

men, schon in der Quelle des Evangelisten gestanden haben. Die Quelle hatte mit dem Zitat Joh 19, 36 wohl Ps 34 (33), 21 im Auge: „Er behütet all meine Glieder, nicht eins von ihnen wird zerbrochen“ und dachte dabei an Jesus als den leidenden Gerechten. Der Evangelist, der den Pascha-Charakter der Todesstunde Jesu beachtete (vgl. 18, 28; 19, 14), denkt eher an Ex 12, 10 (LXX) oder Ex 12, 46: „und ihr sollt dem Paschalamm keinen Knochen zerbrechen“; vgl. Num 9, 12. – Ähnlich hat die Quelle mit dem Zitat Sach 12, 10 (Joh 19, 37) wahrscheinlich nur die Tatsache der Durchbohrung der Seite Jesu durch die Schrift belegen wollen. Für den Evangelisten aber wurde das „Schauen“ auf den Durchbohrten bedeutsam als Heilsgeschehen; vgl. Joh 3, 14–15: die echerne Schlange als Typus für den erhöhten Christus, zu dem man glaubend aufschauen muß, um in ihm das Leben zu gewinnen; ferner Joh 8, 28 und 12, 32. Nimmt man „Blut und Wasser“ hinzu, das aus Jesu Seite kam, wird ein Zusammenhang mit Joh 7, 38 („Ströme lebendigen Wassers“) sichtbar. Der Evangelist deutet diesen lebenspendenden Strom aus dem Leibe (κοιλία) Jesu auf den Heiligen Geist (Joh 7, 39). Vgl. J. Heer, *Der Durchbohrte*, Rom 1966, 124–133. Im Kommentar des Verf. vgl. das Nähere S. 333–345.

Am Schluß dieses letzten Bandes seines Kommentarwerkes zum Joh-Ev nimmt Sch. noch eigens Stellung zur Frage nach „dem Jünger, den Jesus liebte“, und zur Verfasserfrage (449–464). Im 1. Band hatte er noch daran festgehalten, besonders mit Rücksicht auf die Tradition, daß der Apostel Johannes sich in dem geliebten Jünger verbirgt und als geistige Autorität (Augenzeuge und Interpret) hinter dem Evangelisten steht, der, selbst eine große Persönlichkeit, als eigentlicher Verfasser des vierten Evangeliums zu gelten habe. Auch heute noch betont Sch., daß der geliebte Jünger keine reine Symbolfigur ist; er wird von der Redaktion als geschichtliche Person bezeugt (Joh 21, 20–23); eben diese Redaktion nennt ihn auch als Augenzeugen für die Durchbohrung der Seite Jesu und das Ausfließen von Blut und Wasser (19, 35); der *ἐκείνος* dort in Vers 35 ist sicher kein anderer als der Joh 19, 26–27 genannte „Jünger, den Jesus liebte“. Aus verschiedenen Gründen hält Sch. jetzt diesen Gewährsmann und Augenzeugen nicht mehr für den Apostel Johannes, sondern für einen anderen Jünger Jesu, wahrscheinlich aus dem Jerusalemer Jüngerkreis, zu dem Personen wie Nikodemus, Josef von Arimatäa, Lazarus und jener Jünger, der dem Hohenpriester bekannt war (18, 15), gehörten. Eine nähere Identifizierung ist nicht mehr möglich; er kommt als Augenzeuge vielleicht nur für die letzte Phase in Jerusalem in Frage. Der Evangelist und sein Kreis müssen mit diesem Jünger enge Verbindung gehabt haben. Er, der Evangelist selbst, muß ein bedeutender Theologe gewesen sein, ein Hellenist jüdischer Herkunft, der die Tradition des geliebten Jüngers unter Benutzung anderer Quellen (Semeja-Quelle, eine Quelle für die Passions- und Auferstehungsgeschichte) theologisch interpretierte und in dem vierten Evangelium zusammenfaßte. Die Redaktion, die das Evangelium herausgab, d. h. der Kreis oder die Schule um den Evangelisten, fügte dann besonders im 2. Tl. des Evangeliums (Joh 13–21) nicht unerhebliche Stücke hinzu, wie oben schon angegeben worden ist. Für die nähere Beweisführung sei auf den schon genannten Exkurs (449–464) verwiesen. Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden. Der Verfasser selbst ist sich bewußt, daß man in dieser schwierigen Frage der Entstehung und Verfasserschaft des vierten Evangeliums kaum eine „endgültige Lösung“ bringen kann (vgl. S. 449). Und gewiß lassen sich auch manche Einwände erheben. Immerhin hat der Verf. sich redlich bemüht, diese seine Auffassung wahrscheinlich zu machen. – Sch. gebührt Dank für die in jahrelanger Arbeit geleistete umfassende und lichtvolle Erklärung des Johannesevangeliums. Sie trägt wesentlich zur Bereicherung des Herderschen Kommentarwerks bei und dürfte auf lange Sicht mit führend sein in der Exegese des johanneischen Schrifttums.

K. Wennemer, S. J.

Kehl, Medard, *Kirche als Institution*. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie (= FTS, 22. Band). 8^o (338 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Die Frage nach Sinn und Grenzen des Institutionellen in der Kirche gehört zu den aktuellsten und brisantesten Themen gegenwärtiger Theologie. Wo Freiheit als umfassende Bestimmung des Menschseins, wo Heil und Erlösung als „Befreiung zur Freiheit“ verstanden werden, erscheint Institution allzuleicht als bloßes Hemmnis

und zu überwindende Schranke subjektiver Freiheit. Soll Institution im Rahmen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte sich bewähren, so muß die Theologie aufzeigen, „wie die subjektive Freiheit zugleich eine gesellschaftliche Wirklichkeit werden kann“ (6). Findet jede radikale Institutionenkritik in der Vernachlässigung der gesellschaftlichen Dimension der Freiheit ihre Grenze, so verkennt die traditionelle Begründung kirchlicher Institution im kirchenstiftenden Willen Jesu das Moment der subjektiven Freiheit. „Die Frage nach dem Sinn der Institution (gerade der Kirche) kann deswegen nur im Rahmen der Vermittlung von Subjekt und Objekt innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen gestellt und beantwortet werden“ (6). Von diesem neuzeitlichen Problemhorizont her rollt diese bei W. Kasper in Tübingen gefertigte Dissertation die vielschichtige Frage nach der Kirche als Institution auf. Dabei setzt sie bewußt mit sozialphilosophischen Überlegungen ein, die – unter Bezugnahme auf Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ (12 ff.) – Institution als Vermittlungsgestalt von Subjektivität und gesellschaftlicher Objektivität bestimmen (6 ff.) und damit den Rahmen für die folgende Darstellung abgeben.

Schon das 1. Kap. der Untersuchung ist ein Meisterstück kenntnisreicher und verständlicher Darstellung. Mit der Vorstellung verschiedener sozialwissenschaftlicher Institutionstheorien (23–51) ergibt sich eine inhaltliche Füllung des Begriffs der „konkreten Freiheit“. Die z. T. außerordentlich schwierigen und komplexen Sachverhalte (u. a. kommen Gehlen, Schelsky, Luhmann, Habermas, Berger-Luckmann zur Sprache) werden dabei nicht nur knapp und eingängig skizziert, sondern auch im Hinblick auf ihre Leistungskraft innerhalb des entworfenen Vermittlungshorizontes von subjektiver Freiheit und gesellschaftlicher Objektivität gewürdigt wie kritisiert. An eine direkte Übertragung dieser Theorien auf die Kirche ist freilich nicht zu denken; vielmehr deutet K. in Überlegungen „Zum Verhältnis von Soziologie und Theologie“ (52 ff.) die Möglichkeit einer kritisch-eigenständigen, eben „vermittelten Rezeption“ (52) soziologischer Erkenntnisse innerhalb der Theologie an.

Nicht minder erhellend und perspektivenreich ist das 2. Kapitel „Der Institutionsbegriff in der katholischen Ekklesiologie. Übersicht über den theologischen Sprachgebrauch“ (67–122). In vier sehr gedrängten und dennoch breit ausgreifenden Durchgängen werden hier die wichtigsten Topoi der traditionellen und gegenwärtigen Begründung und Legitimation des Institutionellen in der Kirche vorgestellt: Zunächst die verschiedenen Fassungen des Stiftungsgedankens als positiv-historisches oder gnadenhaftes „Voraus“ zum Glauben des einzelnen (68 ff.), die Vielgestaltigkeit der Auffassung des Institutionellen als äußere Erscheinung des „Inneren“ der Kirche (Leib-Seele-Analogie; 76 ff.), das Spannungsverhältnis von Institution und Charisma (88 ff.) und schließlich das Institutionelle als „objektives“ Gegenüber zum einzelnen Subjekt in der Kirche (97 ff.). Schon diese Anlage zeigt, daß der eingangs entworfene Problemhorizont durchgehalten wird; die Darstellung zielt gerade hier auf das Defizit einer dialektischen Vermittlung von Objekt und Subjekt innerhalb der traditionellen katholischen Ekklesiologie. Daß dabei auch neuere Entwürfe (z. B. G. Hasenhüttl, 101 ff.; J. B. Metz, 116 ff.) ihr Ungenügen offenbaren, kann kaum verwundern.

Nicht nur umfangsmäßig, auch seinem inhaltlichen Gewicht nach ist das 3. Kapitel das eigentliche Kernstück der Arbeit. Hier untersucht K. als maßgebende theologische Entwürfe zur Begründung des institutionellen Charakters der Kirche die Ekklesiologien von H. Küng, K. Rahner und H. U. v. Balthasar (123–311). Beeindruckend bleibt dabei der jeweilige Ausgriff auf das Gesamtwerk der betr. Theologen; so erst kann der systematische Ort und Stellenwert des Kirchlich-Institutionellen sichtbar werden. Daß in solchem Versuch einer Ordnung zugleich ein hohes Maß an interpretatorischer Leistung und deshalb auch an Subjektivität steckt, läßt sich aus hermeneutischen Einsichten kaum bestreiten. Daß der Verf. jedoch stets um eine sachlich nachprüfbare, von hervorragender Kenntnis der z. T. weitverbreiteten Texte zeugende Darstellung bemüht bleibt und dabei auch den Vorzügen der einzelnen Entwürfe gebührende Achtung zollt, ist ebensowenig zu verkennen.

Die Darstellung der Ekklesiologie von *Hans Küng* (Institution Gottes – Institution der Menschen; 123–171) entfaltet die These, es handle sich dabei um „eine

in die soziale Dimension übersetzte Gnadenlehre“ (134). Von hier aus ergibt sich mit fast zwingender Notwendigkeit ein Zurücktreten der Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade zugunsten des absoluten Primats der Gnade Gottes und dementsprechend ein Verzicht auf die Vorstellung der Kirche als „Sakrament“ (148 f.). So meint der Verf. eine „Neigung“ im ‚Gefälle‘ der Theologie Künigs... in Richtung auf eine immer stärkere Skepsis gegenüber den menschlich-gewordenen, in der Geschichte der Kirche sich entwickelnden Institutionen mit ihrem formalen Charakter hin“ (160) feststellen zu können. Wenn auch die Forderung nach einer stärkeren inhaltlichen Füllung der formalen Institution, nach einem „Primat des ‚Spirituellen‘“ (162 ff.) ausdrückliche Zustimmung und die grundsätzliche Bejahung der institutionellen, d. h. auch amtlichen, Ordnung christlicher Gemeinde (168, ebd. Anm. 203 u. ö.) Anerkennung findet, so meldet der Verf. doch Bedenken an gegenüber einer zu formalen und eher negativen Bestimmung kirchlicher Institution (165 ff.), kurz gesagt: Indem inhaltlich-spirituelles und formal-institutionelles Moment zu reinlich gegenüber geschieden werden, droht letzteres zum bloßen „Akzidens“ (168) zu werden; „ein eigentlich theologischer Sinn scheint ihm immer weniger zuzukommen“ (ebd.). – Die bei Künig vermißte sakramentale Dimension im Kirchenbegriff wird bei *Karl Rahner* (Kirchliche Institution im Geschehen der endgültigen Selbstmitteilung Gottes; 172–238) in aller Deutlichkeit christologisch grundgelegt und ekklesiologisch angewendet (195 ff.). Sosehr jedoch diese „formale Strukturgleichheit“ zwischen Christus und Kirche“ (220) anzuerkennen ist, sowenig kann sie doch zufriedenstellen. Mit B. v. d. Heijden kritisiert auch K. eine mangelnde Konkretheit in der Bezugnahme auf die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die über die strukturelle Ebene hinauslangt (194 f., 220 ff. u. ö.) und so erst der in ihm begründeten und kirchlich vermittelten „befreiten Freiheit“ ihre notwendige Konkretheit geben kann (so bes. 237 f.). Bleibt hier, in der möglichen Füllung dieses „dogmatischen Ansatzes“, die Konzeption Rahners fruchtbar, so gilt dies weniger für den ebenso einsichtig vorgestellten „anthropologischen Ansatz“, „der das Institutionelle im Denkhorizont des Gegenübers von Subjekt und Objekt, von transzendental und kategorial begreift. Von daher wird das kirchlich Institutionelle als das objektive Gegenüber der charismatischen Freiheit gesehen“ (238). Wenngleich hier Rahner eine Begegnung mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte versucht – die Kategorie der „konkreten Freiheit“ läßt sich kaum zulänglich begreifen als allgemein Kategoriales, als „Material“ subjektiver Freiheit; „das Institutionelle... hat als eine bestimmte gesellschaftliche Form der Intersubjektivität gleichsam einen qualitativ höheren ‚Seinsrang‘...“ (238). So bleibt die Vermittlung von dogmatischem und anthropologischem Ansatz in der Rahnerschen Deutung des kirchlich Institutionellen letztlich offen.

Daß ausgerechnet *H. U. v. Balthasar* (Christliche Gestalt und kirchliche Institution; 239–311) das theologische Konzept der „Institution Kirche“ am deutlichsten im neuzeitlichen Problemhorizont entwickeln soll, mag zunächst überraschen. Freilich wird man Balthasar erst dann gerecht, wenn man dem verschlungenen Ineinander von kontemplativ-mystischer und theologisch-spekulativer Entfaltung einführend nach-denkt. Das hat K. in kongenialer Weise vermocht, so daß seine hohe Einschätzung Balthasars sich sachlich ausweist. Der *subjektiven* Form („Kontemplation als Rezeptivität“, die sich marianisch-weiblich in der „anima ecclesiastica“ ausprägt und bis in Sendung, Gehorsam, Sakramente hineinreicht, Kirche daher als wesentlich „geistig-personale Institution [versteht, so daß]... die Objektivierung des Subjekts in der Kirche (als anima ecclesiastica) nicht zu einer Selbstentfremdung, sondern nur zu einer Selbstfindung des Subjekts in seiner ganzen personalen, freiheitsbezogenen Wirklichkeit führen“ kann; 262) entspricht die *objektive* Gestalt der geformten Freiheit, wie sie christlich im Kreuz und im Hl. Geist kulminiert (262 ff.). Dabei wird die „Form des Kreuzesgehorsams Jesu in ihrer ‚freien Notwendigkeit‘... zum eigentlichen heilsgeschichtlichen Grund für alles *kirchlich Institutionelle*, das an dieser ‚Form‘ partizipiert“ (274); trinitarisch aber gründet gerade diese institutionell geformte Freiheit im Hl. Geist, der selbst Freiheit wie Institution der Liebe zwischen Vater und Sohn, „kristallisierte Liebe“ (283; 299 ff.) ist. Zusammenfassend gilt daher: „Die von der Macht der Sünde bestimmte Kreuzesgestalt der im Hl. Geist objektivierten Liebe zwischen Vater und Sohn wird im Institutionellen der Kirche ‚abbildlich‘ (und damit auch immer schon mit der Möglichkeit

des sündigen Verfehlens) dargestellt. Darin liegt der eigentliche theologische Sinn alles kirchlich Institutionellen“ (308).

Einige sehr knapp gehaltene Schlußfolgerungen (312 ff.) deuten u. a. die innere Differenziertheit des Institutionsbegriffs an (primäre und sekundäre Institution, also Organisation bzw. Verwaltung; freiheitsermöglichende und freiheitsbeschränkende Institutionalität), unterstreichen die spezifisch theologische Qualität des Institutionellen und fordern eine Institutionalisierung des Gegenüber von Amt und Charisma in der Kirche. – Für eine gerechte Beurteilung der Leistung des Autors bleibt es wichtig, sich der klaren Beschränkung seines Bemühens bewußt zu sein: Nicht eine eigenständige, philosophisch wie theologisch bestimmte Begründung des institutionellen Charakters der Kirche ist sein Ziel, sondern die kritische Aufarbeitung der bereitliegenden Elemente im philosophischen, sozialwissenschaftlichen und theologischen Bereich. Dies ist ihm in bewundernswerter Weise gelungen: In ungewöhnlicher Umsicht, durch nahezu flächendeckende Materialaufbereitung, mit souveränem methodischem Können, in ebenso knapper wie zuverlässiger Darbietung äußerst schwieriger und vielschichtiger Sachverhalte sowie mit großer systematischer Kraft und kritischem Sachverstand hat K. jene Elemente zusammengetragen, die für eine Ekklesiologie im neuzeitlichen Problemhorizont ebenso bedenkenswert wie unverzichtbar bleiben. Kritik fällt darum schwer – dem Rez. um so mehr, als er das Entstehen dieser Arbeit mit aufrichtigem Interesse begleitet hat und davon nicht wenig profitierte. Dennoch seien drei kritische und zugleich weiterführende Punkte genannt: 1. K. hat zwar versucht, vom komplexen und philosophisch begründeten Begriff der „konkreten Freiheit“ her seiner Arbeit einen systematischen Rahmen zu geben; dennoch fügen sich die einzelnen Kapitel nur schwer ineinander, auch wenn die Exkurse „Zum Verhältnis von Soziologie und Theologie“ (52 ff.) wie „Zur Problematik einer theologischen ‚Legitimation‘ des institutionellen Charakters der Kirche“ (106 ff.) offenbar Übergänge schaffen wollen (und auch tatsächlich weiterführen!). Die eingangs vorgestellten sozialwissenschaftlichen Institutionentheorien jedenfalls stehen merkwürdig isoliert neben den folgenden beiden theologischen Kapiteln, dort wiederum vermißt man eine stärkere Integration des Gesamtüberblicks im 2. Kapitel in die folgende Darstellung der einzelnen Theologen. Die gesamte Arbeit zerfällt so in drei umfangreiche und verschieden akzentuierte „Studien“, denen zwar Thematik und Problemhorizont (der Institutionsbegriff im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte) gemeinsam sind, die aber unter sich relativ unverbunden bleiben. Freilich: Die inhaltliche Füllung solcher „vermittelten Rezeption“ hätte wohl eine neue Arbeit gleichen Umfangs ergeben, für die hier die wichtigsten Elemente bereitliegen. 2. K. hat mit spürbarer Sympathie die Ekklesiologie Balthasars als weitreichendste theologische Begründung des kirchlich Institutionellen vorgestellt. Zwar hat er auch klare Anfragen an diese Konzeption formuliert (vor allem bez. der Zurückdrängung der kritischen Subjektivität; 308 ff.), doch fängt er diese relativ schnell ab, besonders die Frage nach der „Vermittelbarkeit“ eines solchen Ansatzes. Freilich darf dies niemals einziges und letztes Kriterium sein, dennoch: Gerade der Anspruch, daß sich kirchliche Institution im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu verantworten habe, dürfte auch den Zugang und die denkerische Vermittlung eines solchen Ansatzes betreffen. Dann aber ist dem Balthasarschen Entwurf entschieden kritischer zu begegnen, als es hier geschieht. 3. K. hat sich erklärtermaßen dafür entschieden, „den Begriff ‚konkrete Freiheit‘ . . . auch bei den theologischen Begründungen als Kriterium einer sachgerechten Behandlung des Institutionsproblems“ (12) heranzuziehen. So plausibel dies zunächst erscheint und so konsequent wie stringent die Arbeit dies durchführt – wird auf diese Weise nicht der philosophische Vorbegriff zum Maßstab der Theologie? Anders gefragt: Kann „konkrete Freiheit“ ohne weiteres als Normbegriff einer streng theologischen Entwicklung des kirchlich Institutionellen gelten, oder muß Theologie hier nicht eine weitergehende, ja eigenständige Kriteologie entwickeln? Dazu findet sich zwar 52 ff. u. ö. Wichtiges gesagt, doch wirklich brisant dürfte diese Frage erst dann werden, wenn die vorgestellten sozialwissenschaftlichen Institutionentheorien zum tatsächlichen Ausgangspunkt für das Thema „Kirche als Institution“ werden.

Freilich weisen solche Bemerkungen schon über den expliziten Horizont der Arbeit hinaus auf eine mögliche und wünschenswerte systematische Zusammenschau

der hier dargebotenen Ansätze. Sie offenbaren zugleich, daß diese Dissertation zum Weiterdenken einlädt und die Diskussion über das kirchlich Institutionelle neu beleben und befruchten kann. Dem Verfasser gebührt Dank und Anerkennung dafür, daß er ein außerordentlich wichtiges Thema gegenwärtiger Ekklesiologie aus Verengungen, Sackgassen und falschen Alternativen herausgeführt und auf dem Hintergrund eines neuzeitlich geprägten Institutionsverständnisses ebenso sachkundig wie verständlich entwickelt hat.

A. Schilson