

„Kirchenkunde der Gegenwart“ – Anmerkungen zu Erwin Fahlbuschs gleichnamigem Buch

Von Werner Löser, S. J.

In der Geschichte der Kirche gab es immer wieder Spaltungen, aber auch das Bemühen um ihre Überwindung. Schon in der frühen Kirche, in erheblich verstärktem Maße jedoch seit dem 16. Jahrhundert, erschienen Darstellungen der voneinander getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Die Geschichte der Disziplin, die im 19. Jh. in der Regel die Bezeichnung „Symbolik“ trug und in diesem Jahrhundert meistens „Konfessionskunde“ genannt wird, ist mehrfach beschrieben worden¹. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg kamen einige „Konfessionskunden“ ganz neu oder doch in neuen Auflagen heraus: *H. Mulert*, Konfessionskunde²; *K. Algermissen*, Konfessionskunde³; *W. Niesel*, Das Evangelium und die Kirchen⁴; *E. Hammerschmidt*, Grundriß der Konfessionskunde⁵; *P. Meinhold*, Ökumenische Kirchenkunde⁶; u. a. Gleichzeitig setzte sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite bezüglich der „Konfessionskunde“ eine Grundlagenbesinnung ein. Sie schlug sich in zahlreichen Buch- und Zeitschriftenbeiträgen nieder⁷. Die 60er Jahre waren kirchengeschichtlich durch das II. Vatikanische Konzil

¹ Ein bes. sorgfältiger und umfassender Rückblick auf diese Geschichte findet sich in *J. Brosse*, Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme = Theol. Fragen heute 10 (München 1967) 11–97; vgl. jedoch auch *J. R. Geiselmann*, Einführung in *J. A. Möhlers* „Symbolik“, in: *J. A. Möhler*, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hrsg., eingel. u. komm. v. *J. R. Geiselmann* (Köln – 2 Bde. – 1958–1961), hier Bd. I (15–148, bes. 44–148).

² Berlin 1. Aufl. 1926, 3. Aufl., hrsg. von *E. Schott* (Berlin 1956).

³ Christliche Sekten und Kirche Christi (1923), ab der 4. Aufl. Konfessionskunde (Paderborn, 7. Aufl. 1957).

⁴ Neukirchen 1953; 2. überarb. Aufl. 1960.

⁵ Innsbruck 1955. ⁶ Stuttgart 1962.

⁷ Hier eine Auswahl der charakteristischen Äußerungen: *Kath. Theologen*: *W. Bartz*, Katholische Konfessionskunde heute, in: *TThZ* 63 (1954) 18–32; o. Verf., Lehre und Glaubenserfahrung. Zur Möglichkeit einer katholischen Symbolik, in: *HerKorr* 8 (1953/54) 28–33; *E. Stakemeier*, Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ *J. A. Möhlers* = *KKSMI* Nr. 1 (Paderborn 1957); *Y. Congar*, Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus, in: *Cath(M)* 12 (1958) 81–104; *K. Algermissen*, Wesen und Eigenschaften der Konfessionskunde, in: *O. Schilling* / *H. Zimmermann* (Hrsg.), *Unio Christianorum* = *FS L. Jaeger* (Paderborn 1962) 37–50; *R. Grosche*, Zur Rechtfertigung der Kontroverstheologie, ebd. 31–36; *R. Kösters*, Zur Theorie der Kontroverstheologie, in: *ZKTh* 88 (1966) 121–162; *Ev. Theologen*: *H. Bornkamm*, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte (Gütersloh 1949) 89–100; *E. Wolf*, Ökumenische Symbolik: Zur Aufgabe der Konfessionskunde heute, in: *Ders.*, *Peregrinatio I* (München 1954) 338–358; *G. Maron*, „Symbolik“ und „Konfessionskunde“ im Katholizismus, in: *MdKI* 8 (Bensheim 1957) 41–48; *H. Rückert*, Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die evangelische Theologie, ebd. 81–85; *E. Schott*, Zur Grundlegung der Konfessionskunde, in: *NZSTh* 2 (1960) 364–386; *G. Ebeling*, Über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde, in: *Ders.*, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (Göttingen 1964) 28–40.

und durch das Aufkommen weltweiter und vielseitiger Dialoge zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften geprägt. Die ökumenische Situation hat sich durch diese Vorgänge tiefgreifend verändert. Eine Reihe neuer „Konfessionskunden“ sind aus dem Bemühen erwachsen, der neuen Situation Rechnung zu tragen. *Algermissens* „Konfessionskunde“ wurde durch eine Zusammenstellung mehrerer konfessionskundlicher Einzeldarstellungen ersetzt. Jede dieser Einzeldarstellungen hatte ihren Autor⁸. Das Nachfolgewerk zu H. Mulerts „Konfessionskunde“ ist ebenfalls von einem Team von Fachleuten neu geschrieben worden. Die Führung unter ihnen hatte *Fr. Heyer*⁹. Eine ausdrückliche Erwähnung verdient an dieser Stelle auch die von *H. H. Harms* u. a. herausgegebene Reihe der Selbstdarstellungen der verschiedenen Kirchen¹⁰. Diese Reihe, die unter dem Titel „Die Kirchen der Welt“ läuft und inzwischen 17 Bände umfaßt, hat ebenfalls eine Vorgängerin: in *F. Siegmund-Schultze* (Hrsg.), *Ekklesia*¹¹. Das neueste, in Ansatz und Durchführung höchst bemerkenswerte konfessionskundliche Werk ist soeben erschienen: *Erwin Fahlbusch*, *Kirchenkunde der Gegenwart*¹². Diesem Werk wenden wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zu und erlauben uns, sowohl zu dem wissenschaftstheoretischen Ansatz des Buches als auch zu der Analyse der römisch-katholischen Kirche einige Überlegungen vorzutragen¹³.

I. Die wissenschaftstheoretische Grundlegung der „Kirchenkunde der Gegenwart“

Die Kirchenkunde der Gegenwart dient der Vermittlung konfessionskundlicher Kenntnisse. Sie „will Kenntnis geben von dem Selbstverständnis der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in der Gegenwart und damit von unterschiedlichen Arten und Weisen des Glaubens von Menschen, die sich Christen nennen“¹⁴. Solche Kenntnisgabe vollzieht sich dreifach: 1. durch *Information* – „sie informiert über divergierende Möglichkeiten christlichen Glaubensvollzuges sowie über die interkonfessionellen Kontakte, die praktizierte zwischenkirchliche Zusammenarbeit und die vielfältige ökumenische Kommunikation“¹⁵; 2. durch *Beschreibung* – „sie beschreibt, was aufgrund von Selbstdarstellungen und Dokumenten sich feststellen und was bei versuchtem Miterleben solcher Gemeinschaften sich beobachten läßt“¹⁶; 3. durch *Analyse* – „sie analysiert die Phänomene hinsichtlich ihrer inneren Logik und unterscheidet sich – was ihr Interesse betrifft – von Polemik und Irenik, von Symbolik und Ökumenik und – was die Methode angeht – von deskriptiven, narrativen, kontroverstheologischen und dialogischen Darstellungen

⁸ *K. Algermissen*, *Konfessionskunde*, 8. Aufl., neu bearb. v. H. Fries, W. de Vries, E. Iserloh u. a. (Paderborn 1969).

⁹ *F. Heyer*, *Konfessionskunde*. Mit Beitr. v. H. Chadwick, H. Dombois u. a. (de Gruyter-Lehrbuch, Berlin 1977).

¹⁰ *H. H. Harms / H. Krüger / G. Wagner*, *Die Kirchen der Welt* (Stuttgart 1959 ff.).

¹¹ *F. Siegmund-Schultze* (Hrsg.), *Ekklesia*. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen (Gotha 1934 ff.) (nicht abgeschlossen).

¹² *E. Fahlbusch*, *Kirchenkunde der Gegenwart* = *Theol. Wissenschaft* 9 (Stuttgart 1979).

¹³ Ein größeres konfessionskundl. Werk ist in den USA im Erscheinen begriffen: *H. C. Piepkorn*, *Profls in Belief. The Religions Bodies of the United States and Canada*, Vol. I: Roman Catholic, Old Catholic, Eastern Orthodox (New York 1977).

¹⁴ *Kirchenkunde der Gegenwart* (= KdG), S. 16.

¹⁵ Ebd. 16.

¹⁶ Ebd. 16.

ihres Beobachtungsfeldes“¹⁷. Das Bemühen um eine interesselose Objektivität konkretisiert sich in der Sorgfalt, mit der die Informationen zusammengetragen und sachgerecht geordnet dargeboten werden. Es ist Fahlbusch zu bescheinigen, daß es ihm in bewunderswertem Maße gelungen ist, das Selbstverständnis der christlichen Kirchen und Gemeinschaften vorzuführen.

Das Unterscheidende und Neue der „Kirchenkunde der Gegenwart“ liegt in der Kennzeichnung und in der Art der Realisierung der „Analyse“: sie vollzieht sich *nicht* im Horizont „ökumenischen Interesses“ und ist *nicht* auf eine „kontroverstheologische Darstellung“ ihres Beobachtungsfeldes aus. Die anderen Abgrenzungen, die F. vornimmt: von der Polemik und von der Irenik einerseits und von den verschiedenen methodischen Möglichkeiten der Darbietung der konfessionellen Realitäten andererseits sind gegenwärtig weniger aktuell. Sie kennzeichnen die meisten neueren Konfessionskunden. Daß F. sich jedoch des „ökumenischen Interesses“ enthalten und auf die „kontroverstheologische Methode“ verzichten will, unterscheidet ihn von allen anderen Verfassern neuer konfessionskundlicher Werke. Welche Überlegungen haben F. zu seinen Optionen veranlaßt? Die Antwort liegt in seinen wissenschaftstheoretischen Einsichten. Diese Einsichten aber harmonisieren keinesfalls mit allen möglichen Formen des Glaubensverständnisses, sondern entsprechen durchaus einem bestimmten theologischen Standpunkt, der wohl nur im Raum der evangelischen Theologie möglich ist, aber auch dort umstritten sein dürfte.

Um welche Einsichten handelt es sich? Vor allem um solche, die mit dem „konfessionellen Problem“ zusammenhängen. Dieses ist damit gegeben, daß – so Fahlbusch – die konfessionelle Vielfalt christlicher Gemeinschaften unausweichlich und unüberwindbar ist. Konfessionskunden, die aus ökumenischem Interesse an der Einheit der Kirche heraus verfaßt werden, werden diesem Sachverhalt nicht gerecht. Solche Konfessionskunden überspielen das „konfessionelle Problem“. Aber eben dieses Problem ist nach F. in einer Konfessionskunde ausdrücklich zu thematisieren. „Indessen ist zuzugeben, daß das erkenntnisleitende Interesse an der Einheit der Kirche und der situative Bezug auf den Schmerz über die Spaltung der Christenheit es erschweren oder gar unmöglich machen, der Problematik aus einer wissenschaftlich gebotenen theoretischen Distanz ansichtig zu werden. Die Einheit der Kirche als Glaubensartikel und Zielvorstellung kirchlicher Strategie wie das engagierte Bemühen nötigen Respekt ab, doch sie können nicht den Tatbestand aufhellen und erklären, geschweige denn als unabdingbar plausibel machen, daß das historische Geschehen einer einmaligen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret zu einer Vielzahl divergierender Kirchen und Gemeinschaften geführt hat und selbst die Bedingung für die konfessionelle Pluralität und Partikularität abgibt.“¹⁸

F. legt eine ganze Theorie, die die Vielzahl der christlichen Gemeinschaften zu erklären beansprucht, vor – in wenigen Sätzen innerhalb der „Einführung“ in die „Kirchenkunde der Gegenwart“¹⁹, ausführlich in einem K. G. Steck zugeeigneten „Diskussionsbeitrag“: Grunddaten und Typen christlicher Gemeinschaften²⁰. Diesen Text hat F. seiner KdG „anstatt eines Schlußworts“ beigegeben²¹. – Nach F. resultiert die Vielzahl der christlichen Gemeinschaften aus einem theologischen und aus einem historischen Sachverhalt. Der theologische ist mit der Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas grundsätzlich gegeben. Dem so verstandenen Kerygma entspricht ein je persönlich geformter Glaube. „Die theologische Komponente wird dadurch angezeigt, daß der in jenem Geschehen als der Offenbarende sich bezeichnende Absolute menschlichem Zugang und menschlicher Einsicht letztlich entzogen

¹⁷ Ebd. 16.

¹⁸ Ebd. 15.

¹⁹ Ebd. 15 ff.

²⁰ In: MdKI 29 (Bensheim 1978) 71–76.

²¹ KdG 274–284.

bleibt: er offenbart sich und wirkt in der Welt vermöge seines ‚Wortes‘ bzw. ‚Geistes‘, setzt sich der Erkennbarkeit nicht unmittelbar und nicht für jedermann aus, erscheint vielmehr in der Gestalt des Offenbarungsträgers (Jesus), der in seinem Zuspruch und Anspruch Glauben erheischt, d. h. ein Bekenntnis (confessio), das subjektiven Charakter besitzt, individuell gebunden ist“²². Der die Vielfalt der christlichen Gemeinschaften erklärende historische Sachverhalt liegt in der Mannigfaltigkeit der auf die Offenbarung bezogenen biblischen Glaubensweisen und Glaubenszeugnisse, in denen allein das historische Offenbarungsgeschehen zugänglich bleibt. „Die *historische* Komponente wird dadurch markiert, daß der Offenbarungsträger und seine Botschaft (Evangelium) faktisch allein in dem persönlichen und auslegenden Bekenntnis derer erfassbar wird, die sich von dem Offenbarungsvorgang betroffen finden, und daß die Zeugnisse von dem historisch einmaligen Offenbarungsgeschehen eine gewisse Bandbreite ausweisen. Die Pluralität der Aussagen ist durch den jeweiligen Autor (Zeuge) und sein Herkommen, durch Ort, Zeitpunkt, Adressaten, gegnerische Einwände etc. wie durch die Art und Weise seiner Betroffenheit, seines Verständnisses, seines Interesses und seiner Hoffnung bedingt“²³. In der nachneutestamentlichen Zeit traten noch weitere Faktoren auf, die die Konfessionsbildung förderten: die unter je neuen und anderen Bedingungen sich notwendigerweise vollziehende Auslegung, Absicherung, Vermittlung und Vergegenwärtigung der Offenbarung.

Die Vielzahl der christlichen Kirchen und Gemeinschaften ist nach F. eine Gegebenheit, die das Christentum in dieser Welt nicht nur faktisch, sondern legitimer-, ja notwendigerweise kennzeichnet. Daraus ergibt sich, daß F. seine KdG nicht unter dem Vorzeichen der Hoffnung, die ökumenischen Bemühungen möchten auf eine wie auch immer geartete Einheit der Kirche zulaufen, verfaßt hat. „Die konfessionelle Vielfalt christlicher Gemeinschaften korrespondiert der Selbstauskunft der Glaubenden. Sie ist möglich und legitim. Darum erscheint mir nicht die ‚Einheit der Kirche‘ wünschenswert, sondern die konfessionelle Identität der einzelnen christlichen Gemeinschaft, für die ökumenischer Kontext und ökumenische Kommunikation einen sachlich und menschlich gebotenen Bezugsrahmen abgeben, innerhalb dessen die ‚Heilswahrheit‘ im Gespräch und ein Geschehen bleibt“²⁴. Von solchen Überlegungen her ist das Konzept der „Einheit“, die sich aus den ökumenischen Bewegungen ergibt und weiter ergeben soll, neu zu umschreiben. „Einheit“ ist ein „bewegliches Ziel“²⁵, ihr Begriff stets „im Wandel“²⁶. „Einheit“ darf nicht mit Einheitlichkeit verwechselt werden. Sie realisiert sich immer wieder neu darin, „daß wir einander in unserer Verschiedenheit in Christus anzuerkennen vermögen“²⁷.

Die der Vielzahl der christlichen Kirchen und Gemeinschaften an sich zugeordnete Disziplin ist im Sinne F.s eine „Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme“. Einer solchen „Phänomenologie“ gilt, wie er mehrfach herausstellt, sein primäres Interesse. Die „KdG“ ist von daher eher als ein vorläufiges Nebenprodukt zu verstehen. In der Perspektive der von F. ins Auge gefaßten „Phänomenologie“ sind die christlichen Kirchen und Gemeinschaften „Glaubens- und Hand-

²² Ebd. 15.

²³ Ebd. 15; F.s Aussagen erinnern an E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I (Göttingen 1960) 214–223; kritisch dazu: G. Ebeling, Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen 1964) 144–154.

²⁴ Ebd. 16.

²⁵ Ebd. 272.

²⁶ Ebd. 273.

²⁷ Ebd. 273.

lungssysteme“. F. teilt den theoretischen Ansatz des geplanten Werkes, in dessen Horizont die „KdG“ schon abgefaßt wurde, in aller Klarheit bereits mit: die Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme ist darauf angelegt, „diese Systeme hinsichtlich ihrer Thematik, Funktion und Leistungsfähigkeit für die Sinnorientierung menschlichen Lebens zu sichten und in pragmatischer Absicht danach zu beurteilen, ob und inwieweit sie die Heil versprechende Existenz vor der Instanz der Welt, der sie angehören, glaubwürdig anbieten“²⁸. Dabei bedient sie sich anthropologischer, soziologischer und theologischer Kriterien. In dieser programmatischen Kennzeichnung der „Phänomenologie“ fällt die entscheidende Rolle auf, die dem „menschlichen Existenzinteresse“ für die Konfessionsbildung zugeschrieben wird. Nach F. geht in der Tat das „anthropologische Grunddatum“, das die Sozialpsychologie und die Religionssoziologie aufzuschlüsseln vermögen, allen anderen, also auch den theologischen, zur Bildung der kirchlichen Gemeinschaften führenden Daten voraus. Die unterschiedlichen Existenzinteressen führen zu den verschiedenen religiösen Glaubens- und Handlungssystemen, die jedoch darin übereinkommen, daß sie dem in Krisen und an Grenzen geratenden Menschen Orientierung und Entlastung gewähren. Der konsequent durchgehaltene anthropologische Ansatz führt zur Subsumption der christlichen Gemeinschaften unter die „Religionen“. „Die christlichen Gemeinschaften stehen wie jede andere Religion in dem angezeigten anthropologischen Horizont. Inhalt und Form ihrer Lehre, ihre Verhaltensmuster, ihre Organisation und ihre kontextuelle Einbindung haben an den anthropologischen Konstanten ihren Anhalt. Sie lassen sich als intervenierende Variablen der konstanten Konstellation menschlichen Lebens charakterisieren“²⁹.

Daß diese Erklärung der christlichen Gemeinschaften und ihrer Sinnangebote samt dem dazugehörigen Transzendenzgefüge bei diesen Gemeinschaften auf Widerstand stoßen wird, weiß und erwartet F.: „Indessen bin ich mir bewußt, daß keine christliche Gemeinschaft sich als ein ‚Identitätsreservoir‘ verstehen will, das dem anthropologischen Organisationsplan dient, und ebensowenig als ‚Lieferant religiöser Bedeutungen‘, wenngleich eine jede faktisch als solche fungiert, sondern daß sie vielmehr ihre Existenz in einer göttlichen Offenbarungsbotschaft begründet glaubt, und ihren Wahrheitsanspruch wie ihren Bestand auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführt“³⁰.

Die Typisierung und analytische Erschließung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften in anthropologischer, d. h. vor allem sozialpsychologischer und religionssoziologischer Perspektive ist also Inhalt der Phänomenologie der christlichen Weltdeutungs- und Handlungssysteme. F. vermittelt bereits einen ersten Eindruck von dem, was ihm vorschwebt: die ausführliche Information über die röm.-kath. Kirche mündet in einen Text ein, in dem die Frage nach ihrer anthropologischen Funktionsfähigkeit beantwortet wird³¹. Im Blick auf die von G. Schmidtchen vor-

²⁸ Ebd. 16.

²⁹ Ebd. 279.

³⁰ Ebd. 282; ähnlich ebd. 283: „Auch hier muß ich sogleich hinzufügen: Keine christliche Gemeinschaft unterwirft sich ihrem jeweiligen Selbstverständnis folgend dem Kriterium ‚Mensch‘, sondern nur dem, was sie als Wahrheit in dem Christusereignis offenbart glaubt und dem sie sich zu verdanken meint. Einer jeden christlichen Gemeinschaft geht es um die Vermittlung und die Vergegenwärtigung dieser, das Heil und die Existenz des Menschen betreffenden und sie entscheidenden Offenbarungswahrheit.“ Die von F. erwartete Kritik ist inzwischen vorgebracht worden: R. Frieling, Gleichgültige Kirchen? Anmerkungen zur „Kirchenkunde der Gegenwart“ von E. Fahlbusch, in: MdKI 30 (Bensheim 1979) 73–75. Frieling lehnt die Vorordnung des „anthropologischen Grunddatums“ ab.

³¹ Ebd. 110 f.; Vorarbeiten des Verf. dazu: Katholiken und Protestanten. Empirische Daten und soziologische Analysen als Materialien einer künftigen Konfessionskunde, in: MdKI 26 (1975) 66–74.

gelegten Erhebungen zur gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche³² stellt er fest: Die katholische Kirche wird als Weltdeutungs- und Handlungssystem verstanden. Man sucht in ihr Sinnorientierung für die Lebensgestaltung. „Von der römisch-katholischen Kirche wird erwartet, daß sie sowohl ihren Sendungs- und Missionsauftrag erfüllt als auch gesellschaftlich sich engagiert. Das heißt: das römisch-katholische Weltdeutungs- und Handlungssystem fungiert nur dann als Orientierung bei Sinnfindung und Daseinsgestaltung, wenn der von der Kirche vermittelte Glaube auch in Gesellschaft und Politik zur Wirkung kommt. Doch umgekehrt gilt: gesellschaftliche Präsenz und Engagement der Kirche wären ohne die sie charakterisierende Spiritualität für das Orientierungsbedürfnis bedeutungslos“³³. Die Kirche wird den Erwartungen dort nicht gerecht, wo die von ihr repräsentierten Wertssysteme sich von den faktisch geltenden gesellschaftlichen Verhaltensmaximen unterscheiden. Die Kirche wird den Erwartungen dagegen insofern gerecht, als sie in einem hohen Maße das Gefühl der Geborgenheit vermittelt. Elemente dessen, was F. vorschwebt, werden darüber hinaus dort sichtbar, wo er die christlichen Kirchen und Gemeinschaften typisiert³⁴. So ordnet er die katholische Kirche hinsichtlich der Frage nach dem menschlichen Heilsweg idealtypisch nicht der „Schau des ewigen Geheimnisses“, auch nicht der „Rechtfertigung allein im Glauben“, sondern dem „Leben aus der Eucharistie“ zu³⁵. Bezüglich der Frage nach dem den christlichen Gemeinschaften eigenen „Frömmigkeitstypus“ stellt F. wiederum aufschlußreiche Zuordnungen her. Die katholische Kirche repräsentiert weder den „nomadisierenden“ noch den „spiritualisierenden“, sondern den „urbanisierenden“ Frömmigkeitstypus. Für ihn ist der Gedanke der Einheit und der schützenden Ordnung kennzeichnend³⁶. So ragt die „Phänomenologie christlicher

³² G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BDR Deutschland (Freiburg 1972).

³³ KdG 110.

³⁴ Vor allem im Anhang „Grunddaten und Typen christlicher Gemeinschaften“, ebd. 174 ff.

³⁵ Ebd. 275: „... Eucharistie, die das Sein und das Wirken Christi zusammenfaßt und zur sichtbaren wie genießbaren Heilsgabe verdichtet, die den totus Christus vergegenwärtigt, objektiviert und in Kraft setzt, die damit sakramental die Erneuerung der Welt in dieser Zeit in gewisser Weise vorausnimmt und in der die Christgläubigen zum mystischen Leib Christi gestaltet die Erlösungstat Christi, ihr Heil, aktualisierend und ratifizierend sich zu eigen macht.“

³⁶ Ebd. 280: „(2) Der *urbanisierende Frömmigkeitstypus* richtet sich hinter den schützenden Wällen und in dem Gehäuse eines fest umgrenzten Kultverbandes ein. Hier wird die Sehnsucht nach Heil, Sicherheit und Heimat sakramental gestillt und Seligkeit wie Freiheit von einer Autorität abgestützt, die nicht erst auf ihre Legitimität hin befragt werden muß. Nicht die Wanderschaft, sondern die Sesshaftigkeit, nicht Offenheit, sondern Geschlossenheit, nicht das Risiko, sondern die Gewohnheit – sind die Merkmale dieses gesellschaftlichen Typus. In ihm verbindet sich der Geist der Observanz mit dem geschickten Umgang mit Personen und Sachen. Er zeichnet sich aus durch ein starkes Integrationsvermögen, das verschiedene Standorte und Auffassungen zu verschmelzen vermag, durch einen Liebspatriarchalismus, der in seiner ausgleichenden Art die Unterschiede in Herkunft, Bildung, Stand und Fähigkeit additiv aufhebt und fruchtbar macht, sowie durch Wertschätzung von übergreifenden Institutionen und vertrauenweckenden Ordnungen, die mit ihren Mechanismen Geborgenheit und ein transzendentes Ideal verheißen, veranschaulichen und garantieren. Überlieferung, Hierarchie, Dogmen, Rationalität, unveränderliche Sittengesetze und Kollektivbewußtsein spielen eine bedeutende Rolle und sind konstitutiv für die Abgeschlossenheit des Systems, das dem urbanisierenden Typ eigen ist. Er hat sich in der Christentumsgeschichte durch Erfolge ausgewiesen, durch ein imposantes Kirchengebilde, das er hervorgebracht hat.“

Glaubens- und Handlungssysteme“ vielfach bereits in die „Kirchenkunde der Gegenwart“ hinein. Gleichwohl hat diese selbst ihren Schwerpunkt in der Darbietung des informierenden, beschreibenden und analysierenden, auf das Selbstverständnis der Kirchen und Gemeinschaften bezogenen Materials.

Im Blick auf den von F. gewählten Ansatz möchten wir im folgenden einige Bedenken vortragen und begründen: F. setzt sich in seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz von den beiden anderen neueren Standardwerken der Konfessionskunde, die unter den Namen K. Algermissen und F. Heyer laufen, ab³⁷. Er wirft ihnen vor, bei der Darstellung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu sehr vom Interesse an der sichtbaren Einheit der Kirche bewegt zu sein und so notwendigerweise das „konfessionelle Problem“ zu überspielen. Und doch – so scheint uns – haben Algermissen und Heyer recht. Heyer geht von der Annahme einer grundlegenden Einheit der Kirchen in Christus aus. Diese Einheit manifestiert sich auch bereits. Allerdings ist sie in der Geschichtswelt noch nicht voll durchgesetzt. Das gegenwärtige Dialoggeschehen gilt der Förderung der sichtbaren Einheit der Kirchen. „Die ‚in Christus vorgegebene Einheit‘ hat sich aufgemacht, sich selbst in unserer Geschichtswelt zu suchen“³⁸. Die „Konfessionskunde“ folgt und dient der neuen Praxis zwischen den Kirchen. Heyers in protestantischer Perspektive verfaßte „Konfessionskunde“ entspricht auf katholischer Seite „der neue Algermissen“. E. Stakemeier hat in der Einführung das Programm entworfen. Es basiert auf der Ekklesiologie des II. Vat. Konzils. Nach diesem Konzil „subsistiert“ die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche. In ihr ist die Einheit der Kirche schon Wirklichkeit. Die katholische Konfessionskunde hat ihre Funktion „innerhalb der ökumenischen Theologie und der weiter gespannten Ökumenik. Ohne genaue Kenntnis der Ursprünge und des gegenwärtigen Standes der Glaubenslehre, des Gottesdienstes, der Ordnungen und des Lebens der christlichen Kirchen und Gemeinschaften kann der Dialog nicht geführt werden, der von einer schon vorhandenen Einheit zu jener vollen Einheit führen soll, die das Ziel aller ökumenischen Bemühungen ist“³⁹.

Wo trennen sich die Wege zwischen diesen beiden „Konfessionskunden“ einerseits und Fahlbuschs „Kirchenkunde der Gegenwart“ andererseits? Jene gehen davon aus, daß es eine Vielfalt von Konfessionen zwar faktisch, aber weder notwendiger- noch legitimerweise gibt und daß diese Vielfalt darum zu überwinden ist. Nach F. dagegen ist die Vielzahl der christlichen Gemeinschaften unausweichlich und insofern ein legitimer Tatbestand. Hinter F.s Konzeption steht vor allem das Theologumenon von der „Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas“. Dem so verstandenen Kerygma entspricht der subjektive, stets individuell gebundene Charakter des Bekenntnisses. Aus ihm resultiert die Vielzahl der Konfessionen.

Von der „Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas“ ist seit einigen Jahrzehnten in Theologien die Rede, wie sie vor allem bei R. Bultmann und seinen Schülern vorliegen. E. Käsemann – beispielsweise – hat 1953 einen Vortrag gehalten: „Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit“⁴⁰. In ihm findet sich ein Abschnitt über den „Kanon“ der biblischen Schriften. Dieser Text kann bei der Analyse von F.s Optionen erhellend wirken. Nach Käsemann hat die Reformation die radikale Anwendung der historischen Kritik auf die Bibel ermöglicht. Sie tat es, indem sie das Evangelium aus der Identifikation mit der Schrift löste und stattdessen in ein

³⁷ Vgl. Anm. 8 und 9; vgl. dazu neuestens die Rezension F.s zu F. Heyers Konfessionskunde: Ersatz für Mulert?, in: MdKI 30 (Bensheim 1979) 70–73.

³⁸ F. Heyer, a. a. O. 1.

³⁹ K. Algermissen, a. a. O. XIX.

⁴⁰ Aufgenommen in: E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960), 224–236.

dialektisches Verhältnis zu ihr setzte. Sie tat es darüber hinaus dadurch, daß sie nachdrücklich auf den Wortsinn der biblischen Texte aus war. Die historische Kritik hat sich – so Käsemann – als sachgemäße Methode des Umgangs mit der Schrift erwiesen. Die solcherart erzielten Ergebnisse sind verbindlich. Diese Ergebnisse aber lassen heute u. a. erkennen, „daß der Kanon in der Gesamtheit seiner Schriften keine sachliche Einheit bildet“. Er umschließt eine Vielfalt von frühen Ausgestaltungen des Christentums. Wer das Evangelium mit der Schrift identifiziert, versteht ihren Kanon „gesetzlich“. Er steht der in ihm bezeugten Vielfalt machtlos gegenüber und „liefert damit das Christentum an den Synkretismus bzw. den hoffnungslosen Konfessionsstreit aus“. Evangelium und Schrift stehen vielmehr in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Daß die Schrift das Evangelium enthalte, ist kein objektiv vorliegender Sachverhalt, sondern eine Aussage, die auf einem Glaubensentscheid gründet. „Wir werden, mit anderen Worten und in neutestamentlicher Sprache ausgedrückt, zur Prüfung der Geister auch in der Schrift selbst gezwungen. Wir können nicht einfach ein Dogma oder Lehrsystem übernehmen, sondern werden in jene Haltung der Schrift gegenüber gestellt, die Verantwortung und Freiheit zugleich und eins unablässig von dem anderen ist. Nur solcher Haltung kann sich in der Schrift Gottes Wort offenbaren, das es, wie die Bibelkritik verdeutlicht, im Raum der Objektivität, also jenseits unserer Entscheidung, gar nicht gibt.“⁴¹ Würde man das Evangelium im Raum des objektiv Aufweisbaren suchen, so drückte sich darin der Versuch aus, den Glauben eigenmächtig zu sichern. Aber eben dies würde ihn als solchen verfälschen. In einem anderen Text „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“⁴² stellt Käsemann fest, daß die Einheit der Kirche wie das Evangelium selbst eine nicht objektivierbare Größe ist. „Die Spannung von Geist und Schrift ist konstitutiv. Das heißt, daß der Kanon nicht einfach mit dem Evangelium identisch und Gottes Wort nur insofern ist, als er Evangelium ist und wird. Insofern begründet dann auch er Einheit der Kirche. Denn allein das Evangelium begründet die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten. Die Frage jedoch, was das Evangelium sei, kann nicht mehr der Historiker durch eine Feststellung beantworten, sondern nur der Glaubende, vom Geist überführt und auf die Schrift hörend, entscheiden, so daß es auch die Einheit der Kirche nie vorfindlich und immer nur für den Glauben gibt. Die Einheit der Kirche wird wie das Evangelium nicht von den beati possidentes, sondern von den Ungesicherten und Angefochtenen in und trotz den Konfessionen, mit und gegenüber auch dem neutestamentlichen Kanon bekannt, sofern sie die das Evangelium Hörenden und Glaubenden sind“⁴³.

Käsemanns Aussagen können u. E. zur Erschließung der Position Fahlbuschs beitragen. F. sieht in der Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas sowie in der Vielfalt der je subjektiv geprägten Bekenntnisse, die sich in der Pluralität der (biblischen) Zeugnisse Ausdruck verschafft hat, den Kern des „konfessionellen Problems“. So wie Käsemann das Evangelium von der Schrift unterschieden hat und daraufhin die biblischen Texte der radikalen historischen Kritik aussetzen konnte, so kann F. in den christlichen Kirchen und Gemeinschaften „Weltdeutungs- und Handlungssysteme“ sehen und sie der anthropologisch interessierten Religionssoziologie und Sozialpsychologie ausliefern, nachdem er die Offenbarung und das Bekenntnis dem Bereich des Objektivierbaren entzogen hat. Der Preis für solch ein Vorgehen ist hoch: „Wissenschaft“ und „Glaube“ geraten in ein unvermitteltes Nebeneinander.

⁴¹ Ebd. 232.

⁴² Ebd. 214–223.

⁴³ Ebd. 223.

Auf die These, das Kerygma und die Kirche als die Gemeinschaft der Menschen, die es im Glauben aufnehmen, seien nicht objektivierbar, ist mit einer Unterscheidung zu antworten. Es ist ihr zuzustimmen, insofern sie besagt, der Glaube und also nicht ein den Glauben überflüssig machender historischer Nachweis sei der Offenbarung Gottes zugeordnet. Sie ist jedoch zurückzuweisen, insofern sie ausschließt, Gottes Offenbarung habe sich ohne Wenn und Aber in der Schrift, in den Sakramenten und anderen irdischen Vermittlungsgestalten niedergelassen. H. Schlier hat einmal auf die Behauptung, das Kerygma sei nicht objektivierbar, im Sinne dieser Distinktion geantwortet, es sei ein Mißverständnis, „daß die Objektivität des Heilsgeschehens und dann der Heilsvermittlung, z. B. im Wort (im Dogma oder auch nur in der Schrift) oder im Sakrament oder (in anderer Weise) im Amt, identisch sei mit einer Ausweisbarkeit, die es dem Glauben ermöglicht, sozusagen sich selbst überflüssig zu machen, weil sie ihn nicht mehr nötigt zu glauben, sondern erlaubt, vom Beweis zu leben, und zwar vom Beweis neben und vor und außerhalb des Glaubens. Aber die Objektivität der Heilsperson und der Werkzeuge der Heilsvermittlung erspart dem Glauben keineswegs das Glauben, sondern fordert es nur heraus. Daß die Offenbarung in der Weise von Offenbartem mir gegenübertritt, macht sie nicht einsichtiger (im Sinne einer Einsicht, die auch dem nicht Glaubenden möglich ist), wohl aber rückt sie mir und meinem Glauben dadurch nur um so unentrinnbarer auf den Leib. Erst als das Wort Fleisch geworden war, und zwar in dem vollen Sinn einer menschlichen Person in dieser Welt der Gegenständigkeit und Objektivierung, war die Welt endgültig und unausweichbar an den Glauben gewiesen. Denn seine Doxa war nun an das Fleisch gebunden und nur durch das ‚objektive‘ Fleisch zugänglich. Gerade so war dem Sicherheitsverlangen die Möglichkeit seiner Befriedigung aus der Hand geschlagen. Nur so freilich war auch die Entschiedenheit Gottes für die Welt dokumentiert“⁴⁴. Wer in solcher Weise die „Objektivität“ der Heilsgabe und der Heilsvermittlung behauptet, muß freilich mit dem Vorwurf rechnen, er mache Gott und seine Offenbarung dingfest und erhebe sich über sie. Aber darauf läßt sich antworten: Die theoretische und praktische Anerkennung dieser „Objektivität“ ist nichts anderes als der glaubensgehorsame Nachvollzug der Selbstbindung Gottes an die irdischen Offenbarungsgestalten. Diese Selbstbindung vollzog sich in der Menschwerdung und im Kreuzessterben Jesu. Das Evangelium bezeugt dieses Ereignis. Das Evangelium hat an dem undialektischen Charakter dieses Ereignisses teil. Es ist als solches in der Schrift in ihrer kanonischen Gestalt aufbewahrt. Die so verstandene Schrift läßt sich nicht auf die Legitimität einer konfessionellen Pluralität hin auslegen⁴⁵. Das Neue Testament in all seinen Schriften rechnet vielmehr mit der in Jesus Christus begründeten Einheit der Kirche. Im Blick auf die neutestamentliche Ekklesiologie wird man sagen müssen: wenn die Kirche in Konfessionen gespalten ist – und sie ist es ja leider! –, dann lebt sie damit im Widerspruch zu ihrem Wesen. Die Christen können und dürfen mit diesem Zustand nicht zufrieden sein. Sie haben sich um die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche zu bemühen. Konfessionskunde als theologische Disziplin darf von diesem Ziel nicht absehen. Sie hat sich auch heute im Horizont der Sehnsucht nach der sichtbaren Einheit der Kirche zu vollziehen. Sofern Algermissen und Heyer diesem Anliegen genügen, ist ihr Ansatz demjenigen Fahlbuschs vorzuziehen.

⁴⁴ H. Schlier, Zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, in: Die Welt der Bücher = HerKorr.LB, 2. H. (1954) 57–65, hier 59.

⁴⁵ Vgl. z. B. H. Schlier, Über das Prinzip der kirchlichen Einheit im Neuen Testament, in: Cath 27 (1973) 91–110.

II. Die Darstellung der römisch-katholischen Kirche

Fahlbusch hat einstweilen die „Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme“ noch nicht veröffentlicht. Die vorliegende „Kirchenkunde“ als deren vorläufiges Nebenprodukt dient einem beschränkten Ziel: der Vermittlung von konfessionskundlichen Kenntnissen. Sie informiert in möglichster Sorgfalt und Interesseslosigkeit über das Selbstverständnis der christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Sie tut es in bemerkenswert zuverlässiger und präziser Weise.

Angesichts der Vielzahl der heute bestehenden Kirchen und Gemeinschaften stellte sich F. die Aufgabe, eine Auswahl der zu beschreibenden Gruppen zu treffen. Seine Entscheidung ist einfach und sinnvoll: sie fiel auf die Kirchen und Gemeinschaften, die Mitglieder oder Gäste der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin“ sind. Diese Arbeitsgemeinschaft vereinigt alle möglichen Typen von Kirchen und Gemeinschaften. Gleichzeitig sind die meisten von ihnen nicht auf das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland begrenzt. So bietet F.s Kirchenkunde trotz der vorgenommenen Auswahl einen faktisch fast umfassenden Eindruck von den christlichen Kirchen und Gemeinschaften⁴⁶.

Einen beträchtlichen Teil des Buches, nämlich ungefähr ein Drittel, hat F. der Darstellung der römisch-katholischen Kirche eingeräumt. Er greift bei dieser Darstellung vorwiegend auf Texte und Daten, in denen sich das Selbstverständnis der gegenwärtigen katholischen Kirche offiziell und normativ ausdrückt, zurück. F. beschreibt die Kirchenwirklichkeit, die nicht selten von der theologischen Normgestalt abweicht, nur am Rande. Er hat die Fülle der Informationen in acht Kapiteln zusammengestellt. Das 1. Kap. (Katholisch – Katholizismus – Postkonziliare Kirche) läßt im Zusammenhang der Begriffserläuterungen vorweg Motive anklingen, die in den folgenden Kapiteln wieder aufgegriffen werden. Im 2. Kap. (Selbstverständnis) entfaltet F. seine, das eigentümliche Wesen der katholischen Kirche betreffenden Einsichten. Die entscheidenden Begriffe lauten „Inkarnation“ und „Analogie“. Dieses Kapitel ist besonders wichtig. Es begründet die Perspektive, in die F. die in den folgenden Kapiteln behandelten Dimensionen der katholischen Kirche einrückt: Kap. 3, Gottesdienstliches Leben; Kap. 4, Kirche in der Welt; Kap. 5, Die Organisation der Kirche; Kap. 6, Die Disziplin der Kirche; Kap. 7, Die Pastoral der Kirche. Schließlich informiert F. noch in einem 8. Kap. über die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Die vielen Lebensäußerungen der Kirche, auf die F. hinweist, sind spezifisch katholisch geprägt, sofern sie aus dem grundlegenden Ereignis der Inkarnation resultieren. Daß es F. bei seiner Analyse der römisch-kath. Kirche auf diesen Grundgedanken ankommt, mögen einige ausgewählte Zitate belegen: „Die ... Gesetze und Ziele weltlicher Präsenz und Tätigkeiten und die konkreten Beziehungen zur Welt in Zeit und Raum sind wie auch das Weltverständnis der römisch-katholischen

⁴⁶ Es handelt sich um folgende, in der „Arbeitsgemeinschaft“ zusammengeschlossene Kirchen und Gemeinschaften: die Evangelische Kirche in Deutschland, die Römisch-Katholische Kirche, die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, die Evangelisch-Methodistische Kirche, das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland, die Vereinigung der Deutschen Mennoniten-Gemeinden, die Europäisch-Festländische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeinde), die Heilsarmee in Deutschland, die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen. Gastmitglieder sind darüber hinaus: der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland; die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), die selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr, die Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland.

Kirche von der Menschwerdung Christi her gedacht und begründet“⁴⁷; „Das inkarnatorische Prinzip, das die Einheit von Heiligem Geist und geschichtlicher Greifbarkeit ausdrücklich macht, bestimmt mit seinen göttlichen (materialen) und menschlichen (formalen) Elementen durchgängig die römisch-katholische ‚Kirchenverfassung‘, d. h. uneingeschränkt alle Dimensionen der Kirche“⁴⁸; „Aus der Einsicht in das Offenbarungsgeschehen der Inkarnation gewinnt die römisch-katholische Kirche nicht nur das sie verpflichtende Ordnungsprinzip, sondern auch das ihre soziale Körperschaft bestimmende Handlungsprinzip“⁴⁹; „Wie alle göttliche Heilstätigkeit im Ereignis der Inkarnation verankert ist, so sind auch die Prinzipien und Imperative der römisch-katholischen Pastoral an der theandrischen Struktur der Kirche festgemacht und auf die Durchdringung von Menschlichem durch Göttliches abgestellt“⁵⁰; „In der liturgischen Handlung exemplifiziert die Kirche ihr sakramentales Wesen und will es nach dem Gesetz der Inkarnation als Begegnung von Gott und Mensch wirksam werden lassen“⁵¹; „Die intensive Heilssorge der römisch-katholischen Kirche im personalen Bereich, ihr nachdrückliches Bemühen um den einzelnen Menschen in seiner Individualität und je eigenen Lebenssituationen wie die Zielstrebigkeit, mit der sie auf den Heilsvollzug ihrer Glieder hindrängt, entspringt der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes“⁵². Solche und ähnliche Aussagen finden sich in großer Zahl in F.s Darstellung der römisch-kath. Kirche. Die Inkarnation des Logos Gottes in Jesus von Nazaret gilt als das Ereignis, von dem die kath. Kirche ihrem Wesen und in ihren Lebensvollzügen herkommt.

Worin besteht nach F. der „inkarnatorische Charakter“ der Kirche? Die Kirche glaubt die Inkarnation und versteht sich als Ausdruck dieses Mysteriums, das sie glaubt. Wie F. in einem eigenen Exkurs „Theologie der Inkarnation“⁵³ erläutert, zielt die Auslegung des Christusglaubens in der Inkarnationslehre vornehmlich auf den Gedanken der *Einheit* (von Gott und Mensch, Schöpfung und Heil, etc.) sowie auf den Gedanken des *Seins Jesu* – während reformatorische Theologie stärker am *Ereignis* der Rechtfertigung der Sünder in Jesu Kreuzessterben interessiert ist. In der Inkarnation ist das Mysterium der alles umgreifenden Einheit von Gott und Welt, Natur und Gnade, Zeit und Ewigkeit begründet. Die römisch-kath. Kirche konstituiert sich im Glauben an dieses Mysterium und begreift sich gleichzeitig als dessen sakramentale Präsenz. „Der *Leitgedanke*, der ihrem (= der Kirche) Sendungsbewußtsein zugrunde liegt und ihre Selbstdarstellung steuert, richtet sich aus an dem Glauben der fortschreitenden Präsenz Christi und der wachsenden Gottes-herrschaft auf Erden, an dem göttlichen Geheimnis, das ihr vorausliegt. – Die wahre und einzige Kirche – als eine göttliche und menschliche Elemente umschließende Ganzheit qualifiziert und in der katholischen Kirche verwirklicht (d. i. die Kirche, die der Papst und die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm leiten) –, ahmt den Gottheit und Menschheit einenden Christus nach, bringt ihn zur Anschauung, vermittelt das von ihm vollbrachte Heil und macht als Volk Gottes die Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist wie die Einheit des Menschengeschlechts und die Erneuerung der Welt als Ziel des göttlichen Heilswillens sichtbar. – In dieser Vorstellung von Kirche, die einem Axiom gleichkommt, werden Programm und Ziel der römisch-katholischen Kirche bezeichnet *und zugleich* als erfüllt angesehen. Diese bestimmte historisch-soziologische Gestalt von Kirche ist immer schon zu dem

⁴⁷ KdG 52.

⁴⁸ Ebd. 62.

⁴⁹ Ebd. 63.

⁵⁰ Ebd. 81.

⁵¹ Ebd. 88.

⁵² Ebd. 101.

⁵³ Ebd. 52–55.

gemacht, was sie darstellen will, die wahre und einzige Kirche (Leib Christi und Volk Gottes); sie ist der Ausdruck des Mysteriums das sie glaubt. Der irdische Auftrag der Kirche, in ihrem Reden und Tun die Trägerin des Evangeliums und das Organ des Heils zu sein, worin Anspruch und Programm beschlossen liegen, ist die Objektivation ihres verborgenen Wesens, oder anders: ist räumlich die Säkularisierung und zeitlich die Aktualisierung der mystischen Präsenz (Christi und der Gottesherrschaft). Das Heil, das in der Verkündigung des Evangeliums und im sakramentalen Handeln den Menschen erreicht, ist in dem Sein der Kirche aufgehoben. – Dieses *Denkmodell*, das die sichtbare und die unsichtbare Kirche, die religiöse Organisation und die pneumatische Gemeinschaft, die konkrete Aufgabe und das Wesen der Kirche, ihre Funktion und ihr Sein ontologisch koordiniert und in dem das eine Element als die Objektivation des anderen gedacht ist, als greifbare Gegenwart des Verborgenen in der Welt erscheint, dies wird oft und durchaus zutreffend als typisch *katholisch* bezeichnet. Es basiert auf der im Glauben gewonnenen Erkenntnis, daß sich der Logos inkarniert hat . . . , und ist deren überlegter Ausdruck⁵⁴. Der beschriebene Zusammenhang zwischen Christus und Kirche, Mysterium und Sakrament findet nach F. seinen Ausdruck in dem „katholischen „Und“, das dem „reformatorischen „Allein“ gegenübersteht und das Zeichen und das das Bezeichnete in die Relation der „Analogie“ stellt.

Fahlbusch, der als sorgfältiger Beobachter und vorzüglicher Kenner der römisch-kath. Kirche ausgewiesen ist, hat das Grundprinzip des „Katholischen“ weitgehend zutreffend erfaßt und beschrieben. Es liegt in der Tat im Verweis auf das Inkarnationsgeschehen. F. hat auch verstanden, das Verhältnis zwischen Christusmysterium und Kirche differenzierter und gleichzeitig sachgerechter darzustellen als es etwa J. H. Möhler gelungen war. Von diesem setzt F. sich ab. Möhler hatte die kath. Kirche ebenfalls mit dem Inkarnationsgeschehen in Verbindung gebracht, aber auf andere Weise. Für Möhler war die Kirche „die andauernde Fleischwerdung“ des Sohnes Gottes⁵⁵.

So treffend F.s Darstellung der kath. Kirche und ihres Grundprinzips auch ist, in einem – keinesfalls nebensächlichen – Punkt bedarf seine Analyse des Katholischen einer korrigierenden Ergänzung. Das Inkarnationsverständnis, wie es sich in der gegenwärtigen kath. Theologie und Liturgie darstellt, ist mit den Begriffen „Sein“ und „Einheit“ nicht zureichend charakterisiert. Das Element „Kenosis“ – „Entäußerung“ (vgl. Phil 2, 6–11) darf nicht unterschlagen werden. Wird aber in der Kenosis der eigentliche Sinngehalt des Inkarnationsgedankens erblickt, so wandelt sich dieses sogleich zum Auftakt für das entscheidende Heils- und Offenbarungsereignis, und dieses liegt nach der Auffassung vieler katholischer Theologen, aber auch im Sinne der heutigen kath. Liturgie – im Kreuz-Auferstehungsgeschehen. Es erübrigt sich, Zeugnisse, die für diese These beigebracht werden könnten, anzuführen. Die meisten gegenwärtigen katholischen Entwürfe zur Christologie sind von der Einsicht geprägt, daß im Kreuz und in der Auferweckung Jesu Christi Gottes Heilshandeln zu seinem Höhepunkt und zu seiner Erfüllung kommt. Die Inkarnationslehre steht im Lichte der Kreuz-Auferstehungs-Theologie. Die Kategorien „Geschichte“ und „Ereignis“ spielen in neueren Christologien katholischer Autoren eine entscheidende Rolle. Das Element „Einheit“ wird nicht länger mit einem isolierten Inkarnationsgeschehen in Verbindung gebracht. „Einheit“ wird als die im Versöhnungsgeschehen am Kreuz begründete verstanden. Das neue „Sein“ der Welt und der Menschen entspringt nach heute schon geläufiger Auffassung nicht primär im Inkarnationsereignis, sondern in der „aktiven Proexistenz“ Jesu (H.

⁵⁴ Ebd. 30.

⁵⁵ Zu F.s Auseinandersetzung mit J. A. Möhlers Deutung der kath. Kirche vgl. ebd. 32.

Schürmann), die im Kreuzessterben Jesu zu ihrer Erfüllung und ihrem Höhepunkt kommt.

Zwischen der Christologie und der Ekklesiologie besteht ein enger sachlicher Zusammenhang. Das weiß auch Fahlbusch: „Die Interdependenz von Christologie und Ekklesiologie ... bedeutet, daß ein Wandel (Irrtum) im Christusverständnis und in der Christusverehrung unumgänglich einen Wandel (Irrtum) im Kirchenverständnis und -vollzug bewirkt und umgekehrt“⁵⁶. In den letzten Jahren sind in den Christologien katholischer Theologen wesentliche Akzente verschoben worden. Daraus haben sich in den Grundlagen der katholischen Kirchenlehre neue Orientierungen ergeben. Die in den konziliaren und nachkonziliaren lehramtlichen Dokumenten implizierte oder auch ausdrücklich thematisierte Kirchenlehre spiegelt längst die Akzentverschiebungen wider, die in Theologie und Liturgie vorgenommen wurden. Man wird sagen können: der entscheidende Wandel, der die kirchenamtliche Theologie unserer Zeit kennzeichnet, liegt in der neuen Konzentration auf die Kreuz-Auferstehungs-Theologie, die sich selbst freilich eine Inkarnationstheologie als ermöglichenden Hintergrund voraussetzt. Schritt für Schritt werden die verschiedenen theologischen Bereiche von dieser Christologie her umgeprägt, auch die Kirchenlehre. Es wäre reizvoll, würde allerdings den vorliegenden Rahmen sprengen, wenn man den Spuren nachginge, die das neu akzentuierte katholische Jesusverständnis in die verschiedenen Bereiche der kirchlichen Lebensvollzüge bereits eingezeichnet hat⁵⁷. Dabei würden sich vermutlich Texte ergeben, die sich von den analysierenden, nicht allerdings von den informierenden und beschreibenden Texten F.s hier und da unterscheiden würden. Die These, das Grundprinzip des Katholischen sei im Inkarnationsgeschehen verankert, läßt sich heute nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß dieses Inkarnationsgeschehen als Auftakt zum Mysterium paschale und sein tiefster Sinngehalt von Phil 2, 6-11 her als Entäußerung (Kenosis) begriffen wird.

Wir haben einige kritische Anmerkungen zu Fahlbuschs „Kirchenkunde der Gegenwart“ gemacht. Aber diese Bemerkungen sind doch auf ein Buch bezogen, das seinem Anspruch, über die christlichen Konfessionen Kenntnisse vermitteln zu wollen, voll gerecht wird und das darum aller Beachtung wert ist⁵⁸.

⁵⁶ Ebd. 62; vgl. auch ebd. 82.

⁵⁷ Man denke etwa, um nur ein Beispiel herauszugreifen, an den Text der röm. Bischofssynode von 1971 über „das Priesteramt“, in: Kriterien 27 (Einsiedeln 1972). Die dort entfaltete Amtslehre resultiert aus einer auf das Kreuz-Auferstehungsgeschehen konzentrierten Christologie.

⁵⁸ Leider hat F. seinem Buch kein Namen- und Sachregister beigegeben.