

Ekklesiologie auf dem Weg zu einer Topik des Glaubens. Kleine Geschichte des Traktates

Der vorangehende Abschnitt über die ökumenische Konstitution der Ekklesiologie gibt Anlass, auf den Ort und die Rolle der Ekklesiologie im Gefüge des kirchlichen Lebens und der Theologie hinzuweisen. Die Ekklesiologie als methodisch verantwortete systematische Auslegung des glaubenden Selbstverständnisses und Selbstvollzugs der Kirche hat teil am Grundvollzug der Theologie: Sie geht auf der einen Seite hervor aus dem Impuls der Liebe Christi, die zum Zeugnis für das Erkannte drängt (2 Kor 5,14), auf der anderen Seite entsteht sie als Rechenschaft angesichts der Infragestellung des Glaubens, ja angesichts der Bedrohung des Zeugen. „Fürchtet euch nicht vor ihnen, und lasst euch nicht erschrecken, sondern haltet in eurem Herzen Christus, den Herrn, heilig! Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen. Dann werden die, die euch beschimpfen, weil ihr in Christus ein rechtschaffenes Leben führt, sich wegen ihrer Verleumdungen schämen müssen“ (1 Petr 3,14-16). Beide Aspekte des theologischen und im besonderen des ekklesiologischen Arbeitens lassen sich nicht voneinander trennen: Das Zeugnis, zu dem die Liebe drängt, soll ein verantwortliches, verständliches und aufbauendes Zeugnis sein – die intellektuelle Rechenschaft bleibt zurückgebunden an die Heiligkeit Christi in unserem Herzen und an ein „rechtschaffenes Leben“. Sie entsprechen in ihrer jeweiligen Akzentsetzung einem dogmatischen und einem fundamentaltheologischen Zugang und stehen im Laufe der Geschichte in einem unterschiedlichen Verhältnis zueinander.

Soweit die jeweiligen Gestalten ekklesiologischer Reflexion in ihrem inhaltlichen Profil zu charakterisieren sind, ist darüber unter dogmengeschichtlichem Aspekt zu handeln. Im Hinblick auf den Ort und die Rolle dieser Reflexionen in Kirche und Theologie können drei Phasen unterschieden werden:

1) *Kirche als mit-bezeugter Raum der göttlichen Selbstoffenbarung*: In der Zeit vom Neuen Testament bis ins Hochmittelalter finden sich keine traktatförmig geschlossenen Abhandlungen über die Kirche. Die Kirche bildet in erster Linie den Raum für das Leben aus dem Glauben und für das Zeugnis der ganzen Weite des Geheimnisses der göttlichen Offenbarung und wird mehr oder weniger ausdrücklich mit-gesagt: in biblischen und anderen symbolischen Bildern, in Auslegungen der Heiligen Schrift, besonders zum Hohenlied, in Predigten und anderen geistlichen Texten, in kirchenrechtlichen Aussagen, in theologischen Stellungnahmen zu Einzelfragen, die sich anboten oder aufdrängten. In den beginnenden Abgrenzungen gegenüber häretischen oder schismatischen Gruppen werden Kriterien zur Identifizierung der wahren *ecclesia apostolica* formuliert, etwa die Übereinstimmung mit dem Kanon der Heiligen Schrift und mit den Apostelkirchen, die Gemeinschaft mit dem rechtmäßig gewählten Bischof, die in der Kirche verkündigte *regula fidei* bzw. *regula veritatis* der Tradition etc. Noch in der klaren Struktur der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin fehlt eine thematisch geschlossene Abhandlung über die Kirche, die vielmehr einbezogen ist in die Christologie (STh III,8: *De gratia Christi, secundum quod est caput ecclesiae*), in die Sakramentenlehre und implizit in seine gesamte Theologie der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes.

2) *Kirche als Objekt der Theologie – Ekklesiologie als Traktat*: Die Objektivierung der Kirche im Rahmen von ekklesiologischen Traktaten geht einher mit der Ausprägung der objektivierenden Vernunft der westlichen Moderne, die auch in der Ekklesiologie ihre Schwächen enthüllt. Wo das begrifflich apologetische Moment Überhand gewinnt, entsteht die Versuchung, durch ekklesiologische Reflexion konfessionelle Identitäten zu erzeugen und zu verfestigen. Insofern ist die Entstehung eines systematischen Traktates über die Kirche im Spätmittelalter und mit der Reformationszeit als ein Krisenzeichen zu werten. Was die griechische orthodoxe Theologin Kyriaki Karidoyanes für den ökumenischen Dialog wahrnimmt, gilt im besonderen Sinne für die Ekklesiologie, die in der Westkirche einseitig dominiert war durch eine konfessionelle Polemik: „Wir dürfen nicht vergessen, dass wir alle geistlich unvollkommen in ökumenische Dialoge eintreten. Wir fangen unseren Austausch schon in Isolation voneinander an, eine Folge unserer geschichtlichen Spaltungen. Schon unsere fortgesetzte Trennung verwundet uns, sie verletzt uns auf einer geistlichen Ebene. Das beeinflusst alles, was wir tun, einschließlich der Art und Weise, wie wir entscheiden ...“¹

Im Umkreis der Bulle „Unam Sanctam“ (1302) entstehen erste Darstellungen über die Kirche, die aufgrund der Differenzierung zwischen Kirche und Welt in der Gregorianischen Reform vom 11. Jahrhundert an notwendig werden. Die neu errungene Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft begünstigt eine kanonistisch geprägte Ekklesiologie, die sich um eine klare Abgrenzung und Zuordnung der „Gewalten“ bemüht und dabei vor allem das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser einerseits, das Verhältnis zwischen Papst und Konzil andererseits zu bestimmen versucht. Exemplarisch zu nennen sind die Werke des Aegidius Romanus, „De

¹ In: Bild Christi und Geschlecht. „Gemeinsame Überlegungen“ und Referate der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem, hg. v. Urs von Arx und Anastasios Kallis: Internationale Kirchliche Zeitschrift 38 (1998) Heft 2/422, Bern 1998, 233f.

ecclesiastica sive summi pontificis potestate“ (1301) und des Jakob von Viterbo (1250–1308), „De regimine christiano“ (1302/03). Mit dem „Tractatus de Ecclesia“ (1433–40/41) des Dominikaners Johannes von Ragusa (1385–1443), der beim Konzil von Basel–Ferrara–Florenz in die Debatte mit den Hussiten einbezogen wurde, tritt die Ekklesiologie unter das Vorzeichen der Kirchenspaltung. Bezeichnend ist, dass zu der Frage, was die Kirche sei, nun die Frage tritt: *Ubi sit Ecclesia* – und wo sie folglich *nicht* zu finden sei. Unabdingbar werden jetzt hermeneutische Reflexionen, die Johannes etwa in seinen „16 Regeln über die Interpretation der Heiligen Schrift“ in seine „Oratio de comunione sub utraque“ (1433) einbezieht. Auch die „Summa de Ecclesia“ (um 1453) des Johannes von Torquemada († 1468) versucht theologische Antworten auf die Fragen zu geben, die durch die Hussiten sowie durch das Konzilien von Konstanz und Basel gestellt wurden. Zu den Erklärungen über Wesen und Geheimnis der Kirche tritt nun die Bestimmung, dass zur Kirche gehören, „qui in fide et obedientia Apostolicae sedis perseverant“.² Die *Ecclesia Romana* ist zwar ihrer Ausdehnung nach eine Einzelkirche, qualitativ aber repräsentiert sie die *Ecclesia universalis*. Leitend für das Kirchenverständnis wird der *caput*-Begriff, insofern er auf den Papst als Stellvertreter Christi bezogen ist.

Auch der Dominikaner Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) entgeht wirkungsgeschichtlich der Ambivalenz einer polemischen Ekklesiologie nicht völlig. Seine im Kampf gegen den Konziliarismus verfasste Schrift „De comparatione auctoritatis papae et concilii“ (1511) und sein Traktat „De divina institutione Pontificatus“ (1521) gegen Luthers Leugnung des Vorrangs der römischen Kirche weckten den Eindruck, auch seine Ekklesiologie sei weitgehend auf die Verteidigung des Papsttums konzentriert. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass es gerade Cajetan war, der die Lehre von der Kirche betont aus dem Bereich der Kanonistik in eine biblisch und heilsgeschichtlich fundierte Theologie übertrug.³ Der Begriff „Ekklesiologia“ geht zurück auf das gleichnamige Werk des Johannes Scheffler, seit seiner Konversion zur katholischen Kirche 1653 Angelus Silesius (1624–1677), der unter diesem Titel 1677 in Neißer eine Sammlung von polemischen Schriften gegen das Luthertum publizierte. Der lutherische Professor Abraham Calov aus Wittenberg antwortete 1677 mit einem Werk namens „Ekklesiometria“. Als sich ab dem 18. Jahrhundert die Fundamentaltheologie als eigener Bereich der Theologie zu etablieren begann, verstärkte sich zunächst die apologetische Note der Ekklesiologie. Der fundamentaltheologische Traktat über die Kirche wurde in die *demonstratio catholica* des Nachweises der allein wahren Kirche eingebunden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts begann der Begriff „Ekklesiologie“ zunächst in der Patristik heimisch zu werden, bis er sich mehr und mehr als Bezeichnung für die „Lehre von der Kirche“ in der systematischen Theologie durchsetzte.⁴

3) *Ekklesiologie als Topik des Glaubens*: In vieler Hinsicht lädt das II. Vatikanische Konzil ein, zur ekklesiologischen Reflexion der Frühzeit des Christentums zurückzukehren. Die konfessionell verhärtete Polemik ist wenigstens prinzipiell als unfruchtbar erkannt, das Konzil nimmt erneut die Bilder der Kirche auf und macht die Kirche nicht zum Objekt der Reflexion, sondern zum Horizont des gesamten theologischen Denkens. Doch eine Wiederherstellung der verlorenen Unmittelbarkeit ist theologisch unmöglich. Der künftige Ort der Ekklesiologie wird das Vernunftmodell, das den konfessionellen ekklesiologischen Traktat hervorgebracht hat, kritisch verarbeiten müssen. Als zukunftssträftig erweist sich der Weg, den Melchior Cano o.p. eröffnete, als er in seinem Werk „De locis theologicis“ (1563)⁵ die Kirche in eine theologische Erkenntnislehre einbezog. Sobald die Wahrheit fraglich wird, verlagert sich die denkerische Aufmerksamkeit sich auf die Methode im Dienste der Erkenntnissicherung. Das zeigt sich zu Beginn der Neuzeit in strikter Parallele in Martin Luthers Bestehen auf der Heilsgewissheit als quasi-methodischer Sicherung der Wirksamkeit des Glauben, in René Descartes’ „Discours de la méthode“ (1637) und in der naturwissenschaftlichen Erforschung von Naturgesetzen zur sicheren Beherrschung und technischen Nutzung der Welt. Die hier einsetzende erkenntnistheoretische Dynamik steigert sich bis zu der Annahme, dass sich alle Wirklichkeit so restlos methodisieren lasse, dass die Vernunft zur begreifenden und sicherstellenden Herrschaft über die Welt gelangen könne. Eine absolut sichergestellte Vollmacht der Kirche in der konfessionellen römisch-katholischen Polemik und die absolute Verdrängung der Kirche aus dem durch Heilsgewissheit sichergestellten Gottesverhältnis in reformatorischer Tradition sind nur zwei Seiten ein und derselben neuzeitlichen Rationalitätskonzeption, die mittlerweile ihre Aporien deutlich zeigt. Beide Ekklesiologien, insofern sie aus dem Geist der Kirchenspaltung und zugleich aus dem Geist neuzeitlicher Vernunft Herrschaft hervorgegangen sind, führen denkerisch zum Ende der Kirche als Offenbarung des Geheimnisses Gottes in der Welt.

² Zit. nach Congar, HDG III/3d, 32.

³ „materia ista primo & principaliter est theologorum, quorum est Sacram Scripturam & divina opera scrutari. Secundario autem, in quantum scilicet est in sacris sacanonibus declarata: ad Canonistas spectat. Propter quod graviter errant in hac re, Canonistas primo deferentes“: De comparatione auctoritatis papae et concilii I, in: Opuscula, Lyon 1562, 5b.

⁴ Vgl. TRE 18, 308.

⁵ Posthum 1563 in Salamanca veröffentlicht; ed. T. M. Cucchi, Rom 1890; vgl. Bernhard Körner, Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

Zur Inspiration für eine erneuerte Ekklesiologie kann die heutige Wiederentdeckung des Wissenschaftskonzepts der Topik werden. Die Topik ist im „Organon“ der aristotelischen Wissenschaftslehre dort angesiedelt, wo Wahrheit nicht in theoretischen Schlussfolgerungen aus unmittelbar einleuchtenden Prämissen abgeleitet, sondern in kontroverser Rede gesucht, begründet und verteidigt werden muss.⁶ Für diesen Fall gilt es „einen Weg zu finden, auf dem man zu Schlussfolgerungen über jede vorgelegte Frage aufgrund anerkannter Sätze wird gelangen können und sich nicht in Widersprüche verwickelt, wenn man selbst das Wort führt“.⁷ Die dialektische Disziplin der Topik zeigt „Orte“ (*topoi, loci*) auf, an denen Argumente aufgefunden werden können, die aus der reinen Ratio nicht hervorgehen. Die Topik bietet damit ein Konzept von Rationalität an, das sich methodisch und in diesem Sinne wissenschaftlich ausweisen kann, dabei aber konstitutiv bezogen bleibt auf einen lebensweltlichen Kontext, auf die Situation der Begegnung, des Gesprächs, des Aufbruchs aus der argumentativen Stagnation. Im weitesten Sinne gilt, dass die Topik von der konstitutiven Bezogenheit der Vernunft auf das nicht objektivierbare Andere ihrer selbst ausgeht. Sie eignet sich insofern als Konzept einer Ekklesiologie, die Zeugnis gibt von der Unreduzierbarkeit der Kirche auf sich selbst, positiv gesprochen: von der sakramentalen Qualität der Kirche, in ihrer eigenen Gestalt das verborgene Geheimnis Gottes bezeugt. Die philosophische Disziplin der Topik, die bei Aristoteles ursprünglich im Rahmen der sprachlichen Kategorien entwickelt worden war, erfährt damit eine Weiterentwicklung, wie sie den „Loci theologici“ des Melchior Cano entspricht: Bei Cano, aber auch im Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola (1491-1556) findet sich ein topisches Konzept der Wahrheitsfindung, das die *topoi* nicht allein als begriffliche Gesichtspunkte, sondern als konkrete Instanzen kennt, die als Quellen der Erkenntnis stets mehr bleiben als Mittel zum Zweck der reinen Erkenntnis: die Heilige Schrift, die Tradition, die Kirche, die Konzilien, das Zeugnis der Heiligen, die Geschichte etc. Im Exerzitienbuch tritt zur Topologie des Raumes sogar die Zeit als Strukturelement der Erkenntnis ausdrücklich hinzu: die zeitliche Gliederung der Exerzitien in vier Wochen ist um so bemerkenswerter, als sie nicht einem festen Schema von „Lektionen“ folgt, sondern disponibel bleibt für die Zeit des Wirkens Gottes.

Mit dieser topologischen Erkenntnislehre hat die Theologie am Beginn der Moderne ein prophetisches Zeichen gesetzt gegen eine Rationalisierung der Wirklichkeit, die auf einer in sich selbst gründenden Vernunft beruhte. Von der dominierenden neuzeitlichen Wissenschaftskonzeption schreibt Heinrich Rombach: „Wissenschaft ist das Ende der Geschichte“.⁸ Wäre damit das letzte Wort gesagt, dann wäre Wissenschaft auch das Ende der Theologie, insofern sie konstitutiv auf Heilsgeschichte bezogen ist, dann wäre Wissenschaft auch das Ende der Kirche, insofern darin jeweils von nicht wissenschaftsfähigen, weil nicht methodisierbaren Singularitäten die Rede ist. In diesem erweiterten Kontext gewinnt die Erinnerung an die topische Struktur der aristotelischen Dialektik eine bemerkenswerte Aktualität; und umgekehrt provoziert das Nachdenken über die anstößige Gegebenheit der Kirche eine kritische Fortentwicklung moderner Rationalitätskonzepte. Die Topik wird zu einer methodisch verantworteten Denkweise, „wo vorhandenes Wissen nicht weiterkommt“⁹, wo Neues zum Durchbruch kommen will, wo die Wirklichkeit einem begreifenden Wissen schlechthin unzugänglich bleibt. Topisches Denken und Erkennen lebt vom „Unvorhergesehenen“¹⁰, von der Bereitschaft, das Verhältnis zum vermeintlich Eindeutigen, Unmittelbaren, Gesicherten als ein nicht-notwendiges Verhältnis ins Auge zu fassen, theologisch gesprochen: der Freiheit Gottes und darin der Freiheit des Anderen Raum zu geben. In diesem Sinne gilt, „dass der Vollzug einer Reflexion im gekennzeichneten Sinne und die Bereitschaft zum Eintritt in einen Dialog strukturell ein und dasselbe sind“.¹¹ Im Kontext der Ekklesiologie ist dieser Dialog im Sinne der Kirche als *Communio* in doppelter Weise zu bestimmen: als Dialog mit Gott, der in der Selbstmitteilung des Vaters in Sohn und Geist gründet und die Antwort der Schöpfung sucht und im Heiligen Geist ermöglicht – und als Dialog mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung, die im Geist als innerlich verbunden im Geheimnis der Weisheit des Schöpfers erkennbar werden, im Hören auf die „Zeichen der Zeit“, die die *topoi* für das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte darstellen.

Kirche gibt zu denken, weil sie *ist*; sie ist das *ens realissimum* der Geschichte. Die Ekklesiologie als Topik nimmt die ekklesiologische Inspiration der biblisch-patristischen Zeit auf, insofern sie koextensiv wird mit der Theologie, selbst wenn sie sich aus curricularen Gründen in der Gestalt eines Traktates darbietet. Die Entfaltung einer Ekklesiologie als Topik ermöglicht ein konstruktives Zusammenwirken von Dogmatik und Fundamentaltheologie unter Berücksichtigung aller theologischen Forschungen, insbesondere der Exegese, Patristik und Kirchengeschichte. Die Theologie der Kirche wird sich bewähren, indem sie je neu die Kirchlichkeit der Theologie und darin die Kirche als den unreduzierbaren *topos* theologischen Arbeitens zur Geltung bringt.

⁶ Aristoteles, Topik, übers. und hg. von P. Gohlke, Paderborn 1952.

⁷ Ebd. I,1, 100a–100b.

⁸ Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2 Bde, Freiburg – München 1965/66, hier: Bd I, 39.

⁹ Ebd. 10.

¹⁰ Bubner, Dialektik als Topik, 10.

¹¹ Ebd. 15.