

Die Kirche bei Eugen Biser

Zur ekklesiologischen Dimension seines Denkens

Eugen Biser hat keine systematische Ekklesiologie verfaßt, also kein Lehrbuch, keine Monographie, keinen Traktat ausschließlich zum Thema Kirche¹. Auch in seiner „Einweisung ins Christentum“ gibt es kein Kapitel, das ausdrücklich von der Kirche handelt. Erst bei gründlicherem Zusehen kann man feststellen, daß die Kirche nicht als *ein* Gegenstand und *ein* Thema neben anderen behandelt wird, sondern eher unthematisch als der die ganze theologische Reflexion über den Glauben begleitende, mehr oder weniger selbstverständlich mitgegebene und den Glauben immer wieder in eine universale Weite öffnende *Horizont* gegenwärtig ist.

Biser treibt Ekklesiologie nicht im Rahmen einer dogmatischen Traktatenreihe, sondern im Rahmen einer fundamentaltheologischen Glaubensreflexion. Von daher ist der Untertitel bewußt gewählt: Es geht um die in seinem Werk erkennbare und auch klar profilierte ekklesiologische Dimension seines ganzen Denkens. Ich möchte sie hier unter drei systematischen Gesichtspunkten entfalten, die mir am wichtigsten erscheinen, die aber keineswegs den großen Facettenreichtum dieses Denkens auch nur annähernd ausschöpfen können. Es soll eine Lese- und Verstehenshilfe für das eigene Lesen sein, das dadurch natürlich nicht ersetzt werden kann.

I. Ein im dialogischen Glauben fundiertes Kirchenverständnis

Was mit einem im dialogischen Glauben fundierten Kirchenverständnis gemeint ist, dürfte wohl am deutlichsten bereits in jenem Buch aus dem Jahr 1975 dargestellt sein, das die wichtigsten hermeneutischen Positionen des Ansatzes von Biser „in nuce“ enthält und das unter dem programmatischen Titel „Glaubensverständnis“² erschienen ist. Dieses zwar nicht umfangreiche, aber dafür grundlegende Werk ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil handelt von der Glaubensbegründung, der zweite von der Glaubensverantwortung. In beiden spielt die kirchliche Dimension des Glaubens eine entscheidende Rolle.

Die kirchliche Dimension der Glaubensbegründung

Der Glaube wird von Biser – in konsequenter Aufarbeitung sowohl des dialogischen Denkens etwa von Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber als auch der hermeneutischen Tradition, vor allem des Ansatzes von Hans-Georg Gadamer – beschrieben als der den Menschen in seiner ganzen Existenz ergreifende Akt des „Gott-Verstehens“³. Das Verstehen kann als „die Universalgestalt des Glaubens und dieser als der religiöse Spezialfall des Verstehens“⁴ bezeichnet werden. Das bedeutet:

„Glaube ist dann nicht so sehr ein Akt der Unterwerfung unter die ihm im Offenbarungsereignis entgegentretende Oberhoheit Gottes als vielmehr ein ‚Gott verstehen‘, das sich in und mit diesem gläubigen Verstehensakt aus der Distanz der Knechtschaft zur Höhe mitwissender Gottesfreundschaft erhebt.“⁵

Gott gibt sich dem Menschen im Wort der Offenbarung, vor allem in der Gestalt Jesu Christi von sich selbst her zu verstehen, er schenkt ihm das Licht des Glaubens, und in dieser Erleuchtung kann der Mensch Gott verstehen, kann er sich ihm in seiner ganzen Existenz übereignen, indem er in die innerste Lebensverbindung mit Jesus, dem „inneren Lehrer“ eintritt und an seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott, an seinem „Gott-Verstehen“ partizipiert.

In diesem verstehenden Dialog mit dem sich in Jesus Christus selbst mitteilenden Gott gewinnt nun auch die *Kirche* als Gemeinschaft der Glaubenden ihren konstitutiven Ort, insofern nämlich dieses glaubende Verstehen Gottes seine notwendige *Glaubensgewißheit* nur dialogisch begründen kann: „Glauben heißt dann nicht nur: Der Einwohnung Jesu Raum geben, sondern zugleich auch: mit allen Glaubensgefährten Wohnung nehmen im Haus des gemeinsamen Vaters.“⁶ Glauben als liebendes „Gott verstehen“ ist eben nicht das Werk eines einsamen Individuums, das sich aufgrund seiner intellektuellen Reflexionskraft oder seines spirituell-mystischen Erfahrungsreichtums hinreichend gewiß sein könnte, wirklich in Jesus Gottes Wort zu verstehen und sich darauf restlos in Leben und Sterben verlassen zu können. Zu solcher Gewißheit, die wirklich alles einsetzen und hinzugeben bereit ist, bedarf es notwendig der „Gemeinschaft der Mitglaubenden“⁷ – also jener Menschen, die miteinander mit offenem Herzen auf das ihnen verkündigte Wort Gottes hören und die füreinander ihren Glauben an dieses Wort bezeugen. Dieses mitmenschliche Zeugnis kann den Glauben an die vernommene Botschaft dann glaubwürdig begründen, wenn es transparent ist auf das „Selbstzeugnis Gottes“, das in ihm weiterlebt.

Darum gilt: „Wer glaubt, glaubt nie für sich allein.“⁸ Seine Vollgestalt findet der Glaube nach Biser darum erst dann, wenn er (im Anklang an ein Wort Gabriel Marcel's über die Hoffnung) sagen kann: „Je crois en toi pour nous – Ich glaube an Dich für uns.“⁹ Das heißt: Der Glaube jedes einzelnen gründet – wie bei den

ersten Jüngern Jesu, deren Weg zum Glauben jeder nachvollziehen muß – in „Erfahrungen der Vergewisserung, Geborgenheit und Zugehörigkeit“¹⁰; er ist auf diese glaubende Kommunikation angewiesen, auf diese ihn tragende „Communicatio Fidei“ (so der treffende Titel der Festschrift zum 65. Geburtstag Bisers), also auf die mitmenschlich vermittelte, einander mitgeteilte Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus.

Die kirchliche Dimension der Glaubensverantwortung

Die andere Seite des Glaubensverständnisses ist genauso wichtig: Zugleich mit dem Getragenwerden durch die Kirche baut der einzelne selbst durch seinen Glauben mit an dieser Gemeinschaft im Glauben; sie ist ihm nicht nur vor-gegeben, sondern auch auf-gegeben. Denn er empfängt den Glauben als Gott-Verstehen nur, um ihn selbst weiter zu *bezeugen*. Zur Solidarität der Glaubenden gehört unabdingbar auch die dem Glauben immanente *Glaubensverantwortung*: Nämlich die ihn selbst immer schon tragende „Communicatio Fidei“ auch selbst mit- und weiterzutragen, an ihr mitzubauen, den persönlichen Glauben und die persönliche Glaubensgewissheit den anderen durch sein öffentliches Bezeugen und Bekennen zugute kommen zu lassen, eben für alle gemeinsam zu glauben.

Diese kommunikative Grundstruktur des christlichen Glaubens entspricht ganz dem paulinischen Glaubensverständnis, auf das Biser immer wieder als seine biblische Grundlage Bezug nimmt; etwa wenn Paulus sagt: „Ich glaube, darum rede ich“ (2 Kor 4, 13). Oder wenn in seinen Werken sehr oft die zentrale Glaubensformel aus Röm 10, 9 zitiert wird: „Wenn du mit dem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“ Dazu die Auslegung von Biser:

„Demnach ist das tatkräftige Bekenntnis, daß Jesus ‚der Herr‘ ist, für den Glauben konstitutiv. Der Glaube lebt von seiner Bezeugung. In die Innerlichkeit verschwiegen, als bloße Gesinnung gehegt, käme er zum Erliegen. In ihm waltet, sofern er sich nur richtig verwirklicht, ein elementarer Impuls zur Weitergabe, Mitteilung, Selbstübereignung. Der Stoß in den Himmel der Transzendenz schlägt zurück und setzt sich um in die Gebärde gelebter und lebendiger Mitmenschlichkeit. Der Glaubende kann Gott nicht wollen, ohne den Bruder (die Schwester) in diese Hinwendung mit hineinzunehmen. Er glaubt nicht für sich allein, sondern in aktueller oder doch wenigstens intentionaler, stellvertretender Gemeinschaft mit den Andern. Als Akt der Kommunikation mit Gott trägt der Glaube auch immer zur Festigung der *communio sanctorum* bei, und dies nicht etwa in einer Phase des entlasteten Aufatmens nach der Atemlosigkeit der Gottesnähe, sondern im selben Atemzug mit dieser. Nicht umsonst nennt die Römerstelle die dialogische Komponente des Glaubens vor der spezifisch theologischen.“¹¹

Der *innere* Grund für diese kommunikative Struktur des Glaubens liegt – wie Biser im Anschluß an Paulus und den großen Tübinger Ekklesiologen des 19. Jahrhunderts, Johann Adam Möhler, darlegt – darin, daß im Glauben der Mensch

mit der ganzen Fülle der *Liebe Gottes* beschenkt wird; und diese empfangene Liebe entschränkt seine Endlichkeit, sprengt sie gleichsam auf; sie öffnet ihn für das Ganze, sowohl für die verstehende Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes als auch in eins damit für das verantwortungsvolle Bekenntnis des Glaubens vor den anderen. Der Epheserbrief faßt diesen inneren Zusammenhang von Glaube, Liebe und Kirche-Werden unübertrefflich prägnant zusammen:

„Durch den Glauben wohne Christus in euren Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alles Erkennen übersteigt. So wird euch mehr und mehr die ganze Gottesfülle erfüllen“ (Eph 3, 17 ff.).

Dazu bemerkt Biser: „Wie in einem Brennpunkt laufen in diesem Wort die Komponenten des gemeinschaftlich gelebten, auf Gemeinschaft hin vollzogenen Glaubens zusammen.“¹²

Ich fasse diesen ersten Punkt zusammen: Das im Kontext eines hermeneutischen Glaubensbegriffs entfaltete Kirchenverständnis läßt sich treffend mit Hilfe des Titels der Festschrift auf die Kurzformel bringen: Kirche ist der ermöglichende und immer neu zu erbauende Lebensraum der „*Communicatio Fidei*“; sie ist das umgreifende „Medium“ der dialogisch gelebten und darum sprachlich verfaßten Kommunikation Gottes mit dem Menschen *und* der einzelnen Glaubenden mit Gott, untereinander und mit denen, zu denen die Glaubenden gesandt sind.

II. Ein in Jesus Christus zentriertes Kirchenverständnis

Ein durchgehendes Anliegen der Ekklesiologie Bisers besteht darin, ein Kirchenbild zu entwerfen, das auch dem heutigen Glaubensbewußtsein entspricht, zumal im Rahmen der von ihm immer wieder angesprochenen „glaubensgeschichtlichen Wende“.

Diese Wende besteht für Biser konkret darin, daß der Glaubensvollzug – ganz im ursprünglichen biblischen Sinn – heute in einer tiefgreifenden Wandlung begriffen ist, und zwar in einem dreifachen Sinn¹³: Er wandelt sich erstens vom bloßen Wissens- zum *Erfahrungsglauben*, weil man erkennt, daß Glaube nicht als etwas äußerlich-fremdes gelernt werden kann, sondern als Begegnung mit dem sich selbst offenbarenden Gott in der Mitte unserer Existenz nur ganzmenschlich gelebt und erlebt werden kann. Denn „wir werden zum Glauben bewogen, nicht erzogen“¹⁴.

Damit verbunden vollzieht das gegenwärtige Glaubensbewußtsein zweitens den Übergang vom Satz- zum *Vertrauensglauben*, weil es die Offenbarung Gottes nicht mehr als Instruktion und Information über die verborgenen Wahrheiten Gottes versteht, sondern als das in Christus gipfelnde Geschehen der Selbstmit-

teilung Gottes, seiner Lebens- und Liebesfülle, worauf der Mensch eben nicht mit dem bloßen Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen angemessen antworten kann, sondern nur mit der Gegengabe seines umfassenden Sich-Gott-Anvertrauens. Schließlich vollzieht der Glaube drittens im jetzigen geschichtlichen Augenblick den Schritt vom Gehorsams- zum *Verstehensglauben*; denn nicht die rein formale Autorität einer verkündigenden Instanz kann heute noch die Glaubwürdigkeit des Glaubens begründen, sondern nur das mit Herz und Hirn vollzogene Verstehen der verkündigten Botschaft.

Das Prinzip dieser Wende im Glaubensbewußtsein: Der „fortlebende Christus“

Das tragende und treibende Prinzip dieser Erneuerung des Glaubens sieht Biser nun (in kritischer Rezeption des Denkens von Romano Guardini) ganz zentral im „*fortlebenden Christus*“¹⁵. Was ist damit gemeint? Es ist jener Christus, der jetzt wieder aus dem dreifachen Schrein einer ihn für den Glauben unwirksam machenden, auf Distanz haltenden *Vergegenständlichung* befreit wird, in den er im Lauf der Glaubensgeschichte eingeschlossen wurde. Erstens: aus der *methodischen* Vergegenständlichung, in die er durch die Absolutsetzung der historisch-kritischen Methode geriet – Christus als ferne, historische Gestalt. Zweitens: aus der *doktrinalen* Objektivierung, in die ihn die dogmatisch-metaphysische Begrifflichkeit der Theologiegeschichte fixierte. Und drittens: aus der *kultischen* Distanzierung, die ihn zum himmlischen Kultherrn erhoben hat, dem die Kirche ihre Huldigung darbringt.

In dem Maß, in dem das persönliche Glaubensbewußtsein diese Befreiung der Gestalt Jesu aus solchen Vergegenständlichungen vollzieht (oft genug allen institutionell-verharrenden Widerständen zum Trotz), kommt auch das innerste personale Lebensprinzip des Glaubens *und der Kirche* wieder klarer zum Vorschein: eben der im Glaubensprozeß der einzelnen und der Glaubensgemeinschaft im ganzen „fortlebende Christus“. Von diesem Zentrum her baut sich die Kirche auf; dieses Kirche-Werden und Kirche-Sein aus der Kraft des mitten unter uns und in uns „fortlebenden Christus“ steht wohl eindeutig in der Mitte aller ekklesiologischen Überlegungen Bisers. Insofern ist seine Ekklesiologie Ausdruck einer – wie Walter Kern es charakterisierte – „konzentrativen Tendenz“ der neueren Theologie: Die Konzentration auf den „fortlebenden Christus“ als dem lebendigen Zentrum von Glaube und Kirche bestimmt die gesamte Theologie Bisers.

Dieses Konzept schließt sich bruchlos an die paulinische Ekklesiologie an, vor allem an das Wort im Epheserbrief:

„So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen heranreifen und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen“ (Eph 4, 13).

Das bedeutet: In der Glaubensgeschichte jedes einzelnen Glaubenden lebt Christus sein Leben neu, wie Guardini sagte¹⁶; im Wachsen von Glaube, Hoffnung und Liebe bei den einzelnen Glaubenden wächst der darin fortlebende Christus selbst zu seiner Fülle, in die am Ende alle Glaubenden einbeschlossen werden sollen. Aber eben nicht bloß als je einzelne in „subjektiver Parzellierung“, sondern als in Christus geeinte Menschheit:

„Das ist ... die paulinische Vorstellung vom kollektiven, alle Strukturen und Lebensäußerungen der Kirche umgreifenden und durchseelenden Christus, für den sich – von ‚mysterion‘ abgeleitet – die Rede vom ‚mystischen Christus‘ einbürgerte; es ist in der Fortbildung dieses Ansatzes die Vorstellung von dem ‚ganzen Christus‘, die Augustin zum Gedanken des ‚unus Christus amans seipsum‘ verinnerlichte¹⁷; und es ist, in letzter Steigerung, die aus der Gegenseit entwickelten Vorstellung, die Bossuet in die kühnen und nach seinem eigenen Verständnis nur im Geist der Liebe verständlichen Worte faßt: ‚Jesus Christus trägt uns in sich; und wir sind, wenn ich so sagen darf, mehr sein Leib, als es sein eigener Leib ist. Was in seinem göttlichen Leibe vorgeht, ist reale Vorbildung dessen, was sich in uns vollziehen soll‘.“¹⁸

Die Kirche als der „mystische Leib Christi“

Hier dürfte der Kern des christologisch zentrierten Kirchenverständnisses von Biser getroffen sein: Die Kirche ist der „*mystische Leib Christi*“, der eine und ganze Christus, der die beiden paulinischen Leitbegriffe „Wir in Christus“ und „Christus in uns“ in ein gleichursprüngliches Wechselverhältnis bringt¹⁹. Biser bezeichnet dieses Verhältnis des gegenseitigen Einwohnens als den „mystischen Kreislauf“²⁰. Das bedeutet: Wie Christus in seinen Gliedern lebt, so leben sie in ihm; wie Christus sich in ihnen wiedererkennt, so wir in ihm – eben in wechselseitiger Selbstidentifizierung; wie Christus „in ihren Irrungen und Verfehlungen leidet“²¹, so erhalten die Glieder seines Leibes Anteil an seiner Passion, die durch die ganze Weltgeschichte weiterdauert (im Sinn des starken Wortes von Pascal: „Bis ans Ende der Welt wird die Agonie Jesu dauern; so lange darf man nicht schlafen!“²²); wie Christus sich selbst in seiner Liebe den Seinen völlig übereignet, so werden sie durch die gläubige Annahme dieser Liebe entgrenzt und ausgeweitet zur Selbstübereignung an Christus und seinen Leib; wie schließlich dieser Christus in seinen Gliedern zu seiner eschatologischen Vollgestalt heranwächst, so sie in ihm und mit ihm und durch ihn²³.

Wegen dieser eschatologischen Dimension eignet dem „mystischen Kreislauf“ des „Christus in uns“ und des „Wir in Christus“ auch eine *diachronische* Komponente; d. h. er vollzieht sich in geschichtstheologischer Perspektive als ein welt- und heils- und glaubensgeschichtlicher Prozeß, worauf es Biser immer wieder besonders ankommt. Es ist eben nicht eine Sache der bloß subjektiven Innerlichkeit. Im glaubensgeschichtlichen Wachsen des „unus Christus amans seipsum“

vollzieht sich – nach Gertrud von Le Fort – „eine den Wechsel der Zeiten durchgreifende Rekapitulation der Lebensgeschichte Jesu, so daß jede Epoche ihre innerste Zuweisung aus der ihr zugeordneten Phase empfängt“²⁴.

Dabei kommt es Biser aber nicht auf eine schlichte Parallelisierung von kirchlichen Geschichtsepochen mit den verschiedenen Stadien des historischen Lebens Jesu an, sondern auf das in der Geschichte des Glaubens trotz aller Rückschläge immer ungetrübtere, von seinen Vergegenständlichungen zunehmend befreite Hervortreten des innersten personalen Lebensprinzips der ganzen Geschichte, nämlich des „fortlebenden Christus“, von dem her alle Glaubensbewegung ausgeht und in den hinein sie einmal „aufgehoben“ werden soll.

Der „inwendige Lehrer“ und das kirchliche Lehramt

Eine Frage muß in diesem Zusammenhang notwendig zur Sprache kommen: Wie zeigt dieses ausgesprochen mystische Kirchenverständnis seine Bedeutung für das konkrete kirchliche Leben der Gegenwart und seine allzu offenkundigen Konflikte? Angesichts des verbreiteten Leidens an dem gegenwärtigen universalkirchlichen Leitungsstil und der daraus entspringenden Kritik an den dort zu beobachtenden Tendenzen zur „Uniformität“, „Indoktrination“ und „Autorität“, die das Aufkommen eines „vertikalen Schismas“ zwischen den Gläubigen und der Kirchenleitung heraufbeschwören²⁵, kann das lebendige Bewußtsein von dem „fortlebenden Christus“ als dem personalen Einheitszentrum der Kirche eine ausgesprochen vermittelnde und versöhnende, eben therapeutische Funktion übernehmen. Denn dem in seinem Leib, der Kirche, „fortlebenden Christus“ kommt hier – über die Rolle des „Helfers“ und des „Freundes“ hinaus – die Rolle des „*inwendigen Lehrers*“ zu. Damit meint Biser (im Anschluß an Augustinus) die „Erfahrungsform, durch welche der fortlebende Christus ins subjektive Bewußtsein der Gläubigen“ eintritt²⁶.

Dieses „Magisterium internum“ ist die zentrale und höchste Instanz, durch die der kirchlich überlieferte Glaube, auch in seiner Form als „Lehre“, den Gläubigen weitergegeben und zur glaubenden Annahme dargeboten wird. Mit vielen Zitate aus der paulinischen und johanneischen Theologie wird diese Rolle Christi als des inwendigen Lehrers belegt. Hier kommt dann auch ausdrücklich der Heilige Geist ins Spiel, der im Johannesevangelium in der Weise eines „spirituellen Konsortiums“ zusammen mit dem auferstandenen Christus die Glaubenden, seine Freunde in alle Wahrheit einführt²⁷, und der bei Paulus als „pneumatische Selbstmitteilung“ Christi den Glaubenden zur Freiheit der „Abba“ rufenden Gotteskindschaft befreit²⁸.

Dieser inwendige Lehrer steht nun keineswegs von sich her im Gegensatz zu dem „Magisterium externum“ der Kirche. Er tritt nicht an seine Stelle; das innere

und das äußere Wort der Glaubensbotschaft brauchen einander unabdingbar. So hat die Unterweisung des inwendigen Lehrers „in erster Linie den Charakter des evozierenden Zuspruchs, der erhellenden Lesehilfe und des bewegenden Impulses“²⁹. Er bereitet damit der kirchlich verkündigten Botschaft den notwendigen inneren Raum des Verstehens und der Akzeptanz der Wahrheit. Er mahnt unablässig die *Transparenz* aller kirchlich-strukturellen Vermittlungen auf das in ihnen vermittelte Heil an³⁰. Damit erweist er sich zugleich auch als ein „Prinzip der Scheidung und Unterscheidung. Mit der von ihm ausgehenden ‚Glaubensanmutung‘, dem ‚pius credulitatis affectus‘, erweckt er zugleich einen – mit dem noetischen Gewissen vergleichbaren – Instinkt für das, was seiner offenbarenden Selbstmitteilung entspricht oder widerspricht ... Zu allem, was auf eine Ideologisierung des Glaubens hinausläuft, verhält er sich (dagegen) als entschiedenes Korrektiv.“³¹

Hier kann man sehen, wie sehr gerade eine um den „mystischen Christus“ zentrierte Ekklesiologie den Glaubenden keineswegs in eine unpolitische Innerlichkeit verbannt, sondern ihm gerade den tiefsten theologischen Grund für ein kritisches Handeln in Kirche und Gesellschaft erschließt. Insofern bewahrheitet sich gerade auch in der Ekklesiologie Bisers, daß Mystik und Politik im christlichen Glaubensverständnis keine sich ausschließenden Gegensätze sind, sondern sich gegenseitig bedingende Pole des einen gläubigen Kirchenbewußtseins.

III. Ein auf das Kommen des Reiches Gottes ausgerichtetes Kirchenverständnis

Die Veröffentlichungen Bisers im letzten Jahrzehnt richten immer eindringlicher den Blick in die Zukunft von Glauben und Kirche. Das ist durchaus folgerichtig. Denn es erhebt sich unweigerlich die Frage: Was ist von der festgestellten „glaubensgeschichtlichen Wende“ her für die zukünftige Gestalt des Glaubens zu erhoffen? Welche Prognosen der Hoffnung setzt diese Diagnose des Glaubens frei? Ich kann mich hier nur auf die ekklesiologische Dimension beschränken, und auch da wiederum nur auf einige wichtige Aspekte. Ich möchte sie unter drei Gesichtspunkten ordnen.

Das angemessene Sprechen von der Kirche

Jedem triumphalistischen oder auch nur zu selbstsicheren Sprechen von der Kirche abhold, also einem Sprechen, das sie als eine Institution betrachtet, die sich im ungefährdeten „Besitz“ der ihr von Gott anvertrauten Gaben und Vermittlungen des Heils wissen darf, macht Biser den bemerkenswerten Vorschlag, von der Kirche nicht so sehr in der Sprache des Feststellens einer gegebenen geschichtli-

chen Faktizität zu reden, sondern vielmehr in einer „*desiderativen*“ Sprache, also die Sehnsucht des Glaubens zum Ausdruck bringenden „Sprache der Hoffnung“³². Denn als „realisierte Sozialutopie Jesu“ ist sie ganz auf die eschatologisch vollendete Gestalt des Reiches Gottes ausgerichtet. Sie ist darum „ihrem Wesen nach mehr Verheißung als Einlösung“; sie wird „in ihrer Faktizität von dem in ihr deponierten Hoffnungspotential bei weitem übertroffen“. So reicht „die Kirche als zeitgeschichtlicher Vorgriff auf das Gottesreich und seine sakramentalereignishafte Vergegenwärtigung nicht an ihr endzeitliches Erfüllungsziel heran“³³. Ihr wird man somit „um so eher gerecht, je mehr man von ihrer noch uneingelösten Zukunft, von ihrer Hoffnungsgestalt und dem mit ihr gegebenen Versprechen redet.“³⁴

Die zukünftige Gestalt der Kirche und die gegenwärtig erfahrenen Defizite der Kirche

Neben der eschatologischen Vollendung der Glaubensgeschichte, die Biser in bewegenden Worten am Schluß seines großen Werkes „Einweisung ins Christentum“ ins Wort bringt (410–415), liegt ihm aber auch die innergeschichtliche Zukunft der Kirche sehr am Herzen. So prognostiziert er ein neues, dem Stand des Glaubensbewußtseins nach der glaubensgeschichtlichen Wende entsprechendes Kirchenbild, das ausdrücklich als *Kontrast* zu einem in Kirche und gesellschaftlichem Umfeld festgestellten Hauptdefizit entworfen wird, nämlich zum „Phänomen der Entfremdung“³⁵. Die innerkirchliche Entfremdung besteht vor allem darin, daß die Menschen in der nachkonziliaren Kirche „an einem signifikanten Defizit an Selbstbestimmung und Entscheidungsfreiheit“ leiden. Dieser Mangel beruht auf einem „strukturellen Ungleichgewicht, das von einem Übermaß an ‚Außenleitung‘ und damit an heteronomer Fremdbestimmung und einem Defizit an selbstverantwortlicher ‚Innenlenkung‘ herrührt.“³⁶ Dieser so verursachte Dissens betrifft weniger die grundlegenden Inhalte der kirchenamtlichen Glaubensverkündigung als vielmehr den „heteronomen Stil“, der den Eindruck erweckt, als hätte es nie ein Zweites Vatikanisches Konzil oder gar die „glaubensgeschichtliche Wende“ gegeben. Im Gegensatz dazu plädiert Biser ganz entschieden für eine zukünftige Kirche, die sich als „*Raum der aufgehobenen Entfremdung*“ versteht und so auch erfahren werden kann³⁷.

Wohl gemerkt: Die den einzelnen Glaubenden von seiner eigenen Glaubensverantwortung dispensierende und so entfremdende Praxis kirchlicher Lehrverkündigung soll aufgehoben werden, nicht aber generell das *institutionelle* (und damit unweigerlich auch im gewissen Grad formale) Element kirchenamtlichen Handelns, zumal in der Gestalt der „dogmatischen Form und der ethischen Norm“³⁸. Denn dieses gibt dem christlichen Glauben seine verbindliche und somit auch

verbindende, eben gemeinschaftsbildende Struktur, die den Glauben der einzelnen vor einer rein subjektiven Erbaulichkeit bewahrt (Hegel). Daß diese Vermittlung von subjektivem und objektivem Element im kirchlichen Glaubensleben stets eine strittige Sache ist, wird niemand leugnen wollen. Aber es muß eben die Möglichkeit eines offenen, fairen, verständigungsorientierten Streitens und Ringens in der Kirche geben können. Darum entspricht Bisers Gegenentwurf einer Kirche von morgen, die sich als „Raum der aufgehobenen Entfremdung“ präsentieren will, sehr präzise den drei Übergängen, die der Glaube generell in der glaubensgeschichtlichen Wende unserer Zeit vollzieht und für die er die Kirche als ermöglichenden Lebensraum solchen Glaubens notwendig braucht. In einem längeren Zitat sei diese Vision des befreienden Lebensraums Kirche zusammengefaßt:

„Deshalb kann der ihr eingeschriebene Freiheitsimpuls immer nur im Konflikt mit dem Dogma, im Kampf mit der Norm und in der Reibung mit der Institution zur Geltung gebracht werden. Es ist daher schon ein erstaunliches Zeichen des glaubensgeschichtlichen Fortschritts, daß durch das Zweite Vatikanum an die Stelle dieser kritischen Verhältnisbestimmungen eine positive trat, so daß anstatt von Konflikt, Kampf und Reibung von Dialog gesprochen werden kann. Dennoch muß die Zukunftsprognose, um glaubhaft zu sein, von der *Überwindung der heteronomen Restbestände* ausgehen. In der Kirche von morgen wird der Glaube nicht mehr im Zeichen geistiger Unterwerfung, sondern der – kirchlich vermittelten – *Verständigung mit dem sich mitteilenden Offenbarungsgott* stehen; in der Kirche von morgen wird die ethische Wegweisung nicht *nur auf den Wahrheitsgehalt der Normen*, sondern ebenso auf deren *Akzeptanz durch die Gläubigen* zu achten haben; und in der Kirche von morgen wird die Disziplinierung des Kirchenvolks endgültig dem *dialogischen Einvernehmen* mit ihm weichen müssen, so daß an die Stelle der von sensiblen Beobachtern registrierten *Atmosphäre der Angst und Einschüchterung die des gegenseitigen Vertrauens* tritt. Denn oberstes Ziel aller ekklesialen Strategien muß sein, die Kirche als das Asyl der Menschlichkeit in einer von Leistungsdruck, Konsumzwang und manipulatorischen Tendenzen beherrschten Lebenswelt und damit, dem Programmwort entsprechend, als den Raum der aufgehobenen Entfremdung zu erweisen.“³⁹

Die zukünftige Kirche und die Defizite der modernen gesellschaftlichen Lebenswelt

Noch gravierender und die kirchlichen Defizite mitbedingend wirken sich die Phänomene aus, die den Menschen innerhalb seiner alltäglichen Lebenswelt in die Entfremdung führen. Auch hier muß Kirche, wenn sie ihrer Bestimmung als „Vorgriff“ auf das Reich Gottes gerecht werden will, eine kontrastierende Lebenswelt aufbauen, die sie als „Raum der aufgehobenen Entfremdung“ auch weit über den innerkirchlichen Raum hinaus sichtbar und wirksam sein läßt. So kann sie dem Menschen als Ort der Befreiung vom sonst gemeinhin herrschenden „Leistungsdruck und Konsumzwang“ begegnen; gegen den alle Lebensbereiche durchdringenden Lärm kann sie sich als „Ort der meditativen Stille“ anbieten; gegen die große Lebensangst und Einsamkeit kann sie von den Menschen als „Stätte der Geborgenheit, des Friedens und der Angstüberwindung“ entdeckt werden⁴⁰. Daß die Kirche zum Raum einer solchen alternativen Lebenskultur werden kann,

liegt vor allem darin begründet, daß ihr Sozialisationsprinzip nicht wie in der Gesellschaft die letztlich Angst erzeugende Dialektik von Partnerschaft *und* Konkurrenz, von Freundschaft *und* Feindschaft ist, sondern einzig und allein die Liebe:

„Das Christentum überwindet die Angst, indem es diese Alternative zugunsten der durch die Liebe eröffneten Eindeutigkeit entscheidet. Darin besteht seine erneuernde Kraft. Der Kirche aber gehört in dem Maß die Zukunft, wie es ihr gelingt, das gesellschaftliche Mißverhältnis in das vom Prinzip Liebe ermöglichte Füreinander aufzuheben. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint sie dann definitiv als der Raum der aufgehobenen Entfremdung.“⁴¹

Auf diese Weise kann die Kirche immer reiner und unverstellter als das von Lukas so dargestellte „Kunstwerk“ Gottes erscheinen, in der dem einzelnen Menschen die „Gotteskindschaft“ und der ganzen Gesellschaft das „Gottesreich“ als ihnen von Gott zugedachte „Form“ sichtbar gemacht wird⁴². Oder aus anderer Perspektive: In einer solchen Gestalt von Kirche wird auch die „große Stimme“ der Liebe Gottes wieder stärker hörbar werden; jene „Stimme“, die von der Schöpfung an über die Propheten bis hin zu Jesus, vor allem in seiner großen Einladung an alle Bedrückten und Bedrängten (Mt 11, 28) und schließlich in seinem Todesschrei die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen hinausruft.

Diese Stimme findet in dem Ruf „Komm!“, den die apokalyptische Braut, die endzeitliche Kirche an ihren Herrn richtet, ihre entsprechende Antwort, ihre volle Transparenz, ihren „definitiven, die ganze Glaubensgeschichte durchstimmenen Widerhall“⁴³. Auf diesen Sehnsuchtsruf „Komm, Herr!“ wird sich die Verkündigung der künftigen Kirche abstimmen, die – unbeschadet ihrer strukturellen Grundverfaßtheit – den Klang des pilgernd Unabgeschlossenen, des behutsamen „Erschließens“, der „erweckenden Einladung“ annehmen wird. Ein solcher Verkündigungsstil wird dann für die Menschen auch wieder transparent für die einladende Stimme Jesu: „Kommt her zu mir!“ In dem Maß, wie die Kirche diesen Ruf Jesu aufnimmt und selbst weitersagt, erfüllt sich mehr und mehr ihre Berufung als „Ekklesia“, als von Gott herausgerufene und versammelte Gemeinschaft der Glaubenden⁴⁴.

Kurze Stellungnahme

Den meisten der hier vorgestellten Positionen kann ich mich weithin anschließen; dieses Kirchenverständnis atmet den befreienden und ermutigenden Geist der Hoffnung, oft genug gegen alle Hoffnung.

In einem Punkt sehe ich eine gewisse Differenz: Im Unterschied zur Sicht von Biser scheint mir die *sakramentale* Seite des „mystischen Leibes Christi“ im ganzen stärker zu betonen zu sein; daß dieser „Leib“ seinen geschichtlichen und theologischen Existenzgrund in der *Eucharistie* hat (was Biser in seinen frühesten

Schriften durchaus genau so sieht; später scheint es gegenüber der oben dargestellten Perspektive zurückzutreten). Die Wortverbindung „mystischer Leib Christi“ leitet sich ja ursprünglich vom griechischen Wort „Mysterion“ her, also dem offenbar gewordenen Geheimnis des Heilswillens Gottes. Das aber ist in der Patristik primär Jesus Christus selbst; dann von ihm abgeleitet sein Leib, die Kirche, die diesen offenbaren Heilswillen Gottes gerade in ihren Sakramenten, vor allem in Taufe, Wiederversöhnung und Eucharistie vergegenwärtigt und verkündigt. Aus diesem Grund kommt es zur lateinischen Übersetzung von „mysterion“, nämlich zu dem Begriff „sacramentum“. In dieser Begrifflichkeit wird die Eucharistie noch einmal ganz besonders herausgehoben: Die Kirche wird von der Eucharistie her zum Leib Christi geformt, nämlich durch die realsymbolische, sakramentale Anteilgabe an der Lebenshingabe Christi für uns („Koinonia“). Dieses in der patristischen Ekklesiologie breit entfaltete Kirchenbild leitet sich durchaus auch schon vom paulinischen Leib-Christi-Verständnis her, wie es in 1 Kor 10, 16 f. formuliert wird:

„Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (koinonia bzw. communicatio) am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe (koinonia bzw. participatio) am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib (soma). Denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“

Diese eucharistisch-sakramentale Sicht der Kirche als „Leib Christi“ steht keineswegs im Gegensatz zu der von Biser stärker vertretenen mystischen Sicht. Sie verhalten sich wohl eher wie Außen- und Innenseite des einen Sakramentes Kirche zueinander, wobei beide Seiten konstitutiv einander brauchen und nicht aufeinander reduziert werden können.

Dennoch wirkt sich eine verschiedene Akzentuierung in diesem Punkt deutlich auf das „angemessene“ Sprechen von der Kirche aus. Denn so unbezweifelbar die von Biser vorgeschlagene methodische Sprech-Anweisung („desiderative Sprache“) für die empirische Gestalt der Kirche jeder Epoche zutrifft, so läßt sich daran von einem stärker sakramentalen Ansatz her doch ein Fragezeichen anbringen; und zwar aufgrund der für den Glauben unauflöslichen Einheit von empirischer Gestalt und theologischem Gehalt der Kirche. Wenn es wahr ist, daß die Kirche als die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ auch ein Gegenstand des Glaubensbekenntnisses ist, wenn also ihre Sündigkeit ihre von Christus geschenkte Heiligkeit zwar verdunkeln, aber nicht zerstören kann; wenn sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil im Sinn der großen patristischen Tradition als „Sakrament des Heils“, also als von Christus unvermischbar verschiedenes und ihn dennoch in seinem ganzen Heilswerk untrennbar vergegenwärtigendes Zeichen und Werkzeug verstanden wird, dann wird man wohl doch der bereits jetzt gegebenen Heilspräsenz in der Kirche mehr theologisches Gewicht zumessen müssen.

Natürlich ist die Kirche nur in der Weise einer „Weggemeinschaft der Hoffnung“ das Sakrament des kommenden Reiches Gottes; darum liegt ihr Sinn nicht in ihr selbst. Es gibt sie nur um der Heimholung der ganzen Schöpfung ins Reich Gottes willen; in dieser eschatologischen und universalen *Communio* des Reiches Gottes wird sie sich selbst einmal „aufheben“ müssen. Aber das nimmt ihr dennoch nichts von der innergeschichtlich unaufhebbaren Dialektik, die Karl Rahner in das schöne Wort gefaßt hat: Die Kirche ist das „im Ziel auf das Ziel hin“ wandernde Volk Gottes. Im Unterschied zu allen anderen menschlichen Suchbewegungen auf das Reich Gottes hin stellt die Kirche darum jene eschatologische Gemeinschaft dar, die „auf die Parusie des Herrn als zukünftige dadurch wartet, daß sie die Parusie des Herrn als gegenwärtige in sich trägt“⁴⁵. Das läßt sie ja zur eschatologisch-endgültigen *Ekklesia* Gottes, zum „neuen Volk Gottes“ werden.

Diese Dialektik von Gegenwart und Zukunft des Heils braucht keineswegs den sehnsuchtsvollen, an Christus gerichteten Ruf des Geistes und der Braut: „Komm!“ (Offb 22, 17) abzuschwächen; aber da es ja der Geist des Herrn ist, der der Braut geschenkt ist und der in ihr und mit ihr ruft, darum kann sie diese Sehnsucht nach der vollendeten, also unverborgenen und unangefochtenen Gemeinschaft mit ihrem Herrn durchaus verbinden mit der tiefen, vertrauenden Gelassenheit der bereits unüberbietbar Beschenkten. Hier würde ich also die Akzente zwischen sakramentaler Vergegenwärtigung und zukünftiger Vollendung der Kirche etwas anders setzen, als ich es bei Biser gefunden habe.

Zusammenfassung

Drei Grundmerkmale der Kirche lassen sich aus dem Werk Eugen Bisers deutlich herausarbeiten. Erstens: die Kirche als ermöglichender Lebensraum der „*Communicatio Fidei*“, der Kommunikation im Glauben; zweitens: die Kirche als der „mystische Leib Christi“, als der vom „fortlebenden Christus“ zur Gemeinschaft der Glaubenden gestaltete Raum seiner bleibenden geschichtlichen Präsenz und Dynamik; drittens: die Kirche als Raum der in ihr und für die Gesellschaft aufgehobenen Entfremdung, eben als Vorgriff auf das Reich Gottes und seine vollendete Versöhnung zwischen der Sehnsucht Gottes nach dem Menschen und der Sehnsucht des Menschen nach Gott.

Was sich durch all diese Bestimmungen von Kirche wie ein großes Leitmotiv hindurchzieht, ist zweifellos die Botschaft des Apostels Paulus von der „*Freiheit der Kinder Gottes*“. Ihr soll die Kirche, das himmlische Jerusalem, die „Mutter der Freien“ (Gal 4, 26f.) dienen und Raum gewähren. Nur so kann sie nach Biser dem neuzeitlichen Glaubensbewußtsein eine angemessene Heimat im Glauben erschließen. Denn Freiheit ist das Grundwort neuzeitlichen Selbstbewußtseins, und die „*Freiheit der Kinder Gottes*“ stellt die angemessene Vermittlungsform

des Glaubens mit diesem kulturellen Selbstverständnis dar. Daran muß die gegenwärtige und zukünftige Gestalt der Kirche sich messen lassen; sonst verliert sie ihren Sinn und ihren Ort innerhalb der modernen Kultur. Auf diese Bestimmung der Kirche immer wieder mit aller Entschiedenheit und mit hohem theologischen Verstand hinzuweisen, ist und bleibt das große Verdienst Eugen Bisers für die gegenwärtige Theologie, zumal die Ekklesiologie.

ANMERKUNGEN

¹ Überarbeiteter Vortrag auf der 35. Ottobeurer Studienwoche: Einweisung ins Christentum. Eugen Biser zum Kennenlernen (30. 9. – 3. 10. 2000).

² E. Biser, Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg 1975).

³ Vgl. ebd. 54 ff.

⁴ Ebd. 65.

⁵ E. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung (Graz 1986) 197; vgl. dazu: F. J. Fuchs, A. Kreiner, „Ich glaube, darum rede ich“ (2 Kor 4, 13). Eugen Bisers hermeneutische Theologie, in: *Communicatio fidei*, hg. v. H. Bürkle u. G. Becker (FS E. Biser, Regensburg 1983) 399–414.

⁶ Biser, Glaubensverständnis (A. 2) 94.

⁷ Ebd. 64. ⁸ Ebd. ⁹ Ebd. 160.

¹⁰ Fuchs, Kreiner (A. 5) 403.

¹¹ Biser, Glaubensverständnis (A. 2) 161 f.

¹² Ebd. 165.

¹³ Vgl. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende (A. 5) 171–208.

¹⁴ E. Biser, Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit (Graz 1991) 246.

¹⁵ Vgl. ebd. 265 ff. ¹⁶ Ebd. 269.

¹⁷ Vgl. Augustinus, In Ps. 26, 2, Nr. 23; zit. nach H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (Einsiedeln 1943) 106.

¹⁸ Biser, Glaubensprognose (A. 14) 269 f.

¹⁹ E. Biser, *Einweisung ins Christentum* (Düsseldorf 1997) 415.

²⁰ Ebd. 409.

²¹ Biser, Glaubensprognose (A. 14) 276.

²² Biser, *Einweisung* (A. 19) 297.

²³ Vgl. dazu bes. ebd. 409 ff.

²⁴ Biser, Glaubensprognose (A. 14) 270.

²⁵ Vgl. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende (A. 5) 32–36.

²⁶ Biser, Glaubensprognose (A. 14) 285.

²⁷ Ebd. 288. ²⁸ Ebd. 290 ff. ²⁹ Ebd. 293.

³⁰ Ebd. 344 ff. ³¹ Ebd. 292 f. ³² Ebd. 355 f.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. 355 f.

³⁵ Biser, Glaubensprognose (A. 14) 356; vgl. *Das Eugen-Biser-Lesebuch*, hg. v. E. Möde (Graz 1986) 134 ff.

³⁶ Ebd. ³⁷ Ebd. ³⁸ Ebd. 357.

³⁹ Ebd. 358. ⁴⁰ Ebd. 359. ⁴¹ Ebd. 360.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 361. ⁴⁴ Ebd. 362.

⁴⁵ K. Rahner, *Kirche u. Parusie Christi*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6 (Einsiedeln 1965) 348–367, hier 355 f.