

chen Volkskirche, die zunehmende Entkirchlichung mit der Kehrseite religiöser Privatisierung waren und sind ein wesentliches Motiv ihrer Überlegungen. Diese ekklesiologische Richtung stimmt mit der Religionssoziologie in wichtigen empirischen Hinsichten überein. Daß Rendtorff in sich selber den theologischen Ekklesiologen mit dem Religionssoziologen verbindet, erhält Signalbedeutung. So führt sie einerseits vor, daß bewußte Bezugnahme auf die Volkskirche vor Fragen stellt, die heute an die Religionssoziologie verweisen. Andererseits steht ihre Antwort auf die Herausforderung der Religionssoziologie zu einem spezifisch theologischen Beitrag im Blick auf den gemeinsamen Gegenstand, auf ihre ausgesprochene oder unausgesprochene, engagierte oder skeptische Anfrage nach einer substantiellen Aussage der Theologie zu der von ihr vorausgesetzten ›Religion‹ und ihrer ›Werte‹, die ihrer Krise in der modernen Gesellschaft vielleicht entgegenzuwirken vermag, noch aus.

Sie wird auch weiterhin ausstehen. Denn diese ekklesiologische Richtung bereitete nicht nur die Religionssoziologie mit vor und öffnete sich ihr nach ihrer Ausbildung, sondern mündete selber in sie ein. Von Schleiermacher, der in den konkret-geschichtlichen Religionen induktiv eine natürliche Religion des Menschen erschloß, um sie deduktiv mit ihr zu klassifizieren¹²⁹, führt ein gerader Weg zu Troeltschs programmatischer Prognose, in Zukunft seien »Aufgaben soziologisch-organisatorischer Natur . . . dringender . . . als alle Aufgaben der Dogmatik«. Eine kirchliche Praxis, die sich in der Funktion kultischer Akte und Symbole als Medien religiöser Interaktion erschöpft, leistet ihrer Entkerygmatisierung Vorschub. Daß bei Troeltsch für Jesus nur die sozialpsychologische Funktion eines Kultsymbols übrigbleibt, deckt die funktionalistische Tendenz auf. Eine Kirche, deren ›Fundament‹ der homo religiosus geworden ist, verdrängt das apostolische »Fundament« von Jesus Christus. Vor welche Probleme diese Tendenz führt, zeigt Luckmanns Analyse des modernen homo religiosus mit seiner Suche nach »völlig diesseitige(m) Sinn«, der gegenüber sich Rendtorffs Definition, er sei der, der »nach Gott fragt« und auf seine »Abhängigkeit von Gott« stößt, eher wie eine Beschwörung ausnimmt. Eine Ekklesiologie, die zunehmende Entkirchlichung zwar registriert, sich aber vor der in ihr enthaltenen Herausforderung auf die natürliche Religion des Menschen zurückzieht, vermag nicht mehr über religionssoziologische und -psychologische Analyse hinaus theologisch zu denken. Daß Rothe die Kirche in den vollkommenen Staat transzendiert, macht aus der theologischen Not lediglich eine religionsphilosophisch-

129 Vgl. dagegen die Zurückhaltung von *Luhmann*, *Religion als System* 65: es ist »fraglich, ob es so etwas wie eine natürlich-generalisierte, in der Menschlichkeit des Menschen liegende Religiosität geben kann, wie sie die Aufklärung unterstellte. Dafür fehlt der Beweis bis hin zu den soziologischen Schwierigkeiten, solche natürliche Religion in der empirischen Forschung aufzuspüren«. Vermutlich meint Luhmann die Gleichsetzung von »natürlicher Religion« mit einem natürlichen Gottesbewußtsein des Menschen, wie sie die Aufklärung, wie sie aber auch Schleiermacher vertrat.

metaphysische Tugend. Was die Religionssoziologie von dieser Ekklesiologie zu hören bekommt, ist wie ein Echo dessen, was sie selber sagt. Eine theologische Antwort auf ihre Anfragen, besonders auf die »Hauptfrage des religiösen Denkens . . ., ob es Gott überhaupt gibt« (Troeltsch), ist es nicht¹³⁰.

2.1.7

Im anthropologischen Zirkel

Daß sich auf dem ›Fundament‹ eines Gottesbewußtseins des von Natur religiösen Menschen Kirche bauen läßt, darin stimmen Schleiermacher, Rothe, Troeltsch, Tillich und Rendtorff überein. So unverzichtbar erscheint ihnen diese aus einer langen Tradition überkommene Voraussetzung, die auch die Aufklärung zunächst überdauerte, daß sie ihre Infragestellung überhörten und, als sie nicht mehr zu überhören war, ihr mit dem Gestus des ›Dennoch‹ – trotzig oder ratlos? – entgegentraten und -treten. Daß ihre Einmündung in Religionssoziologie und -psychologie zum Offenbarungseid geriet, ist die Ironie dieser Entwicklung. Denn an der Wiege dieser Wissenschaften stand das von theologischen Ambitionen nicht nur freie, sondern die christliche Theologie einbeziehende, religionskritische Interesse der Demaskierung eines Scheins. Das Jahrhundert, in dem Friedrich Nietzsche »Das größte neuere Ereignis – daß ›Gott tot ist‹« verkündete, und d.h. für ihn, daß der im metaphysisch qualifizierten Geist des religiösen Menschen verankerte »christliche Gott« einer sich »auf die abendländische Wissenschaft als Platonismus verstanden« stützenden, religionsphilosophischen Theologie »tot ist«¹³¹, wurde nicht zuletzt durch die sich installierende Soziologie mit eingeläutet. Wenn auch die Religionssoziologie sich später mehrheitlich sowohl letzter Urteile enthielt als auch von einem sich selber genügenden und gegen außersozilogische Mitsprache abschließenden Soziologismus abrückte – die Frage, ob Religion ein zwar in ihren sozialen und individuellen Funktionen sich vorwiegend »wert«-voll auswirkender, in ihren Objektivationen aber *nur* Schein sei, blieb in ihr latent. Gerade »Götter« oder »Gott« sind von ihr betrof-

130 *Rendtorff*, *Religion – Umwelt* 72; *Troeltsch*, *Soziallehren* 982; *ders.*, *Protestantisches Christentum* 605. – Daß es in der Religionssoziologie auch Tendenzen gibt, die mit dieser theologischen Richtung übereinstimmen, ist nicht zu übersehen. Vgl. *Berger*, *Der Zwang zur Häresie* 196: »Mithin soll hier offen erklärt werden, daß die induktive Methode, die in diesem Buch für jede systematische Reflexion über das religiöse Phänomen vorgeschlagen worden ist, nach meiner Meinung auch der explizit christlichen Theologie zuträglich wäre . . . Man kehrt dann zu Schleiermacher zurück, zumindest in der Form, daß man seinem grundlegenden methodologischen Programm zustimmt«. Wie Schleiermacher (s.o. 40f) vermag aber auch Berger inzwischen fortgeschrittene »säkularistische Bewegungen der Theologie« dann nur bagatellierend als »Abirrungen« abzutun. Angesichts der Gottesfrage ist die Theologie gut beraten, ihre Aufmerksamkeit nicht solchen Tendenzen, sondern einer der Grenzen ihrer Methoden bewußten, sie nicht mit theologischer Methode identifizierenden Religionssoziologie zuzuwenden.

131 *Nietzsche*, *Fröhliche Wissenschaft*. Aphorismus 343 255. *Heidegger*, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* 200.

fen. Was empirischer Analyse, in Übereinstimmung mit der Religionspsychologie, standhält, ist der von Natur religiöse Mensch hinter den Symbolen seiner Religionen, nicht aber ein natürliches Gottesbewußtsein des Menschen, auch nicht als Frage nach Gott¹³². Der religiöse und Gottes bewußte Mensch sind nicht identisch. Der Tod des religionsphilosophisch-metaphysischen Gottes signalisiert nicht das Ende des religiösen Menschen. Er ist die Konstante, ein auf ihn zurückgeführtes Gottesbewußtsein die Variable. Die Ekklesiologie von Schleiermacher bis Rendtorff setzt aber religionsphilosophisch und/oder geistesmetaphysisch den religiösen als Gottes bewußten Menschen voraus. So gerät sie in die Aporie. Entweder hält sie daran fest und kollidiert mit der empirischen Religionssoziologie und -psychologie. Oder sie fügt sich der »Allmacht«¹³³ ihrer an der Naturwissenschaft orientierten wissenschaftlichen Methode und begibt sich damit auch der Intention, theo-logische Ekklesiologie zu sein. Auf dem »Fundament« der natürlichen Religion bewegt sie sich so oder so in einem Zirkel, in dem wohl der Mensch, aber nicht Gott begegnet. Daß das Gottesbewußtsein des von Natur religiösen Menschen eine Anlage ist, die entwickelt und aktualisiert werden kann, darin stimmen Schleiermacher, Rothe, Troeltsch, Tillich und Rendtorff ebenfalls überein. Mit der Verwirklichung seines religiösen Selbst kommt dem Menschen Gott zu Bewußtsein. Mit seinem religiösen Selbst ist deshalb auch sein potentielles Gottesbewußtsein aktualisierbar. So unverzichtbar erscheint ihnen diese Voraussetzung, daß sie ihre Infragestellung wiederum überhörten und, als sie nicht mehr zu überhören war, ihr mit dem Gestus des »Dennoch« – trotzig oder ratlos? – entgegentraten und -treten. Auch hier geriet die Einmündung in Religionssoziologie und -psychologie zum Offenbarungseid. Denn sie vermag den religiösen Menschen wohl als den zu definieren, der auf Sinn in der Verwirklichung seines Selbst aus ist, aber nicht als den, der mit solcher Selbstverwirklichung notwendig ein Gottesbewußtsein entwickelt. Wenn er heute zusehends Sinn in »radikal diesseitige(n) und verweltlichte(n)« Themen sucht¹³⁴, hebt das den religiösen Charakter auch solcher sinnhaften Selbstverwirklichung nicht auf. Die Verwirklichung des religiösen Selbst des Menschen ist die Konstante, ein mit ihr verbundenes Gottesbewußtsein die Variable. Aus der Aktualisierung seines religiösen Selbst folgt nicht notwendig die eines Gottesbewußtseins. Die Ekklesiologie von Schleiermacher bis Rendtorff folgert aber aus der religionsphilosophischen und/oder geistesmetaphysischen Gleichsetzung die Möglichkeit der Aktualisierung eines Gottesbewußt-

132 In einer Bilanz der traditionell ein natürliches Gottesbewußtsein des Menschen voraussetzenden röm.-katholischen Theologie resümiert *Godin*, *Christ und Psychologie* 219, heute: »Die Entsakralisierung der natürlichen Phänomene und die zunehmende Voraussicht ihres Ablaufs (führt) dazu, daß sie immer weniger als »Ort« dienen können, an dem sich für den Menschen die Begegnung mit Gott vollzieht«.

133 S.o. 47f.

134 S.o. 75.

seins des Menschen. Darum gerät sie wiederum in die Aporie. Entweder hält sie daran fest und kollidiert mit der empirischen Religionssoziologie und -psychologie. Oder sie fügt sich der »Allmacht« ihrer an der Naturwissenschaft orientierten wissenschaftlichen Methode und begibt sich damit auch der Intention, theo-logische Ekklesiologie zu sein. Auf dem »Fundament« der natürlichen Religion bleibt sie so oder so in einem Zirkel, der im Menschen, aber nicht in Gott zentriert.

Daß die durch Jesus begründete und bestimmte Kirche die vollkommene Religionsgesellschaft ist, weil in ihr das Gottesbewußtsein des Menschen am höchsten entwickelt ist und wird, darin bündeln sich die Übereinstimmungen zwischen Schleiermacher, Rothe, Troeltsch, Tillich und Rendtorff ekklesiologisch. Es kam ihnen nicht in den Sinn, diese Interpretation der Kirche zu problematisieren, sondern lediglich ihre biblische Legitimation zu variieren. So unverzichtbar erscheint sie ihnen, daß sie ihre christologische und ekklesiologische Infragestellung überhörten und, wenn sie nicht einfach zu überhören war, mit dem Gestus der Geringschätzung: »dogmatisch«, »altprotestantisch«, »supranatural«, »neuorthodox« abtaten¹³⁵. Auch hier geriet die Einmündung in die Religionssoziologie zum Offenbarungseid. Denn sie vermag die Kirche nur als Religion einer bestimmten Gesellschaft zu klassifizieren. Sie vermag nur die Funktion ihres Kultus, seiner Akte und Symbole als Medien religiöser Interaktion aufzuzeigen. Wenn die Ekklesiologie von Schleiermacher bis Rendtorff die Kirche als durch Jesus begründete und bestimmte, vollkommene Religionsgesellschaft interpretiert, mündet ihre theologische Identifizierung in religionssoziologische Klassifizierung ein. Wenn sie die Praxis der Kirche unter den Horizont der Aktualisierung eines mit seiner natürlichen Religion verbundenen, durch Jesus höchstentwickelten Gottesbewußtseins rückt, mündet ihre theologische Orientierung in sozialpsychologische Funktionalisierung ein. Die Ausnahme aber, die sie vor völliger Reduktion bewahrt, führt sie in die Aporie. Entweder hält sie an ihrer religionsphilosophisch und/oder geistesmetaphysisch begründeten Wertung der Kirche als vollkommener, weil das Gottesbewußtsein des Menschen höchstentwickelnder Religionsgesellschaft fest und kollidiert mit der empirischen Religionssoziologie. Oder sie fügt sich der »Allmacht« ihrer an der Naturwissenschaft orientierten wissenschaftlichen Methode und begibt sich damit auch der Intention, theo-logische Ekklesiologie zu sein. Auf dem »Fundament« der natürlichen Religion ist sie so oder so Gefangene eines Zirkels, in dem wohl eine durch Jesus modifizierte Religionsgesellschaft, aber nicht die Kirche auf dem apostolischen »Fundament« von Jesus Christus namhaft zu machen ist.

Ein zusammenfassendes Urteil kann diese, in Variationen sich wiederho-

135 *Troeltsch*, s.o. 48f; *Rendtorff*, s.o. 64. Besonders das Attribut »neuorthodox« taucht in vielen Veröffentlichungen auf. Es scheint von *Tillich* (vgl. ST I 11f; ST II 93 und öfter) zu stammen.

lende Aporie nicht ignorieren. Diese Ekklesiologie intendiert Gott als Zentrum – im anthropologischen Zirkel, in dem sie sich auf dem ›Fundament‹ der natürlichen Religion des Menschen gefangen hat, vermag sie ihre Intention aber nur noch aporetisch zu behaupten. Ein zusammenfassendes Urteil muß jedoch differenzieren, sollen Einsichten, die gerade diese Ekklesiologie eingebracht hat, nicht übersprungen werden. Sie nimmt die empirische Volkskirche als Religionsgesellschaft nicht nur wahr, sondern als ihr aufgegeben an. Daß sie dabei Religionssoziologie und -psychologie präludiert und sich ihnen nach ihrer Ausbildung öffnete, ist eine Folge dieser Wahrnehmung und Annahme. Ekklesiologie, die sich als Spitze einer auf die empirische Kirche und ihre Praxis bezogenen Theologie versteht, wird ihr darin folgen müssen. Sie will die empirische Kirche theologisch identifizieren und ihre Praxis theologisch orientieren. Hierin wird ihr eine Ekklesiologie, die sich als Spitze einer auf die empirische Kirche und ihre Praxis bezogenen Theologie versteht, erst recht folgen müssen. Dabei wird sie diese Ekklesiologie bei ihrer Intention, Gott als Zentrum zu wahren, nicht nur kritisch behaften, sondern sich gerade sie zu eigen machen – aber auf dem verheißungsvollen ›Fundament‹ des apostolischen Evangeliums von Jesus Christus.

2.2

Die verfehlt empirische Kirche

2.2.1

Karl Barth

Daß sachgemäße theologische Ekklesiologie allein auf dem apostolischen ›Fundament‹ von Jesus Christus zu denken ist, machte Karl Barth, direkt gegen Schleiermacher gerichtet, mit Nachdruck geltend. Zwar apostrophiert auch Schleiermacher das ›Sein Jesu Christi‹ als ›ein, das höchste, entscheidende und charakteristische Prädikat seiner Gemeinde, das Urbild, der geschichtliche Beziehungspunkt der in ihr lebendigen Frömmigkeit‹. D.h. Jesus Christus ist für ihn wohl das relativ unterscheidende ›Prädikat‹ einer bestimmten Religionsgesellschaft, das ›Urbild‹ menschlicher Religiosität. Er kommt aber nicht als apostolisches ›Fundament‹ der Kirche, als der auferweckte Gekreuzigte, in dem sich Israels Gott endgültig offenbart, zur Sprache. An die Stelle des apostolischen Jesus Christus als ›Fundament‹ der Kirche ist bei Schleiermacher ein auf dem ›Fundament‹ der Religion des Menschen uminterpretierter Jesus getreten. Unter ›den Begriff Religion‹ läßt sich aber ›die Existenz des Volkes Gottes nicht oder nur in schärfstem Widerspruch zu dessen Selbstverständnis subsumieren‹. Für Barth ist nicht strittig, daß sich die Kirche ›auch als ›Christentum‹ und also auch als Religion und also auch als menschliche Wirklichkeit und Möglichkeit‹ darstellt. Zu fragen ist aber, ob sie als bestimmte geschichtliche Individuation der sozial-anthropologischen Religionsgesellschaft, der Glaube ihrer Mitglieder als bestimmte subjektive Individuation der individualanthropologischen Religion und die Theologie als bestimmte religionsphilosophische Individuation zureichend dargestellt sind oder ›ob die Theologie als Theologie, ob die Kirche als Kirche, schließlich ob der Glaube als Glaube sich selbst oder vielmehr den Grund ihrer selbst ernst zu nehmen willens und in der Lage sind‹. Über den Bau der Kirche entscheidet der ›Grund‹, das ›Fundament‹! Weil die Empirie der Kirche und ihrer Mitglieder überall menschliche Religion und Religiosität aufdrängt, ›fallen‹ Kirche und Theologie genau ›an dieser Stelle‹ so leicht ›in Versuchung‹. Sie werden hier geradezu ›eingeladen‹, ›ihr Thema, ihren Gegenstand preiszugeben und damit hohl und leer, bloße Schatten ihrer selbst zu werden‹. Denn das ›Fundament‹ der natürlichen Religion des Menschen trägt nicht, was es tragen soll. Das gilt schon in Ansehung der Religion selber. Sie reicht, heute zusehends, bis zum ›Atheismus‹, dessen religiöser Charakter in der Absolutsetzung der ›Natur, der Geschichte und der Kultur, der animalischen und vernünft-