung der Tradition zeigt sie gänzlich in Funktion zur Schrift hin, sie weist freilich zugleich die Schrift in den Raum von Überlieferung ein" ³⁶.

Ganz ähnlich wird das Verhältnis von Schrift und Tradition dann aber auch in Artikel 9 bestimmt, wo

32 J. Ratzinger, Kommentar zu 'Dei Verbum', 524.

33 Ebd. 524f.

34 Ebd. 526.

35 Vgl. ebd. 523.

36 Ebd.

"nur über die Schrift eine eigentliche 'Ist'-Definition gegeben wird: Von ihr wird gesagt, daß sie schriftlich festgehaltenes Sprechen Gottes *ist*. Die Tradition wird dagegen nur funktional beschrieben, von dem her, was sie tut: Sie vermittelt Wort Gottes, 'ist' es aber nicht. Kommt schon auf diese Weise der Vorrang der Schrift deutlich zum Vorschein, so zeigt er sich noch einmal bei der näheren Charakterisierung des Vorgangs der Überlieferung, deren Auftrag das 'Bewahren, Auslegen und Verbreiten' ist; sie ist nicht produktiv, sondern 'konservativ', dienend einem Vorgegebenen zugeordnet"³⁷.

Tradition als dynamischer Glaubensvollzug, in dem "der Kirche der vollständige Kanon der Heiligen Bücher bekannt" wird und in dem "die Heiligen Schriften selbst tiefer verstanden und unaufhörlich wirksam gemacht" werden, als Möglichkeitsbedingung dafür, daß "Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes"³⁸ bleibt. Dies ist Überlieferung im Sinne von '*traditio*'⁴, wie wir sie in Teil I und II dieses 'Grundrisses' zu umreißen versucht haben. Hat Tradition wesentlich diese formal-funktionale Bedeutung, dann ist selbstverständlich, daß alle ekklesialen Strukturen, bis hin zur höchsten Autorität des kirchlichen Lehramtes, sachgemäß nur als Moment an bzw. in dieser *traditio* begriffen werden können. Indem sie anfänglich und beständig auf den Kanon der Schriften als den wesentlichsten (materialen) Fundus christlicher Verkündigung, vor allem aber als den Maßstab verweist, von dem her die Authentizität der Vielfalt ihrer Einzelobjektivierungen ('Traditionen', Lehrentscheidungen) kritisch zu bemessen ist, rückt sie den grundlegenden Ausgangspunkt für die Frage nach der Legitimation von Kirche in den Blick, ohne dabei selbst je aus dem Blick zu geraten.

Nun verbindet sich allerdings in 'Dei Verbum', Kap. II, mit dieser formal-funktionalen Sicht von Tradition ein materiales Verständnis, das systematisch nur schwer damit in Einklang zu bringen ist. Schrift und Tradition werden wie zwei Ströme vorgestellt: "Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu"³⁹. Sie "sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden"⁴⁰. Beide zusammen "bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz [depositum] des Wortes Gottes"⁴¹.

37 Ebd. 525.

38 Vgl. 'Dei Verbum', Art. 8.

39 Ebd., Art. 9.

40 Vgl. ebd.

41 Vgl. ebd., Art. 10.

In dieser Perspektive eines materialen Neben- und Ineinanders von Schrift und Tradition kann das Lehramt natürlich nicht als bloßes Moment der *traditio* begriffen werden. Es wird vielmehr im Gegenüber zu dem gesamten Depositum aus Schrift und Tradition verstanden. Sosehr es auch "nicht über dem Wort Gottes [ist], sondern [...] ihm [dient], indem es nichts lehrt, als was überliefert ist", bleibt in diesem Horizont die kritische Frage offen, inwiefern "alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt", indem es "aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft"⁴², eine wirklich adäquate Auslegung des Ursprungszeugnisses⁴³ im Sinne des bereits angedeuteten vierten Schrittes eines neutestamentlich orientierten traditio-Geschehens darstellt.

42 vgl. ebd.

43 Einen wichtigen Schritt zur Klärung des Verhältnisses der einzelnen Momente kirchlicher *traditio* erbringt demgegenüber Artikel 12 von 'Dei Verbum' mit seiner Aussage über die adäquate Auslegung der Hl. Schrift. "Cuncta enim haec, de ratione interpretandi scripturam, ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio." Mit dieser abschließenden Feststellung wird auf die Lehre des Vaticanum I zurückgegriffen (vgl. DS 3007) und damit implizit auf das Dekret des Tridentinum (vgl. DS 1501), dessen Zitation ("[...] pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda [...]") am Ende von Artikel 9 in 'Dei Verbum' das Verständnis der dort entfalteten Aussagen über die Tradition so erschwert.

Der 'Rückgriff' auf 'Dei Filius' stellt nun allerdings eine beachtliche 'relecture' des entsprechenden Textes dar. Dort hieß es: "[...] Nos [...] declaramus, ut [...] is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari." Von einem 'einhelligen Konsens der Väter', auch von einer 'sancta mater [Ecclesia]' ist nun nicht mehr die Rede. Vor allem wird das 'tenuit et tenet' jetzt in eine ganz andere Perspektive gerückt. Die Feststellung hinsichtlich des 'ultimum iudicium ecclesiae' bezieht sich über das 'Cuncta enim haec [...]' auf die *gesamte* exegetische Arbeit, die relativ ausführlich in Artikel 12 beschrieben wird: Zunächst sind die anerkannten Methoden kritisch-exegetischer Forschung bei der Ermittlung der Aussageabsicht der einzelnen Autoren der Hl. Schrift anzuwenden. Dann ist aber 'mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens' zu achten. Diese gesamte wissenschaftlich-theologische Arbeit soll dazu dienen, daß 'das Urteil der Kirche gleichsam zur Reife komme'. Bei dieser 'relecture' ist auch im Auge zu behalten, daß im Schema II durch den mit 'Cuncta [...]' anhebenden Satz speziell die historisch-kritische Arbeit den hermeneutischen Normen und dem endgültigen Urteil der katholischen Kirche unterstellt werden sollte. Davon kann nun keine Rede mehr sein. Darüber hinaus fällt auf, daß nach Artikel 10 von 'Dei Verbum' das *Lehramt* das *Überlieferte* 'custodit' und 'exponit', während nach Artikel 12 von der *Kirche* gesagt wird: '[...] verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio'. Überlieferung ist in diesem Kontext wieder als 'viva traditio', nicht als ein 'traditum' (Artikel 10) verstanden.