

Johann Baptist Metz

Kirche und Volk

oder der Preis der Orthodoxie

I. Kleiner Lagebericht von einem „Schisma“

Ich wurde gebeten, zum Thema „Volk“ oder näherhin „Kirche und Volk“ zu sprechen*. Im Unterschied zu den romanisch-lateinischen Ländern ist der Begriff „Volk“ gegenwärtig in meiner deutschen Heimat weniger gebräuchlich. Lange Zeit war er geradezu tabuiert. Das hatte zunächst einen historischen Grund. Der vorsichtige Umgang mit dem Begriff „Volk“ war bedingt durch jenen Mißbrauch, der im Nationalsozialismus mit diesem Begriff getrieben wurde. Freilich gibt es, wenn ich recht sehe, auch soziologische Gründe dafür, daß der übliche Gebrauch des Begriffs „Volk“ immer mehr zurücktritt. In sog. spättechnologischen Gesellschaften – mit hoher Mobilität, wachsender Geschichtslosigkeit und gesteigerter Beziehungslosigkeit – wird es nämlich immer schwieriger, den Begriff „Volk“ problemlos als Muster kollektiver Identität zu verstehen und zu gebrauchen. (Ich versuche dem im folgenden durch den wechselnden Gebrauch von „Volk“ und „Leute“ Rechnung zu tragen.) Gleichwohl ist und bleibt „Volk“ eine zentrale theologische Kategorie mit durchaus biblischem Fundament. Sie ist überdies durch die Kirchenkonstitution des Vatikanum II wieder deutlicher ins kirchliche und theologische Bewußtsein gerückt worden. Bekanntlich wird die Kirche in „Lumen gentium“ ausdrücklich als „Volk Gottes“ angesprochen und erläutert. So oder so, die Frage nach „Kirche und Volk“ hat ihre theologische Legitimation; sie hat in mancher Hinsicht ihre besondere Aktualität¹.

Ich erwähne zunächst ein paar Eindrücke, die sich vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) auf mein eigenes Land beziehen. Die religiöse Situation meines Landes scheint bestimmt von einem heimlichen „Schisma“ von Kirche und Volk. Die Kirche hat, so scheint es, zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk.

* Der Text gibt die leicht veränderte deutsche Fassung einer Rede wieder, die der Verfasser im Frühjahr dieses Jahres (3. April 1974) bei einer Tagung in Madrid (zusammen mit A. Bolado, J. Moltmann, K. Rahner) gehalten hat. Der Anlaß prägte auch die Anlage des Textes (z. B. den Blick auf die lateinamerikanischen Kirchen in Teil II). Die Thematik, vor allem die Behandlung der Frage nach dem „Volk“, war von den Veranstaltern selbst angeregt worden.

¹ Eine Erläuterung des Begriffs „Volk“ in seinen verschiedenen Bedeutungsschichten bietet z. B.: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart 1966) 2442–2447. Zum Begriff „Volk Gottes“ vgl. die einschlägigen theologischen Lexika und Konzilscommentare. Zur Diskussion um die sog. „Volkskirche“ im deutschen Sprachraum vgl. jüngst Herder-Korrespondenz, Februar 1974. – „Schisma“ ist hier bewußtseinssoziologisch-beschreibend, nicht dogmatisch-rechtlich gemeint.

Sie bekommt es, wenn ich recht sehe, immer mehr mit den Zweifeln ihres Volkes, ihrer „einfachen Leute“ zu tun, mit Zweifeln, die vergleichsweise viel schwerer wiegen als die Zweifel ihrer Theologen und ihrer Intellektuellen. Ein lautloser Abfall breitet sich aus, die Identifikationen des Volkes mit der Kirche nehmen nicht zu, sondern ab – trotz aller Rede von der Kirche als dem „Volk Gottes“, trotz der Betonung des Priestertums aller Gläubigen, trotz der Beschwörung der Bedeutung des Laien in der Kirche usw. Kollektive Identifikationen zerbrechen, eine gewisse Panikstimmung geht um.

Man sucht nach Schuldigen. Die „moderne Theologie“ steht am Pranger. „Sie verwirrt die Leute“, sagt man. „Das Volk weiß nicht mehr, wo ihm der Kopf steht.“ Indes, das Problem wäre vergleichsweise harmlos, wenn es letztlich nur von einer gewissenlosen Theologie verursacht wäre. Aber die Krise sitzt wohl tiefer. Das jüngste Konzil hat sie nicht hervorgerufen, sondern nur offengelegt. Die Kirche zahlt den Preis für einen zu protektionistisch erscheinenden Umgang mit dem Volk; sie zahlt den Preis dafür, daß das Volk selbst bisher zu wenig zum Subjekt in der Kirche geworden ist; dafür, daß in der Sprache der Kirche die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes zu wenig verlautbart wurde; dafür, daß die Kirche zwar „Kirche für das Volk“ sein will, aber zu wenig „Kirche des Volkes“ ist. Darum wirken sich auch viele Reformen der Kirche verwirrend aus für das Volk, sie laufen lieblos über seinen Kopf hinweg. Und der einzige Unterschied zur früheren Situation scheint mir der zu sein, daß die Leute das nun wahrnehmen und deshalb sich nicht mehr zurechtfinden.

Wer hier die Ursachen für die Krise nur „bei den andern“ sucht, bei den Theologen und bei den Leuten selbst, bei ihrem wachsenden Indifferentismus, bei ihrer skeptischen Resignation, bei ihrer religiösen Identitätskrise, der rettet nichts, der zieht nur weitere Todesstreifen zwischen Kirche und Volk. Und so kann es (bei uns) auch kommen, fürchte ich. Nicht selten empfiehlt man angesichts dieser Entwicklung entschiedene Abschließung, einen neuen beziehungslosen und humorlosen Fundamentalismus. Das Wort von der „kleinen Herde“ hat Hochkonjunktur – und wirkt doch unwillkürlich mehr als Abwehrmechanismus, als Schutzbehauptung einer Milieukirche denn als gefährlich-befreiende Erinnerung an jene „Kirche der Kleinen“, von der Jesus sprach. Religiöser Underground breitet sich zaghaft aus; religiöse Sub- und Gegenkulturen werden importiert und bleiben doch vom Volk mindestens ebenso abgeschnitten wie die Großkirche, als deren Korrektiv oder Widerpart sie sich begreifen. Ich kann mir nicht helfen: sie wirken auf mich eher wie Luxuseinrichtungen einer bürgerlichen Religion, zumeist von Intellektuellen getragen – mit ein wenig Renommiervolk garniert.

Und die Theologie? Ihr nahezu ausschließliches Subjekt, der Theologieprofessor oder der Berufstheologe, hat es schon schwer, eine Theologie „für das Volk“ zu entfalten – geschweige denn eine Theologie „des Volkes“ zu artikulieren, an der mystischen Biographie der Leute zu schreiben. Theologie, auch progressive, sozial und politisch engagierte Theologie, ist vor allem Buchtheologie, Bildungstheologie, in der man von der Meinung oder Gegenmeinung des Kollegen weit mehr erfährt als von der religiösen Lebens- und Leidensgeschichte der Leute und von der zumeist sich selbst verborgenen

Mystik des christlichen Volkes. (Aber freilich erfährt man m. E. auch in manchen „Theologien der Befreiung“ mehr über theologische Positionen in Mitteleuropa als über die Leidensgeschichte der lateinamerikanischen Völker.) Ein standardisiertes Wissenschaftsideal verbreitet Vulgarisierungsangst in der Theologie, Berührungsangst der Theologen vor den zumeist sprachlosen Zweifeln der Leute. Das ekklesiologische Stichwort des letzten Konzils vom „Volk Gottes“ wurde bei uns in seltsame Kanäle geschleust: es führte vor allem zu einer Diskussion über die kirchlichen Ämter; das Thema „Volk“, vom Konzil auf die Tagesordnung gepreßt, blieb praktisch aus. Viel ist zwar, vor allem in der Pastoraltheologie, von der „Kirche für das Volk“ die Rede, aber „Kirche als Volk“ und gar „Kirche des Volkes“ ist wenig im Blick. Auch wir Theologen überwinden schwerlich das wachsende „Schisma“ zwischen Kirche und Volk. Und doch hängt m. E. viel daran, ob die Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes werden kann.

II. Die Kirche und die Leidensgeschichte eines Volkes – oder der Preis der Orthodoxie

Kirche des Volkes – das ist offensichtlich nicht selbstverständlich. Am deutlichsten wird das wohl im Blick auf jene Kirchen, die noch ausgesprochene „Volkskirchen“ sind, in denen also eine materiale Identität zwischen Kirche und Volk besteht – wie vor allem in den lateinischen Ländern. Und so möchte ich mir gestatten, meine folgenden Erwägungen zunächst auf die kirchliche Situation dieser Länder auszurichten – nicht besserwisserisch, nicht in kritischer Absicht, sondern eigentlich hoffnungsvoll, hoffnungsvoll, weil hier etwas auf dem Spiel steht, was in anderen kirchlichen Situationen vielleicht schon nicht mehr oder kaum mehr möglich erscheint. Im großen Corpus der einen katholischen Weltkirche haben ja die einzelnen Teilkirchen besondere geschichtliche und soziale Schicksale, aus denen ihnen auch besondere Aufgaben und Sendungen für den geschichtlichen Weg der Gesamtkirche zuwachsen können. Viele Teilkirchen stehen heute in Übergangs- und Umbruchssituationen von größtem Ausmaß. Ganz allgemein handelt es sich dabei zumindest um Transformationen der bisherigen „Volkskirchen“. In Frankreich z. B. und wohl auch in der Kirche meiner deutschen Heimat haben diese Übergangsprozesse (in meinen Augen) einen wenig verheißungsvollen Verlauf genommen. Vielleicht steht in den lateinamerikanischen Ländern noch ein Umgestaltungsprozeß offen, der von einer traditionellen Volkskirche zu einer entwickelten Kirche des Volkes führt, die keineswegs auf eine autoritäts- und amtslose Kirche zielt, aber auf eine Kirche, in der das Kirchenvolk selbst entschiedener und lebendiger zum Subjekt der kirchlichen Hoffnungsgemeinschaft wird.

Dem „Kirchenvolk“ ergeht es zuweilen ähnlich wie dem Volk überhaupt: Die es am häufigsten im Mund führen, wissen oft besonders wenig von ihm und verschließen sich vor seinen tiefen Verletzungen und Beschädigungen. Volkstümllichkeit ist noch keine Garantie für Volksfreundlichkeit. Volk in der Kirche, getauftes Volk: ist das schon selbstverständlich und jedenfalls „Volk Gottes“, als das sich die Kirche versteht? Volk

in der Kirche: ist das schon Kirche, so wie sie sich definiert im Namen Jesu Christi? Kirche, das ist ja kein naturwüchsiges Volk, sondern ein herausgerufenes Volk, ein neues Volk, das zum Subjekt einer neuen unerhörten Geschichte Gottes mit den Menschen geworden ist und das sich dadurch identifiziert, daß es diese Heilsgeschichte erzählt und aus ihr zu leben sucht. Man kann nicht Kirche, nicht „Volk Gottes“ sein, ohne Mitträger dieser neuen Geschichte zu sein. Kirche sein ist immer auch eine Bewegung: ist „Herausgerufen-Sein“, „Exodus“, „Erheben des Hauptes“, „Umkehr des Herzens“, „Nachfolge“, „Annahme“ des Lebens und seiner Leidensgeschichte im Licht einer großen Verheißung. Kirche ist nicht ohne diese Bewegung, in der ein Volk zum Subjekt einer neuen Geschichte wird. So beginnt sie auch historisch als eine große Freiheitsbewegung – heraus aus den Zwängen archaischer Völker. Und die frühe Geschichte der Kirche zeigt, wie hoch der Preis war, um sich aus dem Populismus der damaligen Gesellschaften zu befreien und ein „neues Volk“ zu werden. Als „atheistisch“ wurden die Glieder dieses neuen Volkes von den Religionen seiner Umwelt angeprangert und bekämpft. Und wie ist es heute?

Ist, was wir Volk, Kirchenvolk nennen, in *diesem* Sinn Kirche? Wir sprechen von Volkskirche, von Volksreligion, von Volkskatholizismus. Was hat dies alles wirklich mit Kirche, mit Kirche Jesu Christi zu tun? Inzwischen wissen wir deutlicher als früher um den ungeheuren Riß zwischen dem tatsächlichen Glauben des Volkes und dem offiziellen Glauben der Kirche, zwischen der Religion des Volkes und der kirchlichen Orthodoxie. Das Volk tut diese Orthodoxie nicht selten ab als Priesterreligion, mit der es wenig zu tun hat, weil in ihr die eigene Leidensgeschichte und die eigene Mystik nicht oder kaum zur Sprache zu kommen scheinen. Wer will diese Fremdheit, dieses „Schisma“ bestreiten? Beispiele dafür gibt es genug. Ich erlaube mir auf einige hinzuweisen, gestützt auf Berichte über den Volkskatholizismus in Lateinamerika².

Vielfältige Zeugnisse aus dem brasilianischen Volkskatholizismus zeigen, daß der Jesus-Glaube nicht als ein herausrufender Glaube erfahren wird, nicht als ein Glaube, der das Herz und den Geist umwendet und der Hoffnung und Freude schenkt, sondern als eine Art mystische Wiederholung der eigenen, in sich selbst leidvoll zerstörten Existenz³. Und aus der Kirche Guatemalas lesen wir z. B.: „In der Karwoche zeigen die Prozessionen der Erben der Mayas furchtbare Darbietungen von kollektivem Masochismus. Schwere Kreuze werden mitgeschleppt; man nimmt an der Geißelung Jesu Schritt für Schritt während der endlosen Golgatha-Ersteigung teil; unter Schmerzenseheul wird Sein Tod und Seine Beerdigung zum Kult des eigenen Todes und der eigenen Beerdigung, zur Vernichtung des fernen schönen Lebens. Die Karwoche der guatemalteckischen Indianer endet ohne Auferstehung.“ Ich habe selbst gezögert, als ich diese Deutung las; ich empfand sie als ausgesprochen „mitteleuropäisch“. Da sie aber von

² Ich stütze mich bei den folgenden Belegen auf die bisher unveröffentlichte Dissertation des Brasilianers Luis Alberto De Boni, Kirche auf neuen Wegen (Münster 1974).

³ Vgl. De Boni 383.

einem Südamerikaner selbst⁴ stammt, sei sie angeführt. Viele andere Beispiele aus dem brasilianischen Volkskatholizismus legen nahe, daß die Bewegung der Umkehr, das Pathos der Metanoia, der Aufbruch in ein neues Leben, in eine neue Geschichte vor Gott praktisch unbekannt sind. Dem korrespondiert auch ein ausgesprochen magisch-ritualistischer Umgang mit den Lebenszeichen der Kirche, den Sakramenten⁵. Und das Kirchenverständnis selbst? „Kirche ist in den Augen des Volkes nicht mehr als das sichtbare Kirchengebäude. Sie ist ein dem Bischof und den Priestern gehörendes Geschäft, in dem man bestimmte Bedürfnisse befriedigen kann. In einer solchen Vorstellung ist der Gedanke, selbst Glied dieser Kirche zu sein, natürlich etwas absolut Fremdes. Denn die Kirche ist ‚ein Supermarkt, in dem die Menschen göttliche Waren kaufen‘. Man kauft und zahlt den geforderten Preis, ohne freilich mit dem Geschäft selbst etwas zu tun zu haben. Deshalb werden die bestellten Zeremonien anstandslos bezahlt (genau wie jeder Dienst einer Behörde bezahlt werden muß). Selbst heute noch, da schon manche Erneuerungen im Bereich der Liturgie Wurzeln geschlagen haben, hört man immer die Frage, wieviel Taufe, Trauung oder eine Messe kosten. Es fehlt also das Bewußtsein der eigenen und verantwortlichen Zugehörigkeit zur Kirche.“⁶ Kurzum: Diese Kirche für das Volk ist nicht einfach eine Kirche des Volkes, ist nicht schon eine Kirche, in der dieses Volk sich selbst als Mitträger der neuen Gottesgeschichte versteht und feiert.

Ist niemand über dieses Schisma zwischen offizieller Kirche und Volk beunruhigt? Regt sich niemand auf über die grassierende Heterodoxie des Volkes? Schlafen die Verantwortlichen deswegen unruhiger? Und was sagt die kirchliche Theologie? Eine klassische Reaktion der Theologie ist die Lehre von der „fides implicita“ des Volkes und die Lehre von der „bona fides“: Alles, was sich nicht orthodox auslegen läßt, wird als Bona fides angerechnet. Doch durch solche Interpretationen wird das Schisma zwischen Kirche und Volk nicht überbrückt, der Preis der Orthodoxie nicht eingelöst. Solche und ähnliche Versuche sind in meinen Augen letztlich nichts anderes als Symptome eines neuen „christlichen Populismus“, der den alten heidnischen abgelöst hat, eine neue Form der Instrumentalisierung der Religion für das Volk. Aber das Christentum ist im Blick auf Volk kein Populismus, sondern, wenn schon, ein Humanismus, d. h. es muß um die Vermenschlichung des Volkes, um das Subjektwerden des Volkes in der Kirche kämpfen. Und dies nicht aus einer rein humanistischen Attitüde heraus, sondern als Preis für die Orthodoxie des Volkes, dafür, daß Volk Kirche werde und Kirche sei – nicht nur Konsument der Religion, nicht nur Betreuungsobjekt, sondern Subjekt der

⁴ E. Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas (Wuppertal 1973) 63.

⁵ Vgl. De Boni 384 ff. – Alle diese kritischen Beschreibungen sind nicht geleitet vom Ideal eines „reinen Christentums“, das sich adäquat von seinen „paganen“ Traditionen scheiden ließe. Es gibt – in meinen Augen – durchaus so etwas wie einen gottgewollten Paganismus, gerade im Licht der katholischen Traditionen des Christentums; und es gibt eine „Berührungsangst vor dem Paganen“, die man in rigoroser Kürze als „typisch protestantisch“ bezeichnen könnte.

⁶ De Boni 391.

Kirche und der in ihr repräsentierten neuen Geschichte der Menschheit mit Gott, kurzum: Volk Gottes.

Im Blick auf die Kirchen der Länder, die wir hier zunächst im Auge haben, läßt sich wohl dies sagen: Die Ursache dafür, daß das Volk nicht als Subjekt der neuen Geschichte vor Gott erscheint, ist nicht primär mangelndes religiöses Wissen, fehlende theologische Bildung oder Information. Es ist die Gestalt einer Leidensgeschichte des Volkes, die ihm seine Identität versagt, die es ihm nicht gestattet, ein „neues Volk“ zu werden, und die es gewissermaßen sozial exkommuniziert, d. h. von der Möglichkeit der Orthodoxie ausschließt. Daß man in gewissen unmenschlichen Verhältnissen gar nicht „rechtgläubig“ sein kann, spricht für die Humanität unseres Glaubens. Aber es wäre die eigentliche Inhumanität des Christentums, wenn es diese Unmenschlichkeit nur ertragen lehrte. Hier darf nicht nur getröstet, hier muß auch geheilt werden; hier müssen die Lebensbedingungen selbst verwandelt werden.

Damit ist keineswegs gesagt, daß das Christentum etwa von der Illusion einer völlig leidfreien Welt getragen sei. Es ist keineswegs behauptet, daß das Christentum in seinem Kern eine Religion der Apathie sei, sozusagen eine Ideologie der Sieger, deren Interesse Apathie ist. Im Gegenteil: Das Christentum muß gerade der modernen Leidensflucht, der wachsenden Unfähigkeit und Unwilligkeit zu leiden widerstehen, die Berührungsangst vor dem Leiden bekämpfen. Das Ideal der christlichen Freiheit ist nicht identisch mit einem steil und abstrakt angesetzten Ideal einer totalen Emanzipation, das nichts mehr wissen will vom Leid und das Leidensgeschichte nur als obsoletere Vorgeschichte menschlicher Freiheit kennt. Das Christentum ist keine Ideologie der Apathie⁷, in der alles Leiden zum abschaffbaren Leid verdinglicht wird. Das Christentum widersteht deshalb auch jenen politischen und sozialen Utopien, in denen Leidensgeschichte problemlos zusammenfällt mit einer abschaffbaren Unterdrückungsgeschichte. Das Christentum weiß, daß selbst die Vision einer sozialen Schicksallosigkeit und Klassenlosigkeit aller Menschen keineswegs die Vision einer völlig leidfreien Welt sein kann, wenn immer diese Vision nicht mit einer Apotheose der reinen Banalität enden soll. Das Christentum kämpft deshalb gesellschaftskritisch gegen die anonym verhängten Leidensverbote und Trauerverbote in unseren „fortschrittlichen“ Gesellschaften; sie tut das nicht mit einem abstrakten Gegenkult des Leidens, sondern um uns selbst, durch eigene Leidensfähigkeit, fähig zu machen, am Leiden anderer zu leiden und gerade so dem Mysterium Seiner Passion nahezusein⁸.

Aber die Kirche muß ebensosehr und ebenso entschieden davon ausgehen, daß es ein Leiden ihres Volkes gibt, das sie nicht übergehen kann und das sie nicht religiös verklären darf, sondern das bekämpft und verwandelt werden muß – und zwar nicht als Gebot einer fremden politischen Ideologie, sondern als Preis der Orthodoxie des Vol-

⁷ Vgl. dazu J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (München 1972); D. Sölle, *Leiden* (Stuttgart 1973); J. B. Metz – J. Moltmann, *Leidensgeschichte* (Freiburg 1974).

⁸ Vgl. dazu meinen unter Anm. 7 genannten Text.

kes, als Preis dafür, daß das Volk selbst im vollen Sinn Kirche werde, Gottes Volk, Subjekt der neuen unerhörten Geschichte mit Gott. Es gibt nämlich eine Leidensgeschichte des Volkes, die es immer wieder verhindert, daß dieses Volk selbst in der Kirche eine neue lebendige Identität findet, daß es die Erinnerung und die Sprache seiner eigenen Leidensgeschichte in der seligen Memoria passionis Jesu Christi buchstabieren lernt und die Bibel als die mystische Biographie seiner eigenen Lebensgeschichte versteht. Ich meine jenes Leiden, das Menschen verstummen läßt in „weltlicher Traurigkeit“ (wie Paulus selbst sie nennt und bewußt von der Traurigkeit der Christen absetzt), jenes Leiden, das Menschen so zerstört, so unkenntlich macht, daß sie sind, als wären sie „keines Menschen Sohn“⁹. Wer wagt gerade im Blick auf diese Länder zu bestreiten, daß es solches Leiden gibt, ein Leiden, das man gar nicht christlich „annehmen“ kann, weil es jede Fähigkeit zur Annahme, jedes Subjektsein längst zerstört hat? Und wer wagt zu bestreiten, daß es sich dabei nicht nur um extreme Einzelfälle handelt, um extremes privates Unglück, sondern um eine Leidenssituation, die ganze Völker oder Gruppen kollektiv verfinstert hat – und dies inmitten der einen Kirche? Es gibt diese Leidensgeschichte des Volkes und dieses Leiden, das man nicht, auch nicht im Interesse von Religion, instrumentalisieren kann; dieses Leiden, das nur Zyniker als Adel und Vorzug deuten können; dieses Leiden, das in die Selbstverneinung, in den Selbsthaß führt; dieses Leiden, das ganze Völker zwingt, sich selbst zu verneinen, ein Leben ohne jede Affirmation zu führen, allenfalls rauschhafte, traumhafte Affirmationen zu suchen, simulierte Identität; dieses Leiden, das keine Erinnerung an Gott ist¹⁰, das überhaupt keine Erinnerung und so auch keine Hoffnung birgt. „Schlafe, mein Kind, es lohnt sich nicht aufzuwachen“, singt die Mutter (wenn sie überhaupt singt) an der Wiege des Kindes (wenn sie überhaupt eine solche hat).

Wie kann hier Kirche sein, wie können hier Menschen sein, die sich „herausgerufen“ wissen, Menschen des Exodus, Menschen der Metanoia, Menschen, die „ihr Haupt erheben“ . . .? Natürlich gibt es auch echte Hoffnung im unterdrückten Leben; natürlich muß Gott auch im Elend gedacht und gelobt werden; natürlich kann auch im sozial beschädigten Volk eine religiöse Sehnsucht blühen, die mehr ist als Opium zur Betäubung des eigenen namenlosen Schmerzes. Natürlich gilt auch hier, daß in unserer christlichen Hoffnung sich eine Sehnsucht ausdrückt, die alle unsere Bedürfnisse und ihre Erfüllung unendlich übersteigt. Sonst würden schließlich nur jene als Träger dieser Hoffnung gelten, die ihre volle soziale Menschlichkeit erlangt haben, und Hoffnung wäre dann eigentlich ein Privileg der Späteren, der Durchgekommenen, der Endsieger unserer sozialen und politischen Entwicklung¹¹. Aber ganz und gar unchristlich wäre es, wenn wir uns angesichts des genannten Elends dabei beruhigten. Die hier geforderte konkrete soziale Anstrengung steht – ich sage es noch einmal – nicht unter dem Diktat

⁹ Formuliert im Anschluß an ein Wort von B. Brecht in dessen Gedicht „Vom unbekanntem Soldaten“.

¹⁰ Im Anschluß an eine Formulierung von C. Pavese.

¹¹ Vgl. dazu ausführlich meinen Text „Erlösung und Emanzipation“, in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973) (auch in dieser Zschr. 191, 1973, 171–184).

einer fremden politischen Ideologie. Sie ist der Preis für die Orthodoxie des Volkes, für sein Kirchewerden. Und wir alle müssen die Unkosten tragen. Charles Peguy: „Wir müssen die wirtschaftlichen, sozialen, industriellen Unkosten, *die zeitlichen Unkosten* tragen. Keiner kann sich dem entwinden, selbst das Ewige nicht, selbst das Geistliche nicht, selbst das innere Leben nicht.“¹²

Die Frage nach dem Preis der Orthodoxie: das ist übrigens auch einer der ekklesiologischen und theologischen Ursprungsorte der neuen politischen Theologie. Es geht ihr hierbei ganz schlicht um den Versuch, den Preis des Kircheseins und den Preis der Orthodoxie des Volkes zu nennen und einlösen zu helfen. Offensichtlich ist das alles nicht nur eine Sache des angewandten Christentums, nicht nur nachträgliche moralische Bewährung und Bestätigung des Christentums, auch nicht nur das Praktischwerden der Kirche in Liebe, sondern: ein Stück Konstitution von Kirche, Entfaltung von Orthodoxie! Hier ist schließlich auch der kirchliche und theologische Sinn der vielstrapazierten Rede von „Orthopraxie“ zu suchen. Das Wort ruft, richtig verstanden, nicht etwa zu einem blinden Aktionismus auf. Es unterwirft auch nicht gedankenlos alle christliche Praxis den Deutezwängen einer reinen Bedürfnisgesellschaft, in der jegliche öffentlich bedeutsame Praxis mit (direkter oder indirekter) Bedürfnisbefriedigung identifiziert wird. Das Wort „Orthopraxie“ erinnert vor allem an die Unkosten der Orthodoxie.

Aber vielleicht ist uns inzwischen der Preis der Orthodoxie zu hoch geworden? Das „Abenteuer der Orthodoxie“ (Chesterton) zu gefährlich? Haben wir vielleicht aufgehört, Orthodoxie ernst zu nehmen als eine Sache für alle? Liegt uns wirklich noch daran, daß die Leute glauben, was die Kirche im Auftrag Christi lehrt? Glauben wir noch, daß es etwas Beglückendes und Befreiendes ist, den „rechten Glauben“ zu haben? Wenn ja: kann uns dann irgendein Preis zu hoch dafür sein?

Diese Frage richtet sich an uns *alle*, an die Kirche in der ganzen Welt. Kirche darf ja nicht einfach die sozialen Gegensätze unserer Welt in sich selbst noch einmal reproduzieren. Sie würde sonst nur gedankenlos jenen Religions- und Kirchenkritikern Vorschub leisten, die Religion sowieso nur als „Überbau“ und Funktion bestimmter sozialer Verhältnisse interpretieren. Wir dürfen nicht zulassen, daß die Kirche in der einen Hemisphäre immer mehr zu einer rein bürgerlichen Religion wird, zu einer Religion der Glücklichen, der Leidfreien oder der Apathischen (und gerade so unvermeidlich an Substanz verliert), und daß sie in anderen Teilen der Welt als eine Religion der Unglücklichen, ja, sagen wir es ganz hart und deutlich, als eine Religion der Sklaven erscheint. Und damit wir uns recht verstehen: Nicht die Tatsache, daß das Christentum wie eine Religion der Unglücklichen, wie eine Religion der Sklaven wirkt, ist das Ärgernis, sondern dies: daß die Kirche in sich Unglückliche *und* Zuschauer des Unglücks, viele Leidende *und* viele Abgewandte vereint und daß sie das Ganze die eine *Communio* der Gläubigen nennt¹³. Müssen wir nicht als Glieder dieser einen Kirche

¹² Ch. Peguy, Wir stehen alle an der Front (deutsche Auswahl, Einsiedeln 21952), 97.

¹³ Vgl. hierzu eine Überlegung von Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe (München 1953) 47 ff.

dem Gedanken standhalten, daß wir doch alle ein Volk sein wollen, zusammen mit den guatemaltekischen Indianern, ein einziges Gottesvolk? Wer könnte sich hier für unschuldig, für unbetroffen halten? Müssen wir nicht alle den Preis dafür entrichten, daß aus allen wirklich ein „neues Volk“ wird? Ein Volk jenseits der natürlichen Schicksalsgemeinschaften? Sind wir aber, bei uns, letzten Endes nicht längst übereingekommen, den Preis herabzusetzen? Ja, in einem verhängnisvollen „Modernismus der Herzen“, wie Peguy das nennt, eigentlich gar nichts zu zahlen und uns – nach Peguy – zu einigen auf den „feierlichen glorreichen Apparat“?¹⁴ Die ganze hier angeschnittene Frage rührt nicht nur beiläufig an die Grundlagen unseres Kirchenverständnisses.

III. Paradigmata einer Kirche des Volkes?

Es gehört wohl in unseren Zusammenhang, wenigstens andeutungsweise auch nach historischen Vorbildern für die gesuchte Kirche des Volkes zu fragen. In der rigorosen Kürze, in der dies hier allein möglich ist, möchte ich sagen: Die Großkirche wirkte eigentlich immer mehr als eine Kirche für das Volk. Es wäre aber allzu billig und ungerecht, diesen Umstand womöglich nur auf den unheiligen Machtwillen der kirchlichen Amtsträger oder auf die anhaltende Überfremdung des kirchlichen Lebens und seiner Strukturen durch einen antiken Populismus zurückzuführen. Vielleicht ist es sowieso nur möglich¹⁵, innerhalb der einen Gesamtkirche unterschiedliche lebendige Formen von Kirchen des Volkes zu entfalten, in der alle auf ihre Art sich mehr als bisher verantwortlich gerufen und aufgenommen wissen in das Schicksal der Kirche. Im Blick auf die Geschichte der Kirche wird man keineswegs sagen können, daß es nicht schon Formen oder doch Vorformen einer Kirche des Volkes gegeben habe. Freilich fällt auf (und die Gründe hierfür bleiben zu bedenken), daß diese Art von Volkskirche bisher eher in kirchlichen Minderheitenbewegungen zutage trat, nicht selten übrigens bei Gruppen und Bewegungen, die schließlich zu Sekten wurden¹⁶.

Diese Bewegungen, in denen, wie Franziskus sich ausdrückte, das Evangelium „non equester sed pedester“ zum Volk kam¹⁷, also sozusagen auf dessen eigenem Niveau, wirkten nicht selten wie ein heilsamer Schock in der Großkirche, wie eine gefährliche Erinnerung daran, daß das Subjektwerden des Volkes in der Kirche nicht vergessen werde. Bezeichnenderweise waren diese Bewegungen oft sehr theologiearm. Vermutlich fürchteten sie darum, daß in der offiziellen Theologie die Orthodoxie des Glaubens zu

¹⁴ Peguy 98.

¹⁵ Trotz des unter V. Anzudeutenden.

¹⁶ Zur (gewiß nicht unproblematischen) Unterscheidung von Großkirche und Sekten vgl. die inzwischen klassischen Arbeiten von E. Troeltsch und M. Weber. Die Unterscheidung hat in unserem Zusammenhang nicht primär normativen, sondern deskriptiven Charakter. Zum Folgenden vgl. auch einzelne Hinweise bei D. Sölle – F. Steffensky, Inszenierung des Christentums aus dem Motiv der Freude in christlichen Randgruppen und Sekten, in: Concilium, Mai 1974.

¹⁷ In einer polemischen Formulierung gegen die Dominikaner seiner Zeit.

sehr nur mit Kopfstimme verkündet würde. Die Bibel verstanden sie nicht primär als ein Buch für Exegeten, sondern vor allem als Volksbuch, als mystische Biographie des Volkes, in dem seine Leiden und Hoffnungen selbst göttlich gedeutet sind. Das Nachfolgemotiv, speziell auch das der Kreuzesnachfolge, dominiert in diesen Bewegungen. Auch für sie ist Jesus zumeist weder ein Narr noch ein Rebell, aber sie wissen, daß er offensichtlich beiden zum Verwecheln ähnlich war; denn schließlich wurde er ja von Herodes als Narr verspottet, von den römischen Soldaten als Aufrührer gekreuzigt. Und so bedeutet für sie Nachfolge immer auch die Bereitschaft, dieser Verwechslung zum Opfer zu fallen. Deutlicher als in der Großkirche schlägt in diesen Bewegungen das Motiv des armen Jesus und der armen Kirche durch. Sie betonen, daß die Armen und die Kleinen die Privilegierten bei Jesus waren, und sie wollen diese Armen und Kleinen auch zu den Privilegierten seiner Kirche machen. Sie ahnen, daß die Kirche die Verfolgung der Mächtigen und die Verachtung der Klugen eher übersteht als die Zweifel der Kleinen und Ohnmächtigen.

Mehr kann ich hierzu nicht ausführen. Es mag genügen, um vor allem auch dies anzudeuten: Wir brauchen auch beim Suchen nach einer Kirche des Volkes nicht nach fremden Idolen zu schielen; wir brauchen nicht auf fremde Volksideologien zu schauen, die das Volk wieder verklären und es erneut für fremde Zwecke instrumentalisieren. Wir können in unsere eigene Geschichte schauen und wir können aus ihr das Votum und in mancher Hinsicht auch die produktiven Vorbilder für Lebensformen einer Kirche des Volkes gewinnen. Freilich wäre es Schwärmerei, die dem Ernst unserer kirchlichen Übergangssituation schlecht Rechnung trüge, wenn wir diese sporadischen geschichtlichen Beispiele nun einfach auf unsere Situation übertragen wollten.

Immerhin möchte ich in diesem Zusammenhang noch eine allgemeine Erwägung anfügen. Man könnte nämlich den Eindruck haben, daß die Berufung auf solche vereinzelt Bewegungen, die sich in der Großkirche längst nicht immer durchsetzen konnten, müßig und eigentlich auch theologisch illegitim sei. Ist aber, so frage ich dagegen, eine Bewegung, ist ein Impuls theologisch und kirchlich schon dadurch in seiner Authentizität und in seiner Exemplarität widerlegt, daß er sich als kurzlebig erweist, daß er vorübergeht, daß er von anderen Strömungen besiegt wird, stirbt und in Vergessenheit gerät und daß man kaum von ihm weiß, weil alle Zeugnisse über ihn von den Siegern längst verdrängt worden sind? Müssen wir im Blick auf die Kraft und die Wirkungen des Geistes Gottes nicht vielmehr davon ausgehen, daß dieser Geist nicht nur weht, wo er will, sondern auch wann und wie lang er will? Und welchen Grund zum Triumphieren hätten jene, die immer unberührt zuwarten, bis einer neuen, vielleicht unbequemen Bewegung, einer neuen, unbegriffenen Erfahrung buchstäblich der Atem ausgeht? Ist der längere Atem derer, die unangefochten überleben, wirklich immer und eindeutig der Atem des Heiligen Geistes? Wirkt denn auch der Geist in der Geschichte des Gottesvolkes nach dem Grundsatz: *Vae Victis*? Also nach jenem Grundsatz, nach dem wir den Sinn und Fortschritt in unserer Weltgeschichte – und zuweilen auch in der Kirchengeschichte – vorzugsweise beurteilen? Ist auch die Geschichte des Geistes eine

reine Siegesgeschichte? Das ist wohl zu bezweifeln. Und deshalb dürfen, ja müssen wir immer wieder hörsam und empfänglich werden für solche verdrängten oder vergessenen Bewegungen in der Geschichte unserer Kirche. Dies freilich nicht, um sie nun ihrerseits einfach zu kanonisieren, sondern um uns ihrer „Botschaft“ und ihrer Intention erneut zu stellen. In diesem Sinn, meine ich, muß uns die Erinnerung an die soeben geschilderten sporadischen Ansätze eine gefährliche Erinnerung, eine Erinnerung mit Zukunft bleiben. Dann kann sie uns zu einer befreienden Erinnerung werden im Blick auf die Aufgabe der Kirche, in sich immer mehr lebendige Formen einer Kirche des Volkes auszubilden.

IV. Theologie und Volk

Es ist in diesem Zusammenhang auch noch vom Verhältnis der Theologie zum Volk zu reden. Wir tun es wiederum unter der Rücksicht der Orthodoxie. Was macht unsere Theologie denn zur kirchlichen Theologie? Worin besteht ihre Orthodoxie? Was bedeutet Theologie für Kirche, für das Kirchesein und Kirchewerden des Volkes? Für den Prozeß von der Kirche für das Volk zur Kirche des Volkes?

Wer denn ist eigentlich das adäquate Subjekt einer kirchlichen Theologie? Der Gelehrte? Der Professor? Der Berufstheologe, Spezialist und „professional“ für Gott? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Oder der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Oder gar und anders die *Communio*, die Gemeinschaft des neuen Volkes selbst, das sich eine kollektive religiöse Biographie schreibt – wie einst Israel, wie einst die jungen christlichen Gemeinden in wichtigen Passagen des Neuen Testaments? Theologie also schließlich als die Sprache des Volkes, das in der Kirche zum Selbstbewußtsein seiner eigenen Leidensgeschichte gefunden hat und das als Kirche eine neue kollektive Identität vor Gott erreicht hat? Es scheint mir, daß hier nicht einfach alternativ geantwortet werden kann, will man die gegenwärtigen Aufgaben und Funktionen der Theologie nicht entweder archaisch verklären und verkürzen oder aber sie einer bloß esoterischen Berufstheologie ausliefern.

In welchem Sinn ist Theologie kirchliche Theologie? Theologie zum Aufbau des Volkes Gottes? Nun, sie ist das einmal vor allem als Ausbildungstheologie: Sie bildet Priester für die Kirche, für das Kirchenvolk aus. Und hier wird ein erster mittelbarer Kontakt zum Volk sichtbar. Zugleich ist sie, dies sei sofort angefügt, Interpretin des kirchlichen Lehramts für das Kirchenvolk. Sie übt gewissermaßen die Funktion eines Regierungssprechers aus: sie verdeutlicht die Lehre und die Intentionen der kirchlichen Autorität und stellt sie in umfassendere Begründungszusammenhänge. Diese Aufgaben seien auch unbestritten. Aber erschöpft sich in ihnen die kirchliche Identität der Theologie? Definiert sich in ihnen ihre Orthodoxie?

Muß Theologie nicht im Interesse der Kirche gerade auch direkt für das Volk spre-

chen, ja vom Volk her sprechen? Stellvertretend und, wie Thomas von Aquin gemeint hat, in einer gewissen Arbeitsteilung innerhalb des Gottesvolkes? Nun, diese Aufgabe sucht die kirchliche Theologie immer auch wahrzunehmen. Die Geschichte der Theologie liefert große Zeugnisse für eine solche stellvertretende Theologie. Und erst jüngst habe ich versucht, die Theologie Karl Rahners so zu interpretieren: seine kirchliche Dogmatik als mystische Biographie eines Christenmenschen heute¹⁸. Gleichwohl möchte ich mir erlauben, hier noch eine Frage weiterzufragen, womöglich einen Schritt weiterzutun – nicht aus Maßlosigkeit, sondern weil ich glaube, daß dieser Schritt in der kirchlichen Theologie getan werden muß. Muß der Theologe nicht immer mehr auch die Leute selbst zur Sprache bringen? Muß er nicht kirchlicher Maieutiker des Volkes selbst sein? Muß er nicht dafür einstehen, daß die Leute selbst „dabeisein“, „mitmachen“ können, daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden? Und all dies wiederum nicht etwa als bloße Aufklärungsarbeit, als Bildungs- und Informationshilfe, sondern um der Orthodoxie der Theologie willen? Kaum etwas nämlich braucht m. E. die Theologie mehr als die in den Symbolen und Erzählungen der Leute sich selbst niederschlagende religiöse Erfahrung, nichts braucht sie mehr, wenn sie nicht an ihren eigenen Begriffen verhungern will, die so selten Ausdruck neuer religiöser Erfahrung sind und so oft bloß Begriffe früherer Erfahrungen reproduzieren.

Dieser Standpunkt verträgt sich anscheinend schwer mit einer kritischen Theologie, die heute mitleidlos die Mythen, die Symbole, die Erzählungen und mystischen Chroniken des Volkes kritisiert. Er verträgt sich schwer mit einer Theologie, die in die reine Argumentation verstrickt ist und alle Erzählgehalte theoretisch ächtet. Diese Theologie lebt m. E. jedoch bewußt oder unbewußt von zwei problematischen Unterscheidungen. Einmal von der Unterscheidung zwischen Glaube und Religion – als ob der glaubende Mensch eine abstrakte Existenz wäre und nicht ein in seine Erfahrungen und Geschichten verstricktes Subjekt, das sich im Erzählen dieser Geschichten und in der symbolischen Artikulation seiner Erfahrungen immer neu religiös identifiziert. Dann von der geläufigeren Unterscheidung zwischen einer Volkskirche und einer Freiwilligkeitskirche, zwischen Wahlchristentum und Traditionschristentum – als ob Kirche je sein könnte ohne Volk, ohne dessen kollektive Erinnerungen, und als ob eine Kirche, die sich bloß auf die Freiheit einzelner gründete, nicht buchstäblich ins Leere fiel, weil sie schließlich ohne normative Tradition wäre, die überhaupt erst die Inhalte der Entscheidung des einzelnen vermittelt. (Natürlich ist „Tradition“ keine durch historische Vernunft rekonstruierte Geschichte, zumindest solange sich unsere historische Vernunft ihre narrativen und memorativen Strukturen verbirgt¹⁹.) So entlarven sich diese Unterscheidungen auch als die theologischen Unterscheidungen einer Religion, die ihrerseits teilhat an der Geschichtslosigkeit der bürgerlichen Gesellschaften²⁰.

¹⁸ Vgl. J. B. Metz, Karl Rahner – Ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in dieser Zschr. 192 (1974) 305–316.

¹⁹ Vgl. J. B. Metz, Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I, München 1973.

²⁰ Wie sie z. B. Th. W. Adorno immer wieder herausgestellt hat.

In die Prämissen dieser kritischen Theologie, die wissenssoziologisch als Exponent bürgerlicher Religion gelten mag, fällt m. E. auch jene Theologie zurück, die versucht, den Riß zwischen Theologie und Volk durch – Soziologie zu überbrücken. Soziologie gewissermaßen als Volks-Ersatz! Ein Kuriosum, das heute viele fasziniert. Ein Irrtum, der eigentlich alle elitären Aufklärungskonzeptionen begleitet! Soziologie, dies ist eigentlich ein trivialer Satz, ist von der Lebens- und Leidensgeschichte der Leute zumindest genauso weit entfernt wie Theologie. Und die Verwandlung der Theologie in Soziologie ersetzt keineswegs den Verlust der Gesellschaft und des Volkes in der Theologie. Als ob in der Soziologie die Erfahrungen der Leute selbst und nicht nur solche *über* ihr Verhalten zur Sprache kämen! Und so ist es denn auch kein Wunder, wenn in manchen modernen progressiv-kritischen Theologien (zuweilen auch „der Befreiung“) mehr über soziologische Theorien (anderer) zu erfahren ist als über die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes. Ich weiß, ich übertreibe mit solchen Bemerkungen ein wenig. Aber, sei's drum! Ich setze mich damit vermutlich sowieso zwischen alle theologischen Stühle – zwischen den Stuhl derer, die nur eine Kirche und eine Theologie „für das Volk“ haben wollen, und den Stuhl derer, die sich vom Primat der Analyse und Kritik das Heil erwarten (wohlgemerkt: vom Primat, denn von einer Ächtung von Analyse und Kritik kann und darf selbstverständlich keine Rede sein!).

Man wird mir vielleicht entgegenhalten, ich betriebe mit all dem eine simple, romantisch-regressive Verklärung „des Volkes“, die am Ende nichts leistet, als daß sie die Leistung unserer kritischen Theologie diffamiert. Doch dies ist keineswegs meine Absicht! Schließlich geht es auch mir um kritische Theologie. Doch deren kritisches Interesse soll von der Einsicht geleitet bleiben, daß eine Theologie, die nicht ins Bodenlose stürzen will, die Symbole, die Erzählungen und die kollektiven Erinnerungen des Volkes in der Kirche unabdingbar braucht. Ihre kritische Attitüde darf deshalb nicht zu einer unmittelbaren Kritik der Symbolwelt der Leute führen. Sie muß vielmehr dazu führen, die Leute selbst immer mehr zu Subjekten ihrer Symbolwelt zu machen. Dann werden diese Symbole nicht Zeichen der Entfremdung sein. Und sie werden dann allenfalls von denen kritisiert, die sie auch gebrauchen. Die Bemühung geht also erneut auf das Subjektwerden, das (auch sprachliche) Dabeiseinkönnen des Volkes in der Kirche. Und gerade so wird auch eine erfahrungsintensivere Theologie entstehen. Dazu muß freilich die Theologie ihrerseits z. B. wieder eine andere theologische Einschätzung der Erzählsprache gewinnen. Deshalb gehört aber auch, nebenbei gesagt, die Bemühung um Narrativität durchaus in den Kontext einer gesellschaftlich bewußten kritischen Theologie und ist keineswegs Ausdruck von theologischer Regression in ein vorkritisches Bewußtsein.

Mythen- und Ideologiekritik wird übrigens durch diesen theologischen Standpunkt auch keineswegs verworfen. Im Gegenteil, gerade Ideologiekritik ist ein Kernstück der hier vorgetragenen theologischen Position! Denn diese Theologie geht ja davon aus, daß religiöses Wissen und religiöses Verhalten nicht einfach politisch und sozial unschuldig sind. Aber ihre Mythen- und Ideologiekritik kann und darf sich nicht

primär an die Leute und ihre Symbolwelt wenden. Sie muß sich vielmehr an jene wenden, die die Symbole, die Erinnerungen und Erzählungen des Volkes mißbrauchen, ausbeuten und fremden Zwecken unterwerfen. Hier ist der primäre Ort der ideologiekritischen Konfrontation der Theologie! Denn nicht die Symbole, nicht die Mystik, nicht die kollektive Erinnerung und ihre Bilder korrumpieren die Religion und berauben das Volk seiner Selbständigkeit, sondern die Art, wie all dies für fremde Interessen eingesetzt und schließlich auch gegen die religiöse Identität der Leute gewendet werden kann.

V. Vision einer Weltkirche als Kirche des neuen Volkes

Lassen Sie mich zum Abschluß noch ganz kurz und völlig ungeschützt von einer Vision reden, von der Vision einer Weltkirche, die weitgehend eine Kirche des Volkes ist. Von der Vision einer Kirche also, in der das Volk herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse. Von der Vision einer Kirche, in der das Volk auch geschichtlich zu einem „neuen Volk“ geworden ist und eine neue Identität vor Gott gefunden hat. Von der Vision einer Kirche, in der der Satz „die Kirche ist für alle da“ nicht wie eine inhaltslose Vereinnahmung gerade der Schwachen und Sprachlosen anmutet, weil in ihr alle zum Subjekt geworden sind.

Das Gelingen einer solchen Kirche scheint mir von größtem Belang für die Zukunft der Kirche, für die Zukunft von Religion überhaupt zu sein. Denn die Gefahren für die Identität kirchlichen Lebens sind groß – auch in jenen gesellschaftlichen Systemen, in denen christliche Religion durchaus noch einen Platz zugewiesen bekommt. Denn dieser Platz wird immer mehr streng systemfunktional definiert. Religion wird toleriert etwa zur Absorbierung von schmerzlichen Enttäuschungen in der Gesellschaft, zur Neutralisierung von unbegriffenen Ängsten, zur Stilllegung gefährlicher Erinnerungen und widerspenstiger Hoffnungen innerhalb des gesellschaftlichen Lebens, kurzum: zur mehr oder minder willkommenen Stabilisierung komplexer Gesellschaften. Wo indes diese Funktionalisierung von Religion und Kirche perfekt gelänge, wäre sie deren Tod. Die Kirche wird dieser Gefahr auf die Dauer nur widerstehen können, wenn sie als eine religiöse *Communio* lebt, in der immer mehr alle zum Subjekt geworden sind, d. h. in der sich eine Identität ausbildet, die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Leute selbst entsteht.

Das Gelingen einer solchen Weltkirche scheint mir aber auch bedeutsam für die Zukunft unseres gesellschaftlichen Lebens überhaupt zu sein. Die Probleme und Leiden in unserer Welt haben inzwischen ja längst internationales Ausmaß angenommen, sie wirken inzwischen wie ins Planetarische gesteigert. Die Überwindung von gesellschaftlichen Leiden, in denen ganzen Völkern Identität und Selbstsein verweigert ist, kann nicht im nationalen Maßstab erreicht werden. Aber auch eine andere gesellschaftliche

Bedrohung von Identität in internationalem Ausmaß steht an: das leise Verschwinden des Subjekts, der Tod des einzelnen überhaupt in den Anpassungsmechanismen einer „überraschungsfreien“ Computer-Welt, in den anonymen Zwängen und Strukturen einer Welt, die von fühlloser Rationalität konstruiert ist und die deshalb Identitätsmüdigkeit und Erinnerungslosigkeit, Bewußtlosigkeit der Seele verbreitet. Die Überwindung solcher Gefahren verlangt die Ausbildung von Identitäten, die m. E. nicht einfach nach den bisherigen Mustern kollektiver Identität gebildet sein können. Wirkt die Kirche angesichts solcher Nöte und Konflikte wie eine ohnmächtige Verheißung? Oder könnte am Ende Kirche als Weltkirche und Weltkirche als Kirche des neuen Volkes zu einem produktiven Vorbild solcher Identität werden? Wie gesagt, ich spreche von einer Vision. Nur von einer Vision?