

JOHANNA RAHNER

Ecclesia docens – Ecclesia discens: Von der Hartnäckigkeit eines Vorurteils und wie man es verabschieden kann

„Die katholische Kirche ist die Gesellschaft oder Versammlung aller Getauften, die sich auf Erden zum gleichen Glauben und Gesetz Jesu Christi bekennen, an den gleichen Sakramenten teilnehmen und den rechtmäßigen Hirten, vor allem dem römischen Papst, gehorchen.“ (Pius X., Großer Katechismus, 9. Artikel, § 2, 1. Frage)

Genaugenommen ist die Unterscheidung von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens*, also die Unterscheidung zwischen einer lehrenden und einer lernenden, gar einer befehlenden und einer gehorchenden Kirche, als Grunddifferenz in dem einen Volk Gottes ein neuzeitliches Problem, besser: Sie wird in der Neuzeit zum Problem. In früheren Epochen schienen die Dinge noch einfacher: Ob die im Gefolge der Konstantinischen Wende einsetzende ‚Professionalisierung‘, d. h. Klerikalisierung des kirchlichen Handelns samt der damit verbundenen erworbenen Inkompetenz der Nicht-Kleriker (was dann auf Dauer aus den ‚idiotes‘, also denen, die keine Befehlsgewalt haben, dann doch die ‚Idioten‘, d. h. Nichtwissenden, werden lässt), oder der zwischen Papst und Kaiser ausgetragene mittelalterliche Streit um die höchste Macht auf Erden – ihr Ergebnis war stets das Gleiche: die scheinbar naturgegebene, prinzipielle Unterschiedenheit zweier ‚genera‘ in der Kirche. Diese Differenz gereichte den einen zur spezifischen Identität und den anderen – soziologisch gesprochen – zum Kriterium ihrer ‚Exklusion‘ und – theologisch gesprochen – zum Kriterium ihrer ‚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 Volk 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!“¹

Synodal-konsensuelle Elemente finden sich allenfalls noch an der Spitze der kirchlichen Hierarchiepyramide. Aber selbst diese werden in der spätmittelalterlichen Kirche zu Gunsten eines absolutistischen Papalismus gekappt, wie er am Ende aus den Streitigkeiten um Avignoner Exil, abendländisches Schisma und Konziliarismus – wo die patristische *consensus*-Idee noch einmal ein kurzfristiges revival erlebt – als Sieger hervorgeht. Die letzten Mitspracherechte des Kardinalskollegiums werden im Gefolge der Reformation gekappt; das Kollegium degeneriert zum Papstwahlgremium und das Tridentinum scheut die theologische Klärung der Kollegialität von Episkopat und Primat wie der Teufel das Weihwasser. Für die Laien aber ist aus dem ihnen eigenen theologischen *sensus* als Wahrheitsquelle und dem ekklesialen *consensus* als Quelle der Rechtgläubigkeit die Verpflichtung zum gehorsamen *assensus*, der Zustimmung zu den Weisungen der kirchlichen Autorität, geworden. Spätestens mit der Reformation wird eine römisch-katholische Betonung der gemeinsamen Sendung aller gar theologisch problematisch. Es gab sie als theologische Grundprinzipien noch bei Cusanus und im Umfeld des Konziliarismus etc., nun aber werden sie ‚unzeitgemäß‘, weil der Häresie verdächtig.

Denn es sind gerade die Reformatoren, die die theologische Problematik erkennen, sie kritisieren und radikal Abhilfe schaffen. Martin Luther betont in kaum zu übertreffender Polemik, dass alles, „was aus der Taufe gekrochen ist“, sich „rühmen mag, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei“². Gegen den Papalismus und gegen den Klerikalismus der römischen Kirche seiner Zeit vertritt er den Primat des Evangeliums, des Wortes Gottes und das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Dies bleibt freilich – insbesondere bedingt durch die nachtridentinische Überhöhung der Gegensätze zwischen reformatorischer und katholischer Theologie – im binnenkatholischen Bereich ohne Folgen. Die frühneuzeitliche Katholische Kirche des Konfessionalismus versucht die Situation durch eine massive Neubefestigung der Privilegien des Klerikerstandes zu

¹ Augustinus, Sermo 340,1 (PL 38, 1483).

² Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation (1520), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe 6, Weimar 1908, 407, Z. 13–15.22 f. sowie ebd., 408, Z. 11 f.

retten.³ Nachtridentinisch entwickelt sich hieraus im binnenkatholischen Bereich eine Weihe- und Klerusideologie, die bis in das 20. Jahrhundert hinein erhalten bleibt und heute nicht nur in manchen katholischen Zirkeln wieder fröhlich Urstand feiert.⁴ Diese sakramenten-, besser: amts-theologisch begründete (Grund-) Differenz, die sich über Jahrhunderte hinweg in die ‚Identität‘ des Katholischen eingeschrieben hat, wird indes erst im 19. Jahrhundert offenbarungstheologisch kurzgeschlossen und damit entwickelt sich die Katholische Kirche zu einem in sich geschlossenen, doktrinären Zwei-Klassen-System von Autorität auf der einen und Gehorsam auf der anderen Seite.

1. Wie aus einer theologischen Unterscheidung ein System der Ungleichheit wird

Liturgisch 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 offen-

³ Der im Zweiten Vaticanum wiederentdeckte Gedanke an eine gemeinsame Teilhabe aller am dreifachen Amt Christi als Priester, Hirte und Lehrer entstammt reformatorischen Quellen, die erst im 19. Jahrhundert von katholischen Theologen positiv aufgenommen werden und sich erst im 20. Jahrhundert auf dem Konzil auch katholischerseits durchsetzen können.

⁴ Ein guter Anhaltspunkt für diese theologisch verbrämte Ideologie ist der im Gefolge des Trienter Konzils abgefasste *Catechismus romanus*: „Zuerst muss daher den Gläubigen dargelegt werden, wie groß der Adel und die Erhabenheit dieses Standes ist, wenn wir nämlich seine höchste Stufe, d. i. das Priestertum betrachten. Denn da die Bischöfe und Priester gleichsam Gottes Dolmetscher und Botschafter sind, welche in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und in Lebensvorschriften lehren und die Person Gottes selbst auf Erden vertreten: 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“ (*Catechismus romanus seu catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. Iussu editus, editioni praefuit Petrus Rodriguez, Vatikanstadt 1989, II,VII,2; vgl. auch ebd. II,VII,5*).

barungstheologische ‚Spitze‘ aufsetzt: Unfehlbarkeit auf der einen und die gehorsame Glaubenspflicht auf der anderen Seite – so die Zuschreibungen der Offenbarungskonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils (vgl. DH 3011). 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 den damit verbundenen bürgerlichen Grund-, aber auch Verfassungsrechten]); dazu kommen die demographischen und sozialen Umwälzungen des Industriezeitalters) zu interpretieren und tritt daher auf den ersten Blick als eine modernitätsfeindliche Neukonstruktion des Katholischen in den Blick. Diese Selbststilisierung zeichnet sich durch eine selbst als programmatisch behauptete Innovationsintoleranz bzw. Innovationsverweigerung aus. Ein ausgeprägter aufklärungsfeindlicher, ahistorischer ‚Anti-Modernismus‘ wird zum selbstgewählten Markenzeichen der Katholischen Kirche. Dazu ‚erfindet‘ die (nicht nur lehramtliche) katholische Theologie des 19. Jahrhunderts in Abwehr einer „als modernistisch empfundenen Theorie von einer Dogmengeschichte“⁵ auf verschiedensten Feldern eine ‚feste‘, immer gleichbleibende und eindeutige ‚Tradition‘ als Konstruktions- und Selektionsprozess. Diese ‚Tradition‘ dient letztlich nur dazu, sich gegen die Kontingenzerfahrungen der eigenen Lehre und Strukturen abzuschotten und so deren Störungspotential wie auch das Mehrdeutigkeitspotential eines Plurals gar unterschiedlicher ‚Traditionen‘ zu eliminieren. Die Kirche steht unter einem Vereindeutigunzwang und entwickelt eine ausgeprägte Ambiguitäts-Intoleranz. Dazu wird in einem „papalistisch übersteigerten Traditionsverständnis die maßgebliche Autorität aus der Vergangenheit [...] in die Gegenwart verlagert [...]: *la tradizione sono io*‘ (Pius IX.).“⁶

Das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell des Ersten Vatikanischen Konzils stellt dabei das zentrale Element dieser ‚Neu-Konstrukti-

⁵ Vgl. *Georg Essen*, Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz, in: Wilhelm Damberg, Matthias Sellmann (Hg.), Die Theologie und ‚das Neue‘. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br. 2015, 176, Anm. 11.

⁶ Ebd.

on‘ 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 Gehorsampflicht an die Stelle der inneren Überzeugung treten lässt. Ein verrechtlichter, veräußerlichter Begriff von kirchlicher Lehre etabliert ein Verständnis von ‚Glaube‘ als formales ‚Festhalten an ...‘, mit dem ein doktrinalistisch verengter Begriff von Überlieferung und Tradition (verbunden mit einem zeitunabhängigen Wahrheitsbegriff) und ein kognitivistisches Offenbarungsverständnis (Glaubensinhalte werden so als übergeschichtliche Satzwarheiten gedeutet und quasi rechtspositivistisch begründet: *auctoritas non veritas facit doctrinam*) korrelieren. Die (traditionelle Gestalt der) *infallibilitas/indefectibilitas Ecclesiae* wird mit der (anti-modernistischen Form) der *irreformibilitas sententiarum* in eins gesetzt, was zugleich einen notwendig stets mitlaufenden Korrekturmodus ausschließt und die verbindliche Glaubensbezeugung „in lehrrechtliche Kategorien überführt“⁷. 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“⁸.

In doktrinärer Perspektive stilisiert sich daher Überlieferung/Tradition als ewig-unveränderliches *depositum* des ein für allemal Geoffenbarten, das nur noch von der allein zuständigen Autorität des Lehramts verbindlich ausgelegt werden kann (und es kann eigentlich nur noch ‚expliziert‘ werden – ein ‚Lernen‘, gar von ‚Neuem‘, oder eine ‚andere Sicht der Dinge‘ sieht dieses ‚System‘ selbst für das Lehramt nicht vor). Im Konfliktfall, um der Eindeutigkeit willen, wird dieses Geoffenbarte von

⁷ Michael Seewald, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. 2019, 72.

⁸ Ebd.

ebendiesem höchsten Lehramt mit der ihr allein zukommenden *potestas* autoritativ entschieden und unfehlbar festgelegt. Roman Siebenrock spricht hier – geistesgeschichtlich ebenso prägnant wie stimmig – von der katholischen Variante eines ekklesiologischen ‚Deismus‘: „Kirchen-gründung (‚Heilsanstalt‘) als Übergabe der christologischen Vollmacht an die Apostel (mit Petrus an der Spitze) wird offenbarungstheologisch erweitert. Dieses Konzept rechnet nicht mehr mit der universalen Präsenz des Reiches Gottes in der Geschichte (diese ist gegen Gott abgeschlossen: ‚Natur‘ [vs. Gnade; J. R.]). Deshalb kann die Kirche nichts Neues lernen. Vielmehr ist der Zugang allgemein sakramental-ekkleziologisch vermittelt“⁹. Die systemischen Konsequenzen sind eindeutig: „Deshalb kann [...] der gehorchenden Kirche 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

In der Folge haben wir es mit einer Verrechtlichung der Theologie und des Lehramts zu tun, die an die Stelle der ‚Bezeugung der Wahrheit‘ als Aufgabe tritt, das heißt, äußerer Gehorsam, hierarchisch organisierte Machtstrukturen verdrängen die bisherigen Prinzipien von innerer Einsicht, argumentativer Absicherung und Begründungsleistung, der vernünftigen Durchdringung und kognitiven Hilfeleistung.¹¹ Kurz: Es handelt sich um „eine der kühnsten Neuerungen“, die mit allen Grundprinzipien der klassischen Traditionsbildung und des klassischen Traditionsverständnisses bricht,¹² die sie zugleich aber als die eigentliche Tra-

⁹ Roman 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. bis 18. September 2019.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. Seewald, Reform, 67 ff.

¹² Vgl. Karl Rahner, Karl Lehmann, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: Karl Rahner, Sämtliche Werke 22/1a: Dogmatik nach dem Konzil. Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie, bearbeitet von Peter Walter und Michael Hauber, Freiburg i.Br. 2013, 109–160, hier: 109–116. In Rekurs auf Gerhard Ebelings Kritik am katholischen Verständnis von Dogmengeschichte: „Der modernistische, allgemeineschichtliche Entwicklungsgedanke wurde übertrumpft durch den kir-

dition (invention of tradition) darstellt und so letztlich eine ideologie-durchtränkte Konstruktion von Tradition unter der ‚Fassade eines Konservativismus‘ letztlich ‚Geschichtspolitik‘ betreibt.¹³ Diese wird durch eine monarchisch-ständische Ordnung abgesichert, die sie zugleich als Sakralinstitution theologisch überhöht und die (soziologisch-rechtliche) Differenz von *Ecclesia discens* und *Ecclesia docens* nun auch offenbarungstheologisch zementiert: „Das Lehramt [...] versteht seinen Dienst am Glauben vor allem als Abwehr eines als bedrohlich wahrgenommenen Weltzustands [...]. Das Volk Gottes ist beständig ‚von Verirrungen und Glaubenschwäche‘ bedroht, die das Lehramt aufgrund des privilegierten, göttlichen Beistandes, der ihm zuteilwird, 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 vorzulegen.“¹⁴

2. Warum und wie ein solches ‚System‘ notwendig in die Aporie gerät

Doch dieses System des ekklesiologischen Deismus erweist sich bereits im Vorfeld seiner lehramtlich verbindlichen Etablierung als ideologieanfällig und im letzten aporetisch. So wird im Umfeld des ersten Mariendogmas 1854, als man angesichts des Fehlens beziehungsweise der Ambiguität anderer Quellen der Tradition – für die Frage der Dogmatisierung der ‚ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter Maria‘ ist das Schriftzeugnis

chengeschichtlichen Entwicklungsgedanken. Indem dieser kirchengeschichtliche Entwicklungsgedanke verkoppelt wurde mit der Unfehlbarkeitserklärung des Papes, fand das Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte eine grandiose Lösung. Der Traditionsbegriff wurde völlig gemeistert durch den papalistischen Kirchenbegriff, die maßgebende Autorität aus der Vergangenheit verlagert in die Gegenwart [...] Aus dem uminterpretierten Traditionsbegriff ist die prinzipielle Emanzipation von der Geschichte geworden“ (*Gerhard Ebeling*, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*; zitiert nach ebd., 112).

¹³ *Seewald*, *Reform*, 66.

¹⁴ Ebd., 73.

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, ein Alternativmodell sichtbar. Kein geringerer als *John Henry Newman* ist es, der sich Überlegungen im Umfeld der Dogmatisierung 1854 aus der Feder des ‚Vaters der Römischen Schule‘, *Guisepppe Perrones*, zu Nutze macht, um die strikte Gegenübersetzung einer *Ecclesia docens* zu einer *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.¹⁵ 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 verkündeten Wahrheit“¹⁶. Dabei ist klar: „Die Gläubigen bezeugen nur, was ihnen von ihren Hirten gelehrt worden ist“¹⁷. 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

¹⁵ Vgl. *Walter Kasper*, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, in: Ders., Gesammelte Schriften 1, Freiburg i. Br. 2011, 185 f.

¹⁶ Ebd., 187.

¹⁷ Ebd., 186.

etwas über sich selbst erkennen, was er auf keine andere Weise erfahren würde“¹⁸.

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 modus 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“¹⁹.

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“²⁰ –, vermag 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‘“²¹, freilich ist diese ‚exklusive‘ Zuständigkeit zugleich zu relativieren. Denn die lehrende Kirche muss ein „gesamtheitliches Glaubenszeugnis (*consensus fidelium*) als *iudicium* oder *instrumentum* berücksichtigen und befragen [...], wenn eine Glaubensentscheidung zu treffen“ ist²². Newman rekurriert zur historischen Illustration dieser theologischen Grundüberzeugung auf die nachnizä-

¹⁸ John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Christian Doctrine*, deutsch: *Über das Zeugnis von Laien in Fragen der Glaubenslehre*, in: Ders., *Ausgewählte Werke 4: Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Mainz 1959, 269; zitiert nach Kasper, *Lehre*, 187.

¹⁹ Kasper, *Lehre*, 190.

²⁰ Ebd., 301.

²¹ Newman, *Zeugnis*, 263; zitiert nach Kasper, *Lehre*, 190.

²² Heike Grieser, *Hören auf das Gottesvolk? Bemerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive zu einer Herausforderung seit frühchristlicher Zeit*, in: Thomas Söding

nischen Auseinandersetzungen.²³ Hier zeigt sich, dass er die Geschichtlichkeit kirchlicher Lehre und kirchlicher Lehrentwicklung ernster nimmt als Perrone. In seiner theologischen Begründung gewinnt Newman 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 als formalen Restbestand in Gestalt eines passiven Glaubensgehorsams versteht.²⁴ 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“²⁵. 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“²⁶. Das Zeugnis der Laien ist also aktives *instrumentum traditionis* und nicht einfach nur ‚Spiegel‘ oder *medium traditionis*, also schlichte ‚Verkörperung der Lehre der Hirten‘.²⁷ Die Gläubigen besitzen nach Newman 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.²⁸ Die göttliche Tradition ist daher nicht einfach identisch mit der autoritativen *doctrina* der Kirche, mit der sie zum Beispiel Perrone kurzschließt.²⁹

(Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br. 2016, 159–189, hier: 159 f.

²³ Ebd., 160.

²⁴ Newman, Zeugnis, 270–290.

²⁵ John Henry Newman, *Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre*, in: Hochland 40 (1947/48), 279; zitiert nach Kasper, *Lehre*, 192.

²⁶ Kasper, *Lehre*, 192.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd., 192 f.

²⁹ Vgl. ebd., 194.298. „Den Traditionsbegriff Perones 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

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 Linie 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“³⁰. 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“³¹ 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“³². Weil es aber für Newman der Geist ist, der „die Kirche immer [lehrt], wie es für eine Zeit entsprechend ist“³³, wächst die Wahrheit des Glaubens nicht nur *formaliter*, für uns beziehungsweise 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.³⁴ 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 zum Beispiel der

betonen. Die Lehre der Kirche als *regula fidei proxima* wird damit 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., 299 f.).

³⁰ Ebd., 224 f.

³¹ Newman-Perrone-Paper, 417; zitiert nach Kasper, Lehre, 226.

³² Kasper, Lehre, 227.

³³ Ebd., 230.

³⁴ Vgl. ebd., 231 f.

im Vorfeld des Mariendogmas von 1854 eifrig den Glaubenssinn der Laien als Quelle von Tradition verteidigende Perrone tut, um ihn 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.“³⁵ Der *sensus fidelium* ist ein pneumatologisch fundiertes, theologisches Grundprinzip und das hat Konsequenzen, wie das Zweite Vatikanische Konzil deutlich macht.

3. Wie Veränderung möglich wird

In der Kirchenkonstitution des Zweiten 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 solches 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-gehorchende und eine lehrend-leitende Kirche aufgespalten ist, sondern auch Annahme und Akzeptanz als Wirkung des Heiligen Geistes wahrzunehmen bereit ist. So ersetzt das Konzil die traditionelle Hervorkehrung der Ungleichheit (Lehrende und Hörende) durch die Betonung

³⁵ Ebd., 191.

der prinzipiellen Gleichheit aller Glieder und Gruppen der Kirche in Bezug auf Verantwortung für Gestalt und Überlieferung des Glaubens, wie 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 Zweiten 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“³⁶. 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.³⁷ 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 [...] 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.“³⁸

Die theologische Wahrheit des *sensus fidelium* begründet sich indes im Zweiten 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 über-

³⁶ Bernd Jochen Hilberath, *Theologie des Laien – Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion*, in: *Stimmen der Zeit* 217 (1999), 219–232, hier: 223.

³⁷ Vgl. ebd., 223.

³⁸ Wolfgang Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte – Ein Überblick*, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* (*Quaestiones disputatae* 151), Freiburg i. Br., 1994, 55–131, hier: 102 f.

strömender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33, 11; Joh 15, 14f.) 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‘³⁹ (vgl. DV 8). Daher bestimmt das Zweite Vaticanum 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“⁴⁰. So betont das Zweite Vaticanum 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.

Betont das Erste Vaticanum noch die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, den Glaubensgehorsam als Pflicht, kennzeichnet *Dei Verbum* den menschlichen Glauben als freie Tat 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, 5f.) 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

³⁹ Vgl. dazu auch *Dietrich Wiederkehr*, Das Prinzip Überlieferung, in: Walter Kern u. a., Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, 100–123, hier: 110 ff.

⁴⁰ *Martin Löhrer*, Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche. 2. Abschnitt: Träger der Vermittlung, in: Ders., Johannes Feiner (Hg.), *Mysterium Salutis* 1, 545–605, hier: 546 f.

durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen“ (DV 5; DH 4205). Glaube ist Beziehung, lebendiges Miteinander von Mensch und Gott. 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 und Kontingenz. Geschichte und Welt sind Erkenntnisorte der Offenbarung.

Gerade in der rechtlichen Umsetzung der dialogisch-kommunikativen Struktur des In-der-Wahrheit-Bleibens sind je länger je deutlicher nach dem Konzil und in der Rezeption desselben die entscheidenden *Desiderate* spürbar.⁴¹ Auch hier deckt die spannungsvolle nachkonziliare Rezeption 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. Die eine nachkonziliare Interpretationstendenz „begrift 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 Interpretationstendenz „betont die besondere Sendung und Verantwortung der Amtsträger manchmal so stark, daß sie zur alleinigen Verantwortung wird. Diese Tendenz sieht die Formen der Mitverantwortung in Konkurrenz zur Autorität der Hirten“⁴² – mögen sich indes vielleicht noch zu Recht auf einige Konzilstexte, insbesondere auf das III. Kapitel der Kirchenkonstitu-

⁴¹ Vgl. Bernd Jochen Hilberath, Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozess der Glaubenskommunikation, in: Ders. (Hg.) Dimensionen der Wahrheit – Hans Küngs Anfrage im Disput, Kontakte 7, Tübingen 1999, 51–80, hier: 75.

⁴² Hermann J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums –

tion berufen, weil in ihr unverkennbar zwei Ekklesiologien recht unvermittelt nebeneinander zu stehen kommen.⁴³ Denn die im III. Kapitel von *Lumen gentium* entfaltete *communio hierarchica* wird unter vollkommener Ausblendung des im II. Kapitel noch dominierenden Leitgedankens einer Volk-Gottes-Ekklesiologie konzipiert, 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. Diese 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. Eine Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips zur Stärkung der Eigenrechte der Ortskirche und die Einrichtung institutioneller Repräsentationsorgane mit Entscheidungsbefugnis zu ihrer synodalen Ausübung steht also nicht nur einfachhin ‚aus‘; es steht eine Revision theologischer Begründungsformen wie dogmatischer Bewertung aus, die über die Ausführungen des Konzils selbst hinaus eingefordert und ausgestaltet werden muss, da sie dort allenfalls fragmentarisch angedacht worden sind beziehungsweise die Regularien des Konzils selbst im Identitätsstrom des 19. Jahrhundert verbleiben oder sich von dieser Denkform eben gerade nicht verabschiedet haben.

Für eine solche Re-Vision ist die Prioritätensetzung der Offenbarungskonstitution eindeutig: „Der Stil der Kommunikation in der Kir-

Ursache nachkonziliarer Konflikte, in: Trierer Theologische Zeitschrift 92 (1983), 272–283, hier: 275.

⁴³ 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.

⁴⁴ *Guido Bausenhardt*, Das Bischofsamt. Intentionen, Impulse und Weichenstellungen des Konzils, in: Sabine Demel, Klaus Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 90–109, hier: 103.

che 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).⁴⁵ 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“⁴⁶.

4. Warum sich etwas ändern muss

Es streiten in der Folge zwei nicht zu harmonisierende Positionen miteinander, von denen die eine aufgrund des juridischen Beharrungsvermögens der von ihr besetzten ekklesiologischen Positionen auch noch explizit rechtlich wirksam wird. Das im Gefolge dieses Beharrungsvermögens sichtbar werdende Desiderat einer auch rechtlichen, das heißt strukturell-sichtbaren Umsetzung der theologisch neu eröffneten Perspektive des Konzils führt in der Folge zu jener Glaubwürdigkeitskrise, die in den letzten Jahren immer spürbarer wird und die auch und gerade eine Beteiligungskrise ist. 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.“⁴⁷ Angesichts dieser Notwendigkeit kommt die strukturelle Krise der Katholischen Kirche auf allen Ebenen heute mit Vehemenz zum Tragen. Hier

⁴⁵ Hermann J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i. Br. 1999, 133 f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

⁴⁶ Dietrich Wiederkehr, *Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben. Reflexionen einer Wahrheitspolitik*, in: Ders. (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes (Quaestiones disputatae 151)*, Freiburg i. Br. 1994, 182–206, hier: 183.

⁴⁷ Edmund Arens, *Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen*, in: Marianne Heimbach-Steins u. a. (Hg.), *Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg i. Br. 2011, 71–80, hier: 75.

müsste Kirche wieder neu lernen, jenen Raum zu bieten, in dem die Strukturen des Miteinanders so lebensdienlich und -tauglich erfahren werden, dass sie eben nicht Glauben verhindern, weil Kirche durch ihre eigene Anstößigkeit das Antlitz Gottes eher verdunkelt und so der neuen Bewusstwerdung der Frage nach Gott im Wege steht.

Dabei muss ‚Demokratie‘ – im Sinne der Etablierung von synodalen Strukturen, die eine lebendige Mitwirkung und angemessene Beteiligung aller ermöglichen – kein Tabu oder gar Schimpfwort sein. Denn es ist – so hielt Rahner im Vorfeld der Würzburger Synode fest – eben durchaus mit der bischöflichen Struktur der Katholischen Kirche vereinbar, dass Laiengremien nicht nur Beratungs-, sondern auch Entscheidungskompetenz haben, denn:

„Wenn und insofern bei solchen Entscheidungen einem Bischof ein persönliches und unübertragbares Recht einzuräumen ist, das qualitativ anders ist als ein gegebenes oder denkbares 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 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.“⁴⁸

⁴⁸ *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 1972, 129f. In der traditionellen Denkform verfangen scheinen daher auch immer noch die Ausführungen der Internationalen Theologenkommission zur Synodalität, wenn dort in der Nr. 69 formuliert wird: „In einer Diözese, zum Beispiel, muss zwischen dem Prozess der Erarbeitung einer Entscheidung (decision-making) durch gemeinsame Unterscheidung, Beratung und Zusammenarbeit und 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

Selbstverständlich schöpft die Kirche die entscheidende Kriteriologie zur Etablierung und Beurteilung ihrer Strukturen zunächst aus ihrer theologischen und damit ihrer eigenen, inneren Bestimmung. Zur Benennung konkreter Kriterien für die heute notwendigen Veränderungsprozesse ist auf die Grunddefinition von Kirche zurückzugreifen, wie sie das Konzil formuliert hat: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1). Darum „geht“, wie die Pastoralkonstitution betont, „diese Kirche, zugleich ‚sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft‘ [...], den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt“ (GS 40). Das bedeutet aber, 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. Ein prinzipieller Widerspruch zur Moderne, gar ideologisch überhöht als Widerspruch ‚um des Evangeliums willen‘, verwechselt die von Gott der Kirche geschenkte Zeichenhaftigkeit (Sakramentalität) mit einer Sakralisierung ihrer vorläufigen weltlichen Erscheinungsform.

Dagegen gilt: Nicht nur weil die einzelnen Glieder der Kirche immer ‚Bürgerinnen zweier Welten‘ sind, sondern gerade weil das Zweite Vatikanische Konzil selbst im Bekenntnis zur Religionsfreiheit, der Neukonstellation des Offenbarungsverständnisses wie der pneumatologischen Revision des Kirchenverständnisses die zentrale Kategorie der Personenwürde neu entdeckt, 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‘ be-

des Amtes“ (*Internationale Theologische Kommission*, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche vom 2. März 2018 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 215), Bonn 2018, 58). Das erinnert immer noch an die Unterscheidung der Römischen Schule zwischen ‚organum‘ und ‚praesidium traditionis‘ und hat wohl die Denkform einer prinzipiellen Differenz von *Ecclesia docens* und *Ecclesia discens* an diesem Punkt noch immer nicht hinter sich gelassen.

wegt und verändert hat,⁴⁹ dann bedeutet dies, 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. So bleibt es am Ende eine offene Frage: 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? Hier darf, ja muss damit gerechnet 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.

Dazu wäre indes nicht nur eine innere Umkehr des Geistes, sondern eine grundlegende Veränderung des kirchlichen Rechts im Sinne der Grundprinzipien von Repräsentativität, differenzierter Entscheidungsbefugnis und geteilter Verantwortung dringend vonnöten. Aufs Engste damit verbunden ist die Gestaltung von Kommunikationsstrukturen, die dialogfähig sind.⁵⁰ Dialogbereitschaft bedeutet nicht nur Lernbereitschaft, sondern auch den „Mut“ zu einem auch strukturell wirksam werdenden „Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen“⁵¹. ‚Checks and Balances‘ heißt das magische soziologische Zauberwort, damit wirklich gilt: „Das Normale und Ordentliche in der Kirche muss die kollektive und dialogische Wahrheitsfindung sein.“⁵²

⁴⁹ Vgl. dazu auch: *Knut Wenzel*, Partizipation und Dialog in der Kirche, in: *Marianne Heimbach-Steins u. a. (Hg.), Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg i. Br. 2011, 146–155.

⁵⁰ *Hermann J. Pottmeyer* spricht eindrücklich von der fehlenden Dialogkultur (vgl. *Hermann J. Pottmeyer*, Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung, in: *Internationale Katholische Zeitschrift* 25 (1996), 134–147, hier: 146).

⁵¹ *Karl Rahner*, Löscht den Geist nicht aus!, in: *Ders., Schriften zur Theologie 7: Zur Theologie des geistlichen Lebens*, 77–90, hier: 88.

⁵² *Walter Kasper*, Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen. Kirche im Gespräch, Analyse F. Haarsma, Stellungnahmen Walter Kasper, Franz Xaver Kaufmann, Freiburg i. Br. 1970, 63–65.