

Klerus und Laien

Genese und Transformation eines typisch katholischen Paradigmas

Johanna Rahner

1. Eine notwendige theologische Unterscheidung oder ein System der Ungleichheit?

Mit dem Thema „Klerus und Laien“ betritt man eines der zentralen Problemfelder katholischer Ekklesiologie; und zwar eines der Themen, bei denen auch das Zweite Vatikanische Konzil nicht wirklich zu einer Problemlösung beigetragen, sondern die Sache eher noch verkompliziert hat und damit letztlich nur ein Abbild der Komplexitätssteigerung darstellt, die freilich erst mit der Moderne einsetzt.¹

Denn in früheren Epochen schienen die Dinge noch klar zu sein. Ob die vor der Konstantinischen Wende einsetzende, später noch zunehmende ‚Professionalisierung‘, das heißt Klerikalisierung des kirchlichen Handelns² samt der damit verbundenen erworbenen Inkompetenz der Nicht-Kleriker (die macht aus „Volk“/Laós jetzt einen soziologischen Begriff, der nun „die einfachen Leute, die Nichtamtsträger, in der Folgezeit auch die Ungebildeten und Analphabeten und schließlich die unterdrückten und ausgebeuteten Massen“³ bezeichnet; und eines ist klar: „Die Amtsträger gehören nun selbstverständlich nicht mehr zum Laós“⁴) oder der zwischen Papst und Kaiser ausgetragene mittelalterliche Streit um die höchste

¹ Vgl. symptomatisch A. M. Stickler, Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht, in: F. Holböck/Th. Sartory (Hrsg.), Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, Bd. II, Salzburg 1962, 571–647, 633: Die Laien im neuzeitlichen Kirchenrecht „erscheinen, wenn auch auf Grund ihrer Funktion im Leben der Kirche als vollwertige, ureigene, wesentliche Glieder am ... Leibe Christi“.

² Als erstes Beispiel einer differenzierten Kirchenordnung, die Klerus und Laien eindeutig trennt, kann die *Traditio apostolica* gelten.

³ P. Neuner, Was ist ein Laie? In: StZ 210 (1992), 507–518, 509.

⁴ P. Neuner, Pfarrgemeinde- und Katholikenräte für eine zukunftsfähige Kirche. Referat auf der Herbstvollversammlung der Erzdiözese München und Freising

Macht auf Erden – ihr Ergebnis war stets das gleiche: Die scheinbar naturgegebene, prinzipielle Unterschiedenheit zweier „Genera“ in der Kirche, die das *Decretum gratiani* in ebenso klassischer wie wirkungsträchtiger Weise beschreibt: „Es gibt zwei Arten von Christen. Die eine Art hat sich dem Gottesdienst geweiht und der Betrachtung und dem Gebet gewidmet, ihr kommt es zu, sich aus allem Lärm der Welt zurückzuziehen. Es sind die Kleriker und die Gottgeweihten ... Diese aber sind die Herrscher ... Es gibt aber eine andere Art von Christen, nämlich die Laien. Diesen ist der Besitz zeitlicher Güter erlaubt, aber nur zur Nutznießung ... Ihnen ist es erlaubt zu heiraten, das Land zu bebauen, zwischen Männern gerichtlich zu entscheiden, Opfer zum Altar zu bringen, den Zehnten zu zahlen. Sie können dann gerettet werden, wenn sie durch Wohltaten den Sünden entgangen sind“ (Decr. Grat. 3,12,1,7).⁵

Diese prinzipielle Unterscheidung gereichte den einen zur spezifischen Identität und den anderen – soziologisch gesprochen – zur ‚Exklusion‘ und – theologisch gesprochen – zur ‚Entwürdigung‘. Denn über Bord geworfen war die Idee von der alle Unterschiede aufhebenden (vgl. Gal 3,28), in Taufe und Firmung gründenden Würde aller Glieder des ‚einen Volkes Gottes‘. Als hätte man die Mahnung des Augustinus vergessen, der diesen biblisch fundierten Primat der Ontologie der Gnade prägnant mit dem Satz auf den Punkt bringt: „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ!“⁶ Weder die mittelalterlichen (ursprünglich laikalen) Armutsbewegungen noch Martin Luthers Wiederentdeckung des ‚gemeinsamen Priestertums aller‘ bewirkten eine substantielle Veränderung. Spätestens mit der Reformation wird eine römisch-katholische Betonung der gemeinsamen Sendung, gar Verantwortung aller theologisch problematisch. Gab es sie als theologische Grundprinzipien noch

am 9. Oktober 2010 in Freising, online: <https://www.erzbistum-muenchen.de/media/pfarreien/media13882320.pdf> (letzter Zugriff: 27.04.2017), 3.

⁵ Die Übersetzung ist entnommen aus: A. Loretan, Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus kirchenrechtlicher Sicht, in: S. Demel/L. Gerosa/P. Krämer/L. Müller (Hrsg.), Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter (Kirchenrechtliche Bibliothek 5), Münster 2002, 67–92, 69.

⁶ „Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus.“ (Sermo 340,1; PL 38,1483)

bei Cusanus und im Umfeld des Konziliarismus, werden sie nun ‚unzeitgemäß‘, weil der Häresie verdächtig.

Die Entwicklungslinien in der römisch-katholischen Kirche verlaufen nach dem Konzil von Trient daher in eine ganz andere Richtung: Für die Laien ist aus dem ihnen eigenen theologischen *sensus* als Wahrheitsquelle und dem ekklesialen *consensus* als Quelle der Rechtgläubigkeit endgültig die Verpflichtung zum gehorsamen *assensus*, der Zustimmung zu den Weisungen der kirchlichen Autorität, geworden. Während der Klerus (verstärkt durch eine der gegenreformatorischen Polemik geschuldete ‚Überhöhung‘ der Amtstheologie) nun durch eine ontologisch vertiefte Differenz gekennzeichnet wird, die dem Amtsträger über die ‚normale‘ Wesensbestimmung des Gläubigen hinaus das „Gnadenpäckchen“ der sakramentalen Weihe als unverlierbaren Charakter, als graduelle Unterscheidung mit der Folge einer ontologisch-gnaden theologisch begründeten Über- und Unterordnung überprägt – eine Unterscheidung, die am Ende die Priester gar „Göttern“ gleich sein lässt, wie dies der *Catechismus Romanus* in so unnachahmlicher Weise festhält: „... so ist offenbar ihr Amt ein solches, dass man sich kein höheres ausdenken kann, daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten“ (CR II,VII,2; vgl. auch CR II,VII,5).

Solche Formulierungen mögen schmeicheln und eine auf Differenz setzende, eindeutige Identität auch noch theologisch absichern, dennoch gilt: Eine solche Aussage stellt „angesichts der durch die Reformation aufgeworfenen Fragen doch eine bedauerliche und angesichts der Verbreitung des Katechismus nicht folgenlose Lehräußerung dar, die man heute ... als Verirrung bezeichnen muß“⁷. Nichtsdestotrotz schreibt sich diese sakramenten-, besser amtstheologisch begründete (Grund-)Differenz über Jahrhunderte hinweg in die ‚Identität‘ des Katholischen ein und wird im Zuge der doktrinalen Weiterentwicklungen des 19. Jahrhunderts dann auch noch offenbarungstheologisch ‚kurzgeschlossen‘. Damit entwickelt sich in der Katholischen Kirche ein in sich geschlossenes, doktrinäres Zwei-

⁷ K. Lehmann, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: F. Henrich (Hrsg.), Existenzprobleme des Priesters, München 1969, 121–175, 131.

Klassen-System von Autorität auf der einen und Gehorsam auf der anderen Seite zum leitenden Paradigma.

2. Lehrende und lernende, regierende und gehorchende Kirche und ihre Aporie

In der konkreten liturgischen Praxis sehen sich die Nicht-Kleriker auch vor dem 19. Jahrhundert schon seit längerem in die Rolle der Zuschauer eines mystischen Schauspiels gedrängt, als im 19. Jahrhundert dann in der nachaufklärerisch einsetzenden Entfremdung von Kirche und Welt und in der Zeit einer zum Absolutismus zurückdrängenden Restauration die *societas inaequalis et perfecta* der Klerikerkirche einem hierarchisierten Kirchenbild die offenbarungstheologische ‚Spitze‘ aufsetzt. Die dabei im Hintergrund leitende Denkform ist zunächst als eine Re-Aktion auf die als Gefährdung empfundenen (Um-)Brucherfahrungen der Moderne (Französische Revolution, Säkularisierung, Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Rechtsprinzipien [Religions-, Glaubens-, Gewissensfreiheit, der Idee Demokratie und der damit verbundenen bürgerlichen Grund-, aber auch Verfassungsrechte]); dazu kommen die demographischen und sozialen Umwälzungen des Industriezeitalters) zu interpretieren und tritt daher als eine modernitätskritische Neukonstruktion des Katholischen in den Blick.

Das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell des I. Vatikanischen Konzils stellt dabei das zentrale Element dieser ‚Neu-Konstruktion‘ des Katholischen dar, dessen ‚Rückseite‘ die nun offenbarungstheologisch begründete Festschreibung der Grunddifferenz einer *Ecclesia docens* und einer *Ecclesia discens* darstellt: Ein voluntaristisch enggeführter Offenbarungsglaube (Gott als Gesetzgeber, der die ‚Dekrete seines Willens‘ offenbart [vgl. DH 3004]; das Lehramt als allein autorisierte Tradentin dieses Willens [vgl. DH 3012]) begründet ein autoritär hierarchisches Kirchenbild, das die Kirche notwendig in eine *Ecclesia docens* und eine *Ecclesia discens* aufteilen muss (vgl. DH 3011). Denn Glaube wird als Gehorsam verstanden (vgl. DH 3008), der – als gehorsame ‚Unterwerfung‘ unter den sich offenbarenden Gott wie unter die Entscheide der Kirche als dessen Tradentin verstanden – letztlich eine äußere Gehorsamspflicht an die Stelle der inneren Überzeugung treten lässt. Eine veräußerlichte

und verrechtlichte Auffassung von kirchlicher Lehre etabliert ein Verständnis von Glaube als formales ‚Festhalten an ...‘, dem ein doktrinalistisch verengter Begriff von Überlieferung und Tradition (verbunden mit einem zeitunabhängigen Wahrheitsbegriff) und ein kognitivistisches Offenbarungsverständnis korrelieren: Glaubensinhalte werden so als übergeschichtliche Satz Wahrheiten gedeutet und quasi rechtspositivistisch begründet: *auctoritas non veritas facit doctrinam*. Der traditionelle Gehalt der *infallibilitas/indefectibilitas Ecclesiae* wird mit der anti-modernistischen Gestalt einer *irreformabilitas sententiarum* in eins gesetzt, was zugleich einen zuvor notwendig stets mitlaufenden Korrekturmodus fürderhin ausschließt und die verbindliche Glaubensbezeugung „in lehrrechtliche Kategorien überführt“⁸. So wird „die für den christlichen Glauben unentbehrliche, epistemische Autorität der Kirche von einer juristischen Autorität überformt, die meint, ihre Stärke dadurch erweisen zu müssen, dass sie sich in einer Sprache des Ultimativen und Endgültigen ausdrückt“⁹.

Die systemischen Konsequenzen sind eindeutig: Der „gehorchenden Kirche [kann] keine eigenständige theologisch-epistemische Kompetenz eingeräumt werden. Mit der nach dem Ende der ‚Feudalkirche‘ zur Vollendung gelangten Einheit von Jurisdiktion und Ordination ist das System ‚abgeschlossen‘“¹⁰. Dieses ‚System‘ wird durch eine monarchisch-ständische Über- bzw. Unterordnung von Klerus und Laien abgesichert, die es zugleich als Sakralinstitution theologisch überhöht, wobei die (soziologisch-rechtliche) Differenz von *Ecclesia discens* und *Ecclesia docens* nun auch noch offenbarungstheologisch festgeschrieben wird: „Das Lehramt ... versteht seinen Dienst am Glauben vor allem als Abwehr eines als bedrohlich wahrgenommenen Weltzustands ... Das Volk Gottes ist beständig ‚von Verirrungen und Glaubensschwäche‘ bedroht, die das Lehramt aufgrund des privilegierten göttlichen Beistandes, der ihm zuteil

⁸ M. Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg 2019, 72.

⁹ Ebd.

¹⁰ R. Siebenrock, Ein Pyrrhussieg: Zum Verhältnis von Dogma und Geschichte im 19. Jahrhundert; noch unveröffentlichtes Paper gehalten bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie: „Im Schatten der Missbrauchskrise. Anfragen an Struktur und Amtsverständnis der römisch-katholischen Kirche“, in St. Virgil, Salzburg 16.09. bis 18.09.2019.

wird, nicht affizieren. Aus diesem Grund vermag das Lehramt, das sich in der Endgültigkeit des Heilswerkes Christi gegründet sieht, den Glauben objektiv, ursprünglich und irrtumsfrei in Gestalt von Propositionen vorzulegen¹¹.

Doch dieses System des ekklesiologischen Deismus¹² erweist sich bereits im Vorfeld seiner lehramtlich verbindlichen Etablierung nicht nur ideologieanfällig, sondern im letzten aporetisch. So wurde bereits im Umfeld des ersten Mariendogmas 1854 ein Alternativmodell sichtbar, als man angesichts des Fehlens bzw. der Ambiguität anderer Quellen der Tradition – für die Frage der Dogmatisierung der ‚ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter Maria‘ ist das Schriftzeugnis dünn, ein Konsens der Väter nicht vorhanden, die Theologiegeschichte und das Lehramt erweisen sich als uneindeutig, selbst die großen theologischen Schulen sind in der Sache heillos zerstritten – explizit auf den Glaubenssinn der Gläubigen rekurriert, um darin eine legitimierende Quelle der anstehenden dogmatischen Entscheidung zu finden. Kein Geringerer als *John Henry Newman* ist es, der sich Überlegungen im Umfeld der Dogmatisierung 1854 aus der Feder des ‚Vaters der Römischen Schule‘, *Giovanni Perrone*, zu Nutze macht, um die strikte Gegenübersetzung von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* in Frage zu stellen und das ekklesiologische Potenzial des Glaubenssinns der Gläubigen neu zu beleben.

Perrone hatte in seinen Überlegungen im Vorfeld des Mariendogmas im Anschluss an Johann Adam Möhler die Idee einer lebendigen Überlieferung als Aktualisierung der Lehre der Kirche etabliert und dabei das Bewusstsein und Leben der Gläubigen als Quelle der Kenntnis der Lehre der Kirche als eigene Größe hervorgehoben.¹³ Freilich ist ihr lebendiges Zeugnis nicht einfach von dem des Lehramts zu trennen. So ordnet Perrone „den sensus beziehungsweise consensus fidelium unter die übrigen Instrumente und Dokumente der Tradition ein. Er ist Ausdruck des allgemeinen Bewusstseins der Kirche und Niederschlag, Spiegelbild, Ausdruck der Verkündigung der lehrenden Kirche. Als solcher kann er der lehrenden Kirche wiederum dienen zur Feststellung der zu verkündenden oder der schon

¹¹ *M. Seewald*, Reform (Anm. 8), 73.

¹² So *R. Siebenrock*, Pyrrhussieg (Anm. 9).

¹³ Vgl. *W. Kasper*, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 1, Freiburg 2011, 185f.

verkündeten Wahrheit“¹⁴. Dabei ist klar: „Die Gläubigen bezeugen nur, was ihnen von ihren Hirten gelehrt worden ist“¹⁵. So ist der *sensus fidelium* letztlich nur das Spiegelbild der autoritativen Lehre des Lehramts, in dem sich die Bischöfe selbst erkennen. Wie unterschiedlich diese Metaphorik indes versteh- und deutbar ist, zeigen die Konsequenzen, die Newman aus dem mit Perrone geteilten Sachverhalt zieht. Für Newman ist das Volk zwar ‚Spiegel‘, ein Spiegel, „in dem sich die Bischöfe selbst erkennen“, für dieses Spiegel-Sein aber gilt: „Sehr wohl, so meine ich, kann jemand seinen Spiegel befragen (consult) und auf diese Weise etwas über sich selbst erkennen, was er auf keine andere Weise erfahren würde“¹⁶.

So fasst Newman diese Eigenschaft des ganzen Gottesvolkes im Gegensatz zur römischen Schule als durchaus aktive und vor allem selbstständige Eigenschaft auf: „Nach Newman ist er [der *sensus fidelium*; JR] nicht nur Echo der Lehrverkündigung der Kirche, sondern er besitzt auch seine Unmittelbarkeit zum Heiligen Geist. Die apostolische Tradition ist nach Newman nämlich nicht allein der lehrenden Kirche anvertraut, was die Meinung Perrones ist, sie ist ,der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern per modum unius (auf einmal) anvertraut. Damit steht aber das Zeugnis der Laien nicht nur in Abhängigkeit vom Zeugnis des Lehramts, sondern auch in polarer Spannung und in relativer Selbstständigkeit zu ihm“¹⁷.

Diese aktive Befähigung und die dazu notwendige Selbstständigkeit haben auch Rückwirkung auf die innere Konstitution von Kirche. Während Perrone am offenbarungstheologisch begründeten Unterschied von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* und einer strikten Unterordnung von letzterer unter erstere festhalten muss – „Organ der Tradition ist für Perrone nur das Lehramt der Kirche, nicht die Gesamtkirche in ihrer hierarchisch gegliederten Vielfalt“¹⁸ –, ver-

¹⁴ Ebd. 187.

¹⁵ Ebd. 186.

¹⁶ J. H. Newman, On Consulting the Faithful in Matters of Christian Doctrine; dt. Über das Zeugnis von Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: Ders., Ausgewählte Werke, Bd. 4, Mainz 1959, 269; zitiert nach, W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 187.

¹⁷ W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 190.

¹⁸ Ebd. 301.

mag Newman hier zu differenzieren: Die „Gabe der Beurteilung, Unterscheidung, Definition, Verkündigung und Einschärfung irgendeines Teils der Tradition“ liegt zwar „einzig und allein bei der ‚ecclesia docens‘“¹⁹, freilich ist diese ‚exklusive‘ Zuständigkeit zugleich zu relativieren. Denn die lehrende Kirche muss das „gesamtheitliche Glaubenszeugnis (*consensus fidelium*) als *iudicium* oder *instrumentum* berücksichtigen und befragen ... , wenn eine Glaubensentscheidung zu treffen“²⁰ ist. Newman rekurriert zur historischen Illustration dieser theologischen Grundüberzeugung auf die nachnizänischen Auseinandersetzungen.²¹ Denn gerade die arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts machen deutlich – so Newman –, dass „die ‚Ecclesia docens‘ nicht allezeit das aktive Werkzeug der unfehlbaren Kirche ist“²². Die Unfehlbarkeit des Lehramts war nach Newman zwar „auch in dieser Zeit immer gegeben, sie war virtuell immer vorhanden, aber sie wurde nicht aktiv ausgeübt; die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche kam damals durch das Zeugnis der Laien zur Auswirkung. Diese sind dann aber aktives, relativ selbständiges Werkzeug der unfehlbaren Kirche“²³. Das Zeugnis der Laien ist also aktives *instrumentum traditionis* und nicht einfach nur ‚Spiegel‘ oder *medium traditionis*, also schlichte ‚Verkörperung der Lehre der Hirten‘.²⁴

Hier zeigt sich, dass Newman die Geschichtlichkeit kirchlicher Lehre und kirchlicher Lehrentwicklung ernster nimmt als Perrone. In seiner theologischen Begründung gewinnt Newman einen neuen Zugang zur altkirchlichen Idee des *consensus* und dem sich darin widerspiegelnden Gedanken einer Unfehlbarkeit des Gottesvolkes selbst, die er als ‚Subjektwerdung‘ der Glaubenden und nicht einfach

¹⁹ J. H. Newman, Zeugnis (Anm. 16), 263; zitiert nach W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 190.

²⁰ H. Grieser, Hören auf das Gottesvolk? Bemerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive zu einer Herausforderung seit frühchristlicher Zeit, in: Thomas Söding (Hrsg.), Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission, Freiburg 2016, 159–189, 159f.

²¹ Ebd. 160.

²² J. H. Newman, Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre, in: Hochland 40 (1947/48), 279; zitiert nach W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 192.

²³ W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 192.

²⁴ Vgl. ebd.

als formalen Restbestand in Gestalt eines passiven Glaubensgehorsams versteht.²⁵ Die Gläubigen besitzen eben nicht nur eine passive Unfehlbarkeit, weil die apostolische Tradition nicht nur den Bischöfen, dem Lehramt, so noch Perrone und die ganze römische Schule, sondern der Gesamtkirche anvertraut ist.²⁶ Die göttliche Tradition ist daher nicht einfach identisch mit der autoritativen *doctrina* der Kirche, mit der sie z. B. Perrone kurzschließt.²⁷

Walter Kasper hebt hier zu Recht das je unterschiedliche Verständnis von Glaube und – diesem folgend – von Offenbarung und Lehre/Dogma bei Perrone und Newman hervor. Glaube ist für Newman „nicht in erster Line ein Erfassen von Wahrheiten“ und damit wie bei Perrone ein „vom Willen befohlener übernatürlicher Akt des Verstandes, ein Erfassen von bestimmten Glaubenssätzen“, sondern ein „Akt, der in das Ganze der Person eingebettet ist, nämlich Gehorsam, Hingabe, Unterwerfung, Wagnis auf den lebendig erfassten wirklichen Gott hin, die Bewegung des ganzen Menschen auf Gott hin“²⁸. Offenbarung ist in der Folge eine lebendige Idee und deren Analyse und Abstraktion entwickeln sich, können weiterreichen, sich vertiefen, sich verändern, weil sie von der „Eigenart des jeweiligen Zeitalters“²⁹ geprägt sind. Das *depositum fidei* ist für Newman daher „etwas, das wächst und erst am Ende vollendet ist, während für Perrone das depositum nicht des Wachstums fähig ist, sondern ‚semper enim hoc immutabile mansit‘“³⁰. Weil es aber für

²⁵ J. H. Newman, Zeugnis (Anm. 13), bes. 270–290.

²⁶ Vgl. W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 192f.

²⁷ Vgl. ebd. 194; 298. „Den Traditionsbegriff Peronnes kennzeichnet etwas in sich Ruhendes, sich selbst Genügsames, Selbstverständliches und Beharrendes. Dieser Traditionsbegriff ist ganz aus dem Geist der römischen Restaurationszeit herausgewachsen ... Ein solcher Traditionsbegriff erliegt der Gefahr, einseitig die beständige Gegenwart der Lehre der Apostel in der Lehre der gegenwärtigen Kirche zu betonen. Die Lehre der Kirche als *regula fidei proxima* wird damoit zur *regula fidei suprema* gemacht, die zugleich die beiden *regulae fidei remotae* aufsaugt Er widerspricht der ganzen Tradition der Väterzeit wie der Scholastik ... Damit steht die rechte heilsgeschichtliche Einordnung der Kirche und ihrer Verkündigung auf dem Spiel, wonach die Zeit der Offenbarung, die Verkündigung der Apostel immer als Norm über der Verkündigung der Kirche bleibt und nie mit ihr identisch werden kann“ (ebd. 299f).

²⁸ Ebd. 224f.

²⁹ W. Kasper, Lehre (Anm. 13), 226.

³⁰ Ebd., 227.

Newman der Geist ist, der „die Kirche immer [lehrt], wie es für eine Zeit entsprechend ist“³¹, wächst die Wahrheit des Glaubens nicht nur formaliter, für uns bzw. in unserer Erkenntnis, sondern materialiter, in sich; dazu aber ist das Bekenntnis zur aktiven Assistenz des Geistes für alle und in allen die entscheidende theologische Voraussetzung.³²

Diese Einsicht freilich unterläuft eine strikte Trennung von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* schon im Prinzip. Denn auf den *sensus fidelium* als vom Geist Gottes selbst initiierte Bewegung des Glaubens kann man eben nicht nur dann zurückgreifen, wenn es kirchenpolitisch opportun erscheint, wie dies z. B. der im Vorfeld des Mariendogmas von 1854 eifrig den Glaubenssinn der Laien als Quelle von Tradition verteidigende Perrone tut, um ihm am Ende doch wieder der Autorität des Lehramtes unterzuordnen, sondern man muss ihn in seiner Eigenständigkeit ernst nehmen: „Die Unmittelbarkeit des Glaubenszeugnisses der Laien zum Heiligen Geist und seine relative Selbständigkeit gegenüber dem Zeugnis der lehrenden Kirche hat aber zur Folge, dass dieses Zeugnis nicht nur als locus theologicus, nicht mehr rein passiv verstanden werden kann, sondern auch als aktives Werkzeug der unfehlbaren Kirche gelten muss“³³. Der *sensus fidelium* ist ein pneumatologisch fundiertes, theologisches Grundprinzip und das hat Konsequenzen, wie das II. Vatikanische Konzil deutlich macht.

3. Das II. Vatikanische Konzil: ein Perspektivenwechsel

In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, *Lumen gentium*, wird der ‚Glaubenssinn der Gläubigen‘ zum ersten Mal in der Theologiegeschichte ausführlich betrachtet: Wie alle am Priestertum Christi teilhaben, so nimmt das Volk Gottes auch als Ganzes an Christi prophetischem Amt teil, nämlich im lebendigen, durch die Gemeinschaft abgelegten Zeugnis des Glaubens (vgl. LG 12,1). Aus der Passivität des Zuhörens und gläubigen Annehmens wird ein aktives Mitwirken aller in der Glaubensüberlieferung und als sol-

³¹ Ebd. 230

³² Vgl. ebd. 231f.

³³ Ebd. 191.

ches wird es durch das Konzil ausdrücklich und betont ins Recht gesetzt. Jedes nachkonziliare Nachdenken über Theologie, Sinn und Struktur von Kirche muss sich daher an einem Grundgedanken messen lassen: zunächst von dem zu handeln, was alle angeht. Dieser Begriff des ‚Glaubenssinns der Gläubigen‘ verbindet sich aufs Engste mit einem aktiven Verständnis des Rezeptionsgedankens: Es kommt bei der Wahrheitsfindung auch darauf an, was akzeptiert und angeeignet wird und so seine Wirkung entfalten kann. Dies hat freilich nur Sinn in einem kirchlichen Gefüge, das nicht von vornherein in eine hörend-gehörnde und eine lehrend-leitende Kirche aufgespalten ist, sondern auch Annahme und Akzeptanz als Wirkung des Hl. Geistes wahrzunehmen bereit ist. So ersetzt das Konzil die traditionelle Hervorkehrung der Ungleichheit (Lehrende und Hörende) durch die Betonung der prinzipiellen Gleichheit aller Glieder und Gruppen der Kirche in Bezug auf Verantwortung für Gestalt und Überlieferung des Glaubens sowie Teilhabe an Funktion und Aufgabe der Kirche (vgl. LG 32).

Aus einer bisher eher im Hypothetischen verbleibenden ‚passiven Unfehlbarkeit‘ der Kirche als Ganzer wird im II. Vatikanum also ein aktives Medium der Glaubensüberlieferung. Damit ist aber „Unverirrlichkeit ... zunächst eine Eigenschaft des Gottesvolkes als Ganzes und nicht das Prädikat eines Amtes oder eines Amtsträgers“³⁴. Über die Art und Weise dieser Unverirrlichkeit und die damit verbundene konkrete Verhältnisbestimmung des Glaubenszeugnisses aller und des Glaubenszeugnisses des hierarchischen Lehramts verliert der Text aufgrund seines eher harmonisierenden Integrationsmodells kein weiteres Wort. Indes scheint der potenzielle Antagonismus von hierarchischem Lehramt und Glaubenssinn aller Gläubigen, der sich hinter den mitunter allzu harmonisierenden Formeln verbirgt, explizit festgeschrieben.³⁵ So etabliert sich der Glaubenssinn aber als eigenständige Bezeugungsinstanz und als aktive, pneumatologisch fundierte Eigenschaft der ganzen Kirche: „Es gibt eine echte Unfehlbarkeit der Kirche in credendo, ja diese scheint sogar als Grundlage der kirchlichen Unfehlbarkeit überhaupt ... Der Glaubenssinn steht

³⁴ B. J. Hilberath, *Theologie des Laien – Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion*, in: *SdZ* 217 (1999), 219–232, 223.

³⁵ Vgl. ebd. 223.

... zwar in Verbindung mit dem Lehramt – eben wegen des einen und gleichen Geistes, der in allen wirkt –, kann aber von diesem nicht aufgesogen oder aufgehoben werden.“³⁶

Die theologische Wahrheit des *sensus fidelium* begründet sich indes im II. Vatikanum zuallererst in seiner offenbarungstheologischen Würde. In der Offenbarungskonstitution des Konzils, *Dei verbum*, wechselt das Grundverständnis von Offenbarung von einem Verständnis als ‚feststehender Lehre‘ hin zu einem Verständnis des umfassenden Geschehens der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazaret: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2, DH 4202). Offenbarung ist kommunikativ-partizipatorische Teilhabegewährung an der Gemeinschaft mit Gott. Nicht mehr einzelne Lehrsätze, sondern Gottes personale Selbstoffenbarung ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von ‚Tradition‘³⁷ (vgl. DV 8). Daher bestimmt das II. Vatikanum die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott im Leben und Dasein der ganzen Kirche, und damit die gesamte Lebenspraxis aller als Medium der Überlieferung. Alle ‚Glieder der Kirche‘ haben bezüglich der Vermittlung der Offenbarung „ihren je eigenen Auftrag, der mit dem Bekenntnis und dem Zeugnis verbunden ist, zu dem alle berufen sind“³⁸. So betont das II. Vatikanum ein ganzheitliches – kommunikativ und personal orientiertes – Offenbarungs- und Glaubensverständnis und hat damit auch ein anderes Verständnis von so etwas wie Glaubenswahrheit und deren Vermittlung oder Weitergabe.

Hatte das I. Vatikanum noch die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den Glaubensgehorsam als Pflicht betont, so kennzeichnet *Dei Verbum* nun den menschlichen Glauben als freie Tat

³⁶ W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte – Ein Überblick, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes? (QD 151), Freiburg 1994, 55–131, 102f.

³⁷ Vgl. dazu auch D. Wiederkehr, Das Prinzip Überlieferung, in: HFTh Bd. 4 Traktat Theologische Erkenntnislehre, 100–123, bes. 110ff.

³⁸ M. Löhrer, Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche. 2. Abschnitt Träger der Vermittlung, MySal I, 545–605, 546f.

des Menschen, mit der er sich Gott anvertraut, sich ihm ganz hingibt und daher sich auch mit ganzem Verstand und ganzem Willen Gott unterordnen will: „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens‘ (Röm 16,26; vgl. Röm 1,5; 2 Kor 10,5–6) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich ‚dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‘ und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und ‚es jedem leicht machen muss, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben‘. Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“ (DV 5; DH 4205). Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Gott und Mensch. Glaube ist die ganzheitliche, vertrauensvoll zu vollziehende ‚Antwort‘ auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazaret. Die Zustimmung des Menschen zu dieser Anrede Gottes, das existentielle Sich-Selbst-Verstehen des Menschen gehört ebenso dazu wie der Gegenwartsbezug und die Kontextgebundenheit, ja geschichtliche Vermittlung und kulturelle Kodierung, samt der darin begründeten Zweideutigkeit, Kontingenz. Geschichte und Welt sind Erkenntnisorte der Offenbarung.

Glaube wird so als kommunialer und kommunikativer Prozess dargestellt, mit verschiedenen, je unterschiedlich wirksam werden den, synchron und diachron verteilten Instanzen, die in normalen wie in Konfliktsituationen wirksam werden. Denn ‚Lehramt‘ „ist grundlegend nicht eine römische Behörde mit angegebener Adresse in Rom, auch nicht die Dienstpflicht einzelner Amtsträger oder einer Gruppe von Amtsträgern, sondern ein ‚Amt der Gesamtkirche‘. Die Kirche als ganze schuldet der Welt das verbindliche Zeugnis ihres Glaubens an das Evangelium, das ist ihr ‚Amt‘ der Lehre.“³⁹ Wo aber die Weitergabe dieser Offenbarung nicht mehr bloß die autoritäre Überlieferung einer Lehre sein kann, sondern die bleibende Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Da-

³⁹ O. H. Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: H. Häring (Hrsg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, München 1993, 88–128, 116f.

sein der ganzen Kirche umfasst, kann es „keine gültige lehramtliche Verkündigung geben, die sich um das Glaubensbewußtsein der Gläubigen nicht kümmert“⁴⁰.

4. Rezeptionsdefizite

Gerade in der nun notwendigen, rechtlichen Umsetzung der dialogisch-kommunikativen Struktur des In-der-Wahrheit-Bleibens sind nun je länger, je deutlicher nach dem Konzil in der Rezeptionsgeschichte die entscheidenden Desiderate spürbar⁴¹. Indes decken die nachkonziliaren Rezeptionsdefizite und ihre bis heute andauernde Problemgeschichte nichts anderes auf als die mehr oder minder gut verborgenen Schwächen der Konzilstexte selbst. Die Hoffnung des Konzils, die konziliare Position und damit der offene Konflikt, der auf dem Konzil nur ansatzweise ausgetragen wurde, würden sich in der nachkonziliaren Rezeption und theologischen Reflexion der Texte klären lassen, hat sich nicht erfüllt. Die aus dem 19. Jahrhundert übernommene Erblast erweist sich als fatal. Beide nachkonziliaren Interpretationstendenzen dürften sich wohl zu Recht auf einige Konzilstexte, insbesondere auf das III. Kapitel der Kirchenkonstitution berufen, weil in ihr unverkennbar zwei Ekklesiologien nebeneinander und recht unvermittelt zu stehen kommen.⁴²

So begreift die eine „Kirche als *communio ecclesiarum* und *communio fidelium*. Sie möchte, daß außer den Institutionen der Ämter auch die gemeinsame Verantwortung eine wirksame institutionelle Ausprägung auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens findet. Sie vertritt diese manchmal in einer Weise, daß die besondere Verantwortung der Hirten undeutlich wird“. Die andere dagegen „betont die besondere Sendung und Verantwortung der Amtsträger manchmal

⁴⁰ O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 185.

⁴¹ Vgl. B. J. Hilberath, *Die Wahrheit des Glaubens – Anmerkungen zum Prozess der Glaubenskommunikation*, in: Ders. (Hrsg.) *Dimensionen der Wahrheit – Hans Küngs Anfrage im Disput (Kontakte Bd. 7)*, Tübingen 1999, 51–80; 75.

⁴² Jener bereits zitierte Satz zu Beginn des III. Kapitels – „*Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt*“ (LG 18) – kann geradezu als Paradigma für diese Unvermitteltheit der beiden Ekklesiologien gelten.

so stark, daß sie zur alleinigen Verantwortung wird. Diese Tendenz sieht die Formen der Mitverantwortung in Konkurrenz zur Autorität der Hirten⁴³. Ursache dafür ist, dass die im III. Kapitel von *Lumen gentium* entfaltete *communio hierarchica* unter vollkommener Ausblendung des im II. Kapitel noch dominierenden Leitgedankens einer Volk-Gottes-Ekklesiologie konzipiert wird, sei dies nun mit Blick auf die theologische Aufwertung des Bischofsamtes, die Vollmachten des Bischofskollegiums in ihrem Verhältnis zur Primatialgewalt oder die theologische Differenzierung der amtlichen Dienste in der Kirche. Die theologische Aufwertung des Bischofsamts durch das Konzil wirkt ekklesiologisch wie die sprichwörtliche ‚Dame ohne Unterleib‘. Eine ähnliche Beobachtung lässt sich für das Bischofsdekret des Konzils, *Christus Dominus*, festhalten: Auch hier wird eine „Hirtenaufgabe entwickelt ohne Rücksicht auf die Schafe“⁴⁴. *Christus Dominus* verbleibt ebenso wie die Kirchenkonstitution selbst in seinen Ausführungen zum Bischofsamt unter der Leitperspektive: Zentrale – Ortskirche, Papst – Einzelbischof. Die notwendigen strukturellen Transformationsprozesse, die der Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips zur Stärkung der Eigenrechte der Ortskirche entsprechen und die die Einrichtung institutioneller Repräsentationsorgane mit Entscheidungsbefugnis zu ihrer synodalen Ausübung konkret werden ließen, steht also nicht nur einfachhin ‚aus‘; was fehlt, ist eine Revision theologischer Begründungsformen wie dogmatischer Bewertung, die über die Ausführungen des Konzils selbst hinaus eingefordert und ausgestaltet werden muss, da sie dort allenfalls fragmentarisch angedacht worden sind bzw. die Regularien des Konzils selbst im Identitätsstrom des 19. Jahrhunderts verbleiben bzw. sich von dieser Denkform eben gerade nicht verabschiedet haben.

Im Gefolge des Konzils scheinen zwei nicht zu harmonisierende Positionen sich gegenseitig zu blockieren, von denen nur eine aufgrund des juridischen Beharrungsvermögens der von ihr besetzten

⁴³ H.-J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, TThZ 92 (1983), 272–283, 275.

⁴⁴ G. Bausenhart, Das Bischofsamt. Intentionen, Impulse und Weichenstellungen des Konzils, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hrsg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg 2015, 90–109, 103.

ekklesiologischen Positionen bisher explizit rechtlich wirksam geworden ist. Gerade in den letzten Jahren wird das Desiderat einer auch rechtlichen, d. h. strukturell-sichtbaren Umsetzung der theologisch neu eröffneten Perspektive des Konzils verstärkt sichtbar. Denn sie führt zu jener Glaubwürdigkeitskrise, die sich in den letzten Jahren fast lähmend auswirkt und die auch und gerade eine Beteiligungskrise ist. Um sie zu überwinden, bedarf es theologischer Revisionen und struktureller Transformationen, denn „Beteiligung braucht ... nicht nur Bereitschaft, Einsatz und Dauer. Dazu bedarf es Strukturen und Prozeduren. Je umfassender die Beteiligung sein soll, desto demokratischer und durchsichtiger müssen die Verfahren sein, um alle Beteiligten einzubeziehen.“⁴⁵ Diese Strukturen und Prozeduren müssen indes nicht nur theologisch legitimiert, sondern auch rechtlich verbindlich festgelegt werden.

5. Revisionen und Transformationen

Für die theologisch erforderliche Re-Vision dürfte die Prioritätensetzung der Offenbarungskonstitution einschlägig sein: „Der Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist ... alles andere als beliebig. Der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, daß er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2).“⁴⁶ Ein solches Verständnis duldet nun aber nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmächtausübung. Denn wenn „einmal alle Glaubenden als das Subjekt ‚Volk Gottes‘ eingesetzt sind, muss dies über kurz oder lang die bisherige Autoritäts- und auch Machtverteilung verändern“⁴⁷. Das ist das schwierige theologische Erbe des Konzils und erweist sich als entscheidende Herausforderung unserer Tage.

⁴⁵ E. Arens, Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen, in: M. Heimbach-Steins (u. a.) (Hrsg.), Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 71–80, 75.

⁴⁶ H.-J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg 1999, 133f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd. 134).

⁴⁷ D. Wiederkehr, Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik, in: Ders. (Hrsg.), Der Glaubens-

Wenn Kirche aber, wie die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* festhält, „den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam [geht] und ... das gleiche irdische Geschick mit der Welt“ erfährt (vgl. GS 40), bedeutet dies, dass die sakramentale Grunddimension von Kirche auch und gerade zur Folge hat, dass Selbstverständnis und strukturelles Gefüge der Kirche auch stets entlang der geschichtlichen Entwicklungen verlaufen. In der Moderne wird diese Beziehung zwar komplexer, kann aber nicht einfach abgebrochen werden. Das gilt indes nicht nur, weil die einzelnen Glieder der Kirche immer ‚Bürgerinnen zweier Welten‘ sind⁴⁸, sondern gerade weil das II. Vatikanische Konzil selbst im Bekenntnis zur Religionsfreiheit, der Neukonstellation des Offenbarungsverständnisses wie der pneumatologischen Revision des Kirchenverständnisses die zentrale Kategorie der Personenwürde neu entdeckt. Daher gehören die Grundprinzipien des modernen demokratischen Staatsgefüges nunmehr zum theologischen Kerngeschäft. Wenn aber zugleich gilt, dass sich Kirche immer in kritischem, aber anschlussfähigem Dialog mit der sie umgebenden und durchdringenden ‚Welt‘ bewegt und verändert hat⁴⁹, dann darf, ja muss damit ge-

sinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes (QD 151), Freiburg 1994, 182–206, 183.

⁴⁸ Vgl. dazu die Wortmeldung von *Hans Maier* im Vorfeld der ‚Würzburger Synode‘: „Für eine kirchliche Demokratisierung lautet die heute gängige Argumentation: was außen ist, kann auf die Dauer innen nicht herausgehalten werden. Der Christ und Bürger, der in der politischen Demokratie lebt, stößt sich am Anblick einer Kirche, die so etwas wie eine halb-absolute Monarchie – mit effizienter Verwaltung, aber geringer Partizipation des Bürgers – zu sein scheint. Dem Kern dieses Arguments ist Recht zu geben, denn immer hat die Kirche in ihrer Geschichte die Lebensformen ihrer Umwelt angeeignet und anverwandelt; gerade ihre Leistungen für Gesellschaft und Kultur beruhen auf dieser Nähe zur jeweiligen Zeit und Sozialität ... In dem Bereich der positiven Analogien kommen wir mit dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit – Rechtsstaatlichkeit verstanden im allgemeinsten und formalsten Sinne der Berechenbarkeit, Kalkulierbarkeit des Rechts (und damit auch der Rechtssicherheit). Das alles gibt es gewiß auch in der Kirche ... Aber es herrscht wohl Einigkeit darüber, dass dieses Kirchenrecht in vielen Punkten revisionsbedürftig geworden ist ... Die Angleichung kirchlicher Normen an das rechtsstaatliche Niveau der weltlichen Gesellschaft ist eine dringende Aufgabe ...“ (*H. Maier*, Vom Ghetto der Emanzipation, in: J. Ratzinger/*H. Maier*, Demokratie in der Kirche, Möglichkeiten und Grenzen, Limburg 2000, 49–77, 69; 73).

⁴⁹ Vgl. dazu auch: *K. Wenzel*, Partizipation und Dialog in der Kirche, in: M. Heimbach-Steins (u. a.) (Hrsg.), Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 146–155.

rechnet werden, dass mitunter gerade das ‚Außen‘ in Gestalt der Fremdprophetie für das Eigene sinnerschließend werden kann. Dies gilt auch und gerade für die Begriffe von Freiheit und Demokratie als Grundsignaturen der Moderne. So legt sich die Frage nahe: Wie verhält sich das Bekenntnis zur eigenen Geschichtlichkeit und damit die Lernfähigkeit der Kirche zu den ‚demokratischen Lektionen‘ der Moderne: allgemeine Teilhabe an der Macht, Machtkontrolle und prinzipielle Begrenzung von Macht? Und wie verhält sich das Ganze zur besonderen Wesensstruktur von Kirche, in der bestimmte Macht- und Entscheidungsstrukturen als ‚iure divino‘, und damit nicht beliebig und insofern unveränderbar festgehalten werden?

Um die Dringlichkeit, hier voranzukommen, deutlich zu machen, sei zunächst an die Mahnung Hans Maiers im Vorfeld der ‚Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland‘ erinnert: „Eine der wichtigsten Entwicklungen im 20. Jahrhundert in allen Verfassungsstaaten der Welt ist die schärfere Unterscheidung zwischen dem einfachen Gesetz und dem Verfassungsgesetz, die Bindung des ersten an das zweite und, beidem folgend, die Etablierung einer Verfassungsgerichtsbarkeit, die bei Streitfällen in Aktion tritt. Warum gibt es dafür in der Katholischen Kirche bisher kaum Analogien? Kann Rom auf Dauer unterhalb des Differenzierungsniveaus seiner weltlichen Rechtspartner bleiben?“⁵⁰ Natürlich nicht! Und das nötigt, so Maier, zu einer kritischen und grundlegenden theologischen Revision: Müsste man nicht „deutlicher zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen unterscheiden, zwischen der Substanz und dem, was sich im Lauf der Jahrhunderte an Gewohnheiten und Traditionen angesammelt hat“⁵¹? Und es nötigt dazu, endlich das ‚heiße Eisen‘ der Frage der Demokratisierung kirchlicher Entscheidungsprozesse beherzt anzugehen. Maier benennt dazu zwei zentrale Transformationsprozesse: „Ich würde ... eine zweifache Richtung sehen, in der sich ein Prozeß der Demokratisierung sinnvoll entwickeln könnte: einmal eine deutlichere Scheidung der bis jetzt noch einheitlichen Gewalten der Gesetzgebung, der Exekutive, der Judikative (Stichwort: kirchliche Verwaltungsgerichte unabhängig von der Exekutive; Hineinwachsen der Laien in die Teilhabe an der kirchlichen Gesetzgebung); und zum anderen

⁵⁰ H. Maier, Ghetto (Anm. 48), 97f.

⁵¹ Ebd. 97.

eine deutlichere Scheidung zwischen der heiligen Gewalt, die unaufgebbar ist und mit dem Stiftungscharakter zusammenhängt, und jeder anderen politischen Gewalt in der Kirche.⁵² Gewaltenteilung in der Kirche? Teilhabe von Laien an der Legislative? Und die notwendige Unterscheidung von theologischen Gehalt und rechtlicher Gestalt der strukturellen Wesenseigenschaften von Kirche?

Angesichts dieser Herausforderungen erweisen sich ‚Lösungen‘, wie sie der Text der Internationalen Theologischen Kommission zur Synodalität aus dem Jahr 2018 vorschlägt, als notwendige, aber noch nicht hinreichende Weiterführung, wenn dort formuliert wird: „Es gibt keine Exteriorität oder Trennung zwischen der Gemeinschaft und ihren Hirten – die dazu berufen sind, im Namen des einen Hirten zu handeln –, sondern die Unterscheidung von Aufgaben in der Wechselseitigkeit der Gemeinschaft. Eine Synode, eine Versammlung, ein Rat kann keine Entscheidungen treffen ohne die legitimen Hirten. Der synodale Vorgang muss sich im Leib einer hierarchisch strukturierten Gemeinschaft vollziehen. In einer Diözese, zum Beispiel, muss zwischen dem Prozess der Erarbeitung einer Entscheidung (decision-making) durch gemeinsame Unterscheidung, Beratung und Zusammenarbeit sowie dem pastoralen Treffen einer Entscheidung (decision-taking) unterschieden werden, das der bischöflichen Autorität zusteht, dem Garanten der Apostolizität und der Katholizität. Die Erarbeitung ist eine synodale Aufgabe, die Entscheidung ist eine Verantwortung des Amtes. Eine sachbezogene Ausübung der Synodalität muss dazu beitragen, das Amt der persönlichen und kollegialen Ausübung der apostolischen Autorität besser zu strukturieren, und zwar mithilfe der synodalen Ausübung der Unterscheidung vonseiten der Gemeinschaft.“⁵³ Damit wird zwar die Gesetzgebungskompetenz der Bischöfe, die aus der durch die Bischofsweihe übertragenden Vollmacht erwächst (als Teil der Leitungs- und Jurisdiktionsgewalt; vgl. c. 129 § 1 CIC) uneingeschränkt festgehalten, doch das Zusammenwirken notwendig als ein zwar kollegiales/synodales, aber eben nicht gleichberechtigtes beschrieben. Denn – so führt Bernhard Anuth zu Recht aus – gerade dort, wo „Gläubige sich wünschen oder gar fordern, dass Leitung

⁵² Ebd. 75.

⁵³ *Internationale Theologische Kommission*, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche, 2. März 2018; (VApSt 215), Nr. 69.

in der Kirche nicht in alleiniger Verantwortung einzelner Amtsträger, sondern in einem Leitungsteam wahrgenommen werden soll, geht es ihnen meist nicht um mehr rechtlich unverbindliche Beratung, sondern um echte (Mit-)Entscheidungskompetenz (*decision-taking*)⁵⁴ – eine Beobachtung, die nicht nur für die Ebene von Pfarreien gilt, sondern sicher auch für synodale Strukturen auf allen Ebenen. So trifft wohl die Beobachtung Heribert Hallermanns zu: „Auch wenn beide Aspekte, die Kirche als *Communio hierarchica* wie auch die Kirche als *Communio fidelium*, unverzichtbar zur theologischen Lehre von der Kirche als *Communio* gehören und zwei verschiedene Seiten ein und derselben Wirklichkeit abbilden, die insofern nicht gegeneinander ausgespielt werden können, lassen sie sich unter den geltenden rechtlichen Vorgaben für die Feier eines Plenarkonzils [und anderer synodaler Vollzüge in der Kirche; JR] doch nicht ohne weiteres versöhnen.“⁵⁵

Nicht ohne Grund erinnert daher die der Unterscheidung von *decision-making* und *decision-taking* zugrundeliegende Differenzierung noch zu sehr an jene Unterscheidung der Römischen Schule zwischen ‚organum‘ und ‚praesidium traditionis‘, die sich wiederum der prinzipiellen Unterscheidung von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* verdankt, sodass sich die kritische Anfrage nahelegt, ob die einer solchen Unterscheidung zugrundeliegende Denkform an die-

⁵⁴ B. Anuth, Partizipation in der Pfarrei – Möglichkeiten und Grenzen lokaler Kirchenentwicklung, in: M. Etscheid-Stams u. a. (Hrsg.), *Gesucht: die Pfarrei der Zukunft. Der kreative Prozess im Bistum Essen*, Freiburg 2020, 301–312, 303.

⁵⁵ H. Hallermann, Das Statut der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, in: W. Rees/J. Schmiedl (Hrsg.), *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen*, Freiburg 2014, 87–104; 101f. Auf eine weitere, theologisch spannungsvolle Diskrepanz macht Bernhard Anuth aufmerksam: „Wer diese Beschränkung der rechtlichen Partizipation von Laien in der Kirche als einen Verstoß gegen die vom II. Vatikanischen Konzil (LG 32) und auch im Kirchenrecht (c. 208 CIC) festgestellte Gleichheit aller Gläubigen empfindet, übersieht: Weder Konzil noch Codes formulieren einen menschenrechtlichen Gleichheitssatz. Beide konstatieren vielmehr eine besondere, nämlich ‚wahre Gleichheit‘ (*vera aequalitas*) aller Gläubigen in ihrer Würde als Getaufte und ihrer je nach Stellung und Aufgabe durchaus unterschiedlichen Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Diese ‚wahre‘ Gleichheit lässt Raum für rechtliche Ungleichbehandlung: Gleiche Würde bedeutet innerkirchlich nicht gleiche Rechte“ (S. Anuth, Partizipation (Anm. 54), 304).

sem Punkt wirklich überwunden ist. Freilich verbirgt sich darin eine noch grundlegendere Anfrage: Können die Exklusivität bischöflicher Entscheidungskompetenz und effektive synodale Strukturen, die gleichberechtigt sind, also auch demokratische Abstimmungsprozesse und Mehrheitsentscheidungen beinhalten, überhaupt zueinanderkommen? Die aktuellen Diskussionen um das Statut des ‚Synodalen Wegs‘ der Katholischen Kirche in Deutschland sind ein beredtes Beispiel dafür.⁵⁶ Die zugrundeliegende Problematik steht indes bereits im Vorfeld der ‚Würzburger Synode‘ auf der Tagesordnung und daran hat sich mit dem CIC 1983 nichts Grundlegendes verändert; im Gegenteil, die dortigen, wohl eher restriktiv zu verstehenden rechtlichen Regelungen ermöglichen keine konstruktive Lösung der theologischen Grundproblematik. So hält Heribert Hallermann berechtigterweise fest: „Wenn für eine künftige synodenähnliche Versammlung aus Bischöfen, anderen Klerikern und Laien Verbindlichkeit der Beschlüsse im Sinne bindender Gesetze einerseits und gleichberechtigtes Stimmrecht für alle Mitglieder andererseits gefordert wird, dann kann dieses Ziel unter Beachtung der für die Gesetzgebungskompetenz der Bischöfe allgemein geltenden Vorgaben nicht verwirklicht werden“⁵⁷. Ist diese Aporie also überhaupt auflösbar?

An diesem ‚springenden Punkt‘ sei an einen Vorschlag Karl Rahners erinnert, der im Vorfeld der Würzburger Synode die Frage stellt, ob es nicht doch mit der bischöflichen Struktur der Katholischen Kirche vereinbar sei, dass synodale Gremien mit Beteiligung von Laien nicht nur Beratungs-, sondern auch Entscheidungskompetenz haben. Denn so führt Rahner aus, wenn und „insofern bei solchen Entscheidungen einem Bischof ein persönliches und unübertragbares Recht einzuräumen ist, das qualitativ anders ist als ein gegebenes oder denkbare Mitspracherecht anderer Glieder in der Kirche, so bedeutet dies noch lange nicht, dass immer und in jedem Fall und bei jeder Materie einer Entscheidung alle (Priester und Laien) hinsichtlich solcher Entscheidungen nur eine beratende Funktion haben könnten. Eine solche Behauptung lässt sich aus der

⁵⁶ Der Brief des Rates für die Gesetzestexte vom 1. August 2019 an den damaligen Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal Marx, wiederholt ja nur die bereits zitierte Passage aus dem Dokument der Internationalen Theologischen Kommission.

⁵⁷ H. Hallermann, Statut (Anm. 55), 102.

orthodoxen Theologie des Bischofsamtes nicht wirklich deduzieren und widerspricht auch der faktischen Praxis der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag. Der Hirt soll Hirt bleiben, aber er soll darum noch lange nicht seine Schafe wie Schafe behandeln. Wenn dies aber nicht sein soll, dann muss es, gestuft und je nach der fraglichen Materie differenziert, mindestens in vielen Fällen heute auch ein Recht der Priester und der Laien geben, nach dem sie in einer deliberativen und nicht bloß konsultativen Weise an den Entscheidungen der Kirche mitwirken. Ein solches Verlangen darf nicht von vornherein und grundsätzlich als eine solche Demokratisierung der Kirche verdächtigt werden, die im Widerspruch zum Wesen der Kirche steht.⁵⁸

Dazu nimmt er einen Gedanken auf, den er in den Diskussionen zu Struktur und Statut der ‚Würzburger Synode‘ argumentativ entwickelt und dogmatisch fundiert hatte: Auch eine als *ius divinum* verstandene, unveräußerliche Wesensbestimmung von Kirche, wie es ihre bischöfliche Struktur sowie die Leitungs- und Jurisdiktionsgewalt als solche darstellt, bedarf, um angemessen verwirklicht werden zu können, der je konkreten, gegebenenfalls sogar situativ – als ‚Gebot der geschichtlichen Stunde‘ – je unterschiedlichen Umsetzung, die auch konkrete strukturelle Anpassungen *iure humano* beinhaltet: „Wird einem solchen Gebot der geschichtlichen Stunde gehorcht, dann bedeutet dies konkret, dass z. B. die Bischöfe andern, ihrem Klerus und dem Volke Gottes das Recht der Mitbestimmung als menschliches Kirchenrecht einräumen, an das sie sich im konkreten Einzelfall dann auch gebunden wissen.“⁵⁹ Eine solche „aktive und bindende Mitbeteiligung des Volkes Gottes an den Entscheidungen der Bischöfe *iure humano* ... schließt nicht aus, dass den Bischöfen letztlich ein verpflichtendes Einspruchsrecht gegen solche gemeinsam zu treffenden Entscheidungen, in denen sie überstimmt würden, zusteht, wenn eine solche Entscheidung nach dem Spruch ihres Gewissens die Reinheit und Integrität der christlichen Wahrheit und die auch institutionell notwendige Einheit der Kirche und die Verbindung der Partikularkirche mit dem Papst aufheben würde.“⁶⁰ So wäre eine „Mit-

⁵⁸ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 129f.

⁵⁹ K. Rahner, Zur Theologie einer ‚Pastoralsynode‘, in: SW 24/2, 430–441, 437.

⁶⁰ Ebd. 440. Rahner verweist zu Recht an dieser Stelle darauf, dass ein solcher

bestimmung aller Synodalen an Entscheidungen ... mit dem Recht des Episkopats *iuris divini* durchaus vereinbar, und könnte die situationsgerechte Konkretheit des Rechtes des Amtes sein.⁶¹ Also echte und unmittelbare Entscheidungskompetenz von Laien als Synodale und die unveräußerliche Leitungsvollmacht des bischöflichen Amtes wären durchaus zusammen denkbar.

Dazu wäre indes nicht nur eine innere Umkehr des Geistes, sondern eine grundlegende Veränderung des kirchlichen Rechts vonnöten, um kirchliche Gesetzgebungsprozesse im Sinne der Grundprinzipien von Repräsentativität, differenzierter Entscheidungsbefugnis und geteilter Verantwortung auszugestalten. ‚Checks and Balances‘ heißt das soziologische Zauberwort, damit wirklich gilt: „Das Normale und Ordentliche in der Kirche muss die kollektive und dialogische Wahrheitsfindung sein.“⁶² Kann sich Kirche also auch auf grundlegend demokratisch organisierte Entscheidungsprozesse einlassen?

Gewissensvorbehalt auch im staatlichen Recht in demokratisch-parlamentarischen Entscheidungen besteht, wenn z. B. ein verabschiedetes Gesetz gegen die im Grundgesetz verbürgten Rechte verstoßen würde. Das legt indes die Instanz einer kritisch prüfenden Verwaltungsgerichtsbarkeit (im Falle des Grundgesetzes: das Bundesverfassungsgericht) nahe. Dass er indes auch davon ausgeht, dass ein Bischof an eine Mehrheitsentscheidung, die er nicht teilt, gebunden sein sollte, macht folgende Passage aus einem im gleichen Zeitraum erschienenen Beitrag Rahners zu ‚Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche‘ deutlich: „Erst wenn wir einmal eine nationale Synode haben, die unter Umständen (*iure humano*) verbindliche Entscheidungen trifft, die für einen Bischof überraschend sein können, erst wenn im gegebenen Fall auch ein Bischof sich einem unparteiischen Schiedsgericht unterstellt, erst wenn Priesterräte, Seelsorgräte usw. die genügende Selbständigkeit und Effizienz den Ordinariaten gegenüber haben, wenn mit anderen Worten die dauernd mögliche und notwendige Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Manipulation selbst auch institutionell und nicht nur in der idealen Theorie oder im einfachen Zwang der Geschichte oder in der bloßen Kontestation von unten zur Kirche gehört, wird das Verhältnis zwischen Manipulation und Freiheit in der Kirche sowohl unaufgeregert als gleichzeitig auch in einer dauernden Bewegung sein, die die Erstarrung des bloß Traditionellen immer wieder auflöst“ (Ders., Freiheit und Manipulation in Kirche und Gesellschaft, in: SW 24/2, 663–686, 685f).

⁶¹ K. Rahner, Pastoralynode (Anm. 59), 441.

⁶² W. Kasper, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen. Kirche im Gespräch. Analyse F. Haarsma, Stellungnahmen Walter Kasper, Franz Xaver Kaufmann, Freiburg 1970, 65.

6. Die Gretchenfrage: Kirche und Demokratisierung?

Wer in der Theologie „von ‚Demokratisierung (in) der Kirche‘ spricht, muß wissen, welchen Demokratiebegriff er implizit verwendet“, mahnt Karl Lehmann zu Recht. Denn, so Lehmann weiter, diese „Vergewisserung dient nicht bloß der begrifflichen Klarheit, sondern gehört zur unerläßlichen Verantwortung des Theologen, die dieser übernimmt, wenn er ‚profane‘, in diesem Fall politische Bereiche – wenigstens indirekt – betritt und darüber implizit oder explizit (evtl. politisch wirksame) Vorentscheidungen trifft“⁶³. Ein reflektierter und substantiell gefüllter Demokratiebegriff wäre daher notwendig. Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass Demokratie eben nicht nur ein formal bestimmtes, politisches Organisationsmodell ist, sondern es wird deutlich, dass der „reale Vollzug von Demokratie als Verfassungswirklichkeit ... so etwas wie bestimmte anthropologische und sozialetische Bedingungen der Funktionstüchtigkeit“ voraussetzt, bzw. „als politische Wirklichkeit auf anthropologisch-ethische Voraussetzungen (z. B. Achtung der Menschenwürde, Solidarität, Partnerschaft, Freiheit usw.) angewiesen“⁶⁴ ist. Demokratie ist nicht einfach ein Modus der Entscheidungsfindung (Mehrheit vs. Minderheit), sondern sie ist eine ‚Lebensform‘⁶⁵.

In dieser Perspektive gibt es nun, so Lehmann, „im Grundwesen der Kirche tragende Elemente, die mit dem Ethos der Demokratie als Lebensform Berührungen aufweisen. Die Freiheit der Kinder Gottes, das gemeinsame Priestertum, die Geistverleihung an alle (Charismen), der Glaubenssinn der Gläubigen, die fundamentale Gleichheit der Christen, die gleiche Würde des christlichen Namens und andere Momente begründen diese ... Verstärkt wird dies durch die fundamentale Wirklichkeit, daß alle aus dem Lebensprinzip der Bruderschaft und Bruderliebe füreinander und miteinander da sind. Die spezifischen Begriffe der Gemeinschaft (Koinonia, communio), der Kollegialität und der Solidarität sind nur Ausgestaltungen dieser fundamentalen Prägung der Kirche.“⁶⁶ Es gibt zwar „von der ‚Sache‘

⁶³ K. Lehmann, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche, in: Concilium 7 (1971), 171–181, 172.

⁶⁴ Vgl. 172f.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ Ebd. Das hat auch konkret beschreibbare strukturelle Konsequenzen: „Zwi-

der Offenbarung her einen Gehorsam, der zwar keine Rationalität zu scheuen braucht, aber auch keine eigentliche Verfügungsgewalt über das ihm Anvertraute kennt⁶⁷, aber doch gilt zugleich, dass „es in der Kirche Strukturen des Glaubens und des Rechtes gibt, deren geschichtliche Gestaltung zwar dem Menschen übertragen ist, die in der Sache aber auf die Unverfügbarkeit des von Christus hinterlassenen Auftrags und Testaments zurückgehen“⁶⁸. Weil dieser Auftrag selbst nun aber „zuerst die Realisierung partnerschaftlichen Verstehens und gegenseitiger Liebe fordert, müßten rücksichtsvolles miteinander Umgehen, Verzicht auf eitle Sondermeinungen und selbstvergessene Zusammenarbeit für dieselbe Sache auch die ersten

schen ‚Vorgesetzten‘ und ‚Untergebenen‘ wurden in allen Hierarchien Umgangsformen traditionalisiert, die heute überlebt und daher im Schwinden begriffen sind. Jeder Amtsträger muss heute sehen, welche Vollzugsweisen seines Tuns in kollegialem Einvernehmen und in partnerschaftlicher Mitbeteiligung durchgeführt werden können. Gerade da, wo Herrschaftsallüren gewohnheitsmäßig üblich geworden sind und monokratische Verhaltensstile ausgeprägt sind, kann die wirklich reformwillige Autorität sich selbst durch institutionelle ‚Sicherungen‘ und vereinbarte Verfahrensweisen zu konkreter Partnerschaft bzw. zum gegenseitigen Hören verpflichten. Eine höchste Dienstbereitschaft für andere sollte auch keine Angst haben, in einem klaren Ja sich an verantwortliche Mitbestimmungsweisen anderer zu binden; ein begründetes Veto in prinzipiellen Entscheidungen ist damit noch nicht ausgeschlossen ... Autoritäres Verhalten, das auf eine bedingungslose Unterwerfung unter einen kritiklos anerkannten Autoritätsanspruch oder auf dessen ungehemmte Durchsetzung hinausläuft, darf es in der christlichen Kirche nicht geben ... Von der Sachmitte des Glaubens her darf es keine Differenz zwischen ‚Regierenden‘ und ‚Beherrschten‘ geben, weil alle zusammen zuerst dem einen Herrn gehören sollen ... Auch ein solches [säkulares; JR] Demokratieverständnis zielt auf Freiheit und kritisiert Herrschaft, indem es nämlich vor allem die Bindung und Verantwortung jeder ‚Macht‘ hervorhebt. Gerade unter Berücksichtigung eines solchen Demokratieverständnisses behält das geistliche Amt im Leben der Kirche auch unter den Bedingungen der neuzeitlichen Bewußtseinslage durchaus einen legitimen Ort, wenn es ‚amtlich‘ und ‚demokratisch‘, d. h. im Bewußtsein des erteilten Auftrags und auf partnerschaftlich-brüderliche Weise, ausgeübt wird“ (ebd. 174; 178f).

⁶⁷ Ebd. 174; Lehmann verweist hier ausdrücklich folgenden Zusammenhang: „Der christliche Glaube verlangt zwar einen freien und in jeder Hinsicht ungezwungenen Partner, aber er kann in seinem Wesen eine anerkannte Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht eliminieren. Wenn Gott in Jesus Christus der ‚Kyrios‘ der Welt ist, dann kann diese ‚Herrschaft‘ niemals schlechthin demokratisch abgebaut werden“ (ebd.).

⁶⁸ Ebd.

Früchte im Verhältnis von Gemeinde und Amt sein. Je mehr diese Gemeinde sich wirklich und zentral an ihre eigene ‚Grundsubstanz‘ bindet, desto freier wird sie für eine zunehmende Dialogisierung des Zusammenseins durch den Abbau aller nur vermeidbarer Ungleichheiten. Durchdenkt man dieses Grundverhältnis, dann kann man sich eigentlich nur wundern, warum es in der Kirche so wenig ‚demokratische Strukturen‘ in dem erläuterten Sinne gibt.“⁶⁹ Ja mehr noch: „Eine Kirche, die für die Menschen dieser Zeit da sein will, kann sich nicht bloß im Blick auf subjektive Gesinnungsweisen (Verhalten, Stil usw.), sondern auch hinsichtlich institutionellrechtlich verbindlicher Faktoren berechtigten Forderungen nicht verschließen, zumal sie in vielen Momenten eine innere Affinität zu den demokratischen Grundwertungen hat oder gewinnen kann.“⁷⁰

Demokratisierung der Kirche oder eine demokratisierte Kirche? Warum nicht? Denn wer „von Demokratisierung der Kirche spricht, darf daher nicht einlinig nur an das Mehrheitsprinzip denken, sondern muß das vielfältige Gebilde Demokratie vor Augen haben ... Und wie bei der Demokratie die einzelnen Instrumente dem Ziel des Ganzen zugeordnet sind – Balance der Freiheiten, um das Gut des einzelnen und des Ganzen zu schützen bzw. zu fördern; gemeinsam geteilte Freiheit aller und Unparteilichkeit des Rechts –, so muß man zuallererst fragen, wozu Kirche überhaupt da ist und worin das Gut besteht, das ihr Existenzrecht begründet.“⁷¹

Diese Frage indes hat das Zweite Vatikanische Konzil wohl eindeutig beantwortet.

⁶⁹ Ebd. 175.

⁷⁰ Ebd. 181.

⁷¹ *Benedikt XVI./J. Ratzinger*, Demokratisierung der Kirche – Dreißig Jahre danach, in: J. Ratzinger/H. Maier, *Demokratie in der Kirche, Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000, 78–92, 81.