

Lehramt und Glaubenssinn

Anmerkungen zu einem zunehmend schwieriger werdenden dogmatischen Lehrstück

von *Johanna Rahner*

1. Die ‚Zeichen der Zeit‘

Katholische Christinnen und Christen, jung oder alt, führen heute zunehmend eine schizophrene Doppexistenz, die sie als Glaubende schier zerreißt: Grundprinzipien des Zusammenlebens, die im säkularen Bereich als positiv, belebend und bereichernd erfahren werden (Mitbestimmung, Gleichberechtigung, repräsentative Strukturen) dürfen in der Kirche keinen Ort haben. Die Kirche sei keine Demokratie, so hört man allenthalben. Denn alles „was Menschen machen, können andere auch wieder aufheben. Alles, was aus menschlichem Gefallen kommt, kann anderen missfallen. Alles, was eine Mehrheit beschließt, kann durch eine andere Mehrheit zurückgenommen werden. Kirche, die auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, wird zu einer bloßen Menschenkirche. Sie wird auf die Ebene des Machbaren und des Einleuchtenden, der Meinung zurückgenommen. Meinung ersetzt Glaube“.¹

Mit einer solchen polemischen Darstellung des Mehrheitsprinzips vermittelt sich zunächst ein Bild, das gegenüber den eigenen Geltungsansprüchen einer parlamentarischen Demokratie und ihrer theoretisch-philosophischen Fundierung² wie eine Karikatur wirkt: Kirche kann keine Demokratie sein, weil das Mehrheitsprinzip dem Wahrheitsprinzip entgegensteht und dem Wesen der Kirche widerspricht. Diese (falsche) Alternative verstellt indes den Blick auf das theologisch Relevante. Denn die Ablehnung des Mehr-

¹ J. Ratzinger, Eine Gemeinschaft auf dem Weg, in: ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zweiter Teilband (JRGS 8/2), hrsg. v. G. L. Müller, Freiburg i. Br. 2010, 1216–1230, hier 1219.

² Exemplarisch für das Gemeinte sei nur auf die Diskussion mit Jürgen Habermas verwiesen: J. Habermas/J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005.

heitsprinzips kann auch als theologische Vernachlässigung des *sensus fide-
lium* und damit als ein Eingriff in die theologische Wesensbestimmung von
Kirche verstanden werden. Spiegelt sich hier ein elitäres Bewusstsein, das die
Wahrheit eher bei den wenigen sucht und dabei die egalisierende Dimension
der Pneumatologie als Strukturprinzip von Kirche vernachlässigt? Sind denn
die eigentlichen Wesensbestimmungen von Kirche in ihrem Grundsatz nicht
weit anschlussfähiger an demokratische Prinzipien? Eines ist klar: Dort, wo
die Lebenswelt von Menschen – geprägt von einer Welt, die zwar Licht- und
Schattenseiten kennt, aber eben auch die Selbstverständlichkeiten eines de-
mokratisch-gleichberechtigten Miteinanders – im konkreten Gefüge in der
Kirche auf Dauer ein Fremdkörper bleibt, nimmt Kirche in ihrem
Wesenskern, d. h. in der Glaubwürdigkeit ihrer Sendung Schaden. So nagt
die Kirchenkrise an der Wurzel einer plausiblen Antwort auf die Glaubens-
krise der späten Moderne.

Angesichts dieser Glaubenskrise muss Kirche neu lernen, jenen Raum zu
bieten, wo die Strukturen des Miteinander 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 ‚Demokra-
tie‘ – im Sinne der Etablierung von synodalen Strukturen, die eine lebendige
Mitwirkung und angemessene Beteiligung aller ermöglichen – kein Tabu
oder gar Schimpfwort sein. Denn wer „von Demokratisierung der Kirche
spricht, darf [...] nicht einlinig nur an das Mehrheitsprinzip denken, son-
dern muß das vielfältige Gebilde Demokratie vor Augen haben und fragen,
wo die Analogien und die Anknüpfungspunkte liegen, wo nicht. [...] Und
wie bei der Demokratie die einzelnen Instrumente dem Ziel des Ganzen zu-
geordnet 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 die Kir-
che überhaupt da ist und worin das Gut besteht, das ihr Existenzrecht be-
gründet. Dieses Gut ist – von Gott her gesehen – das Evangelium, vom Men-
schen her gesehen der Glaube. Daß er unverfälscht als das Licht und die
Kraft, wovon wir leben, allen zugänglich sei, muß das oberste Ziel kirchlicher
Verfassungs- und Rechtsordnungen sein.“³

³ J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche? Möglichkeiten und Grenzen, Mainz 2000, 81.

Selbstverständlich schöpft die Kirche dafür die entscheidende Krioteriologie zu Etablierung und Beurteilung ihrer Strukturen zunächst aus ihrer theologischen und damit ihr eigenen, inneren Bestimmung. Freilich 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. Nicht nur weil die einzelnen Glieder der Kirche immer ‚Bürgerinnen zweier Welten‘ sind, sondern 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‘ bewegt und verändert hat⁴, 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 stellt sich die 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 Macht⁵ oder mehr theologisch gesprochen: Wie verhalten sich Lehramt und Glaubenssinn zueinander?

2. Wider die ‚Häresie der Vergesslichkeit‘

Die Rede vom Glaubenssinn der Gläubigen ist ein ‚uraltetes Theologumenon‘⁶; das Ernstnehmen seiner theologischen Würde indes geriet über weite Teile der Theologiegeschichte in den Sog jener systemischen Amnesie, die

⁴ 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.

⁵ Vgl. ebd., bes. 147f.

⁶ 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, 62.

Karl Rahner einmal prägnant als die ‚Häresie der Vergesslichkeit‘ bezeichnet hat.⁷ ‚Nichts ohne euren Rat und ohne des Volkes Zustimmung‘ – dieser Satz aus einem Brief des Bischofs Cyprians an seine Priester und Diakone aus dem 3. Jh. kann als Zusammenfassung der theologischen Grundüberzeugung der ersten sieben Jahrhunderte der Christentumsgeschichte gelten. Der Konsens aller in Glaubensdingen ist eines der stärksten theologischen Argumente innerhalb verschiedenster theologischer Auseinandersetzungen dieser Jahrhunderte. Diese Grundüberzeugung speist sich aus philosophischen und theologischen Quellen. So wird die philosophische Grundüberzeugung von der Wahrheitsfähigkeit aller Menschen pneumatologisch grundiert. Konsequenz daraus ist die von allen geteilte Überzeugung, dass die Gesamtheit der Glaubenden nicht irren kann. Daher ist der synchrone wie der diachrone Konsens ein beliebtes Argument gegen Irrlehre und Häresie. Klassisch und wirkungsgeschichtlich am Nachhaltigsten ist die Version des Vinzenz v. Lerin: Die katholische Kirche hat vor allem darauf zu achten, *‚quo dubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est‘* (Commonitorium II, 5).

Die zweite Quelle dieser Überzeugung ist eine eucharistisch-pneumatologische Ekklesiologie, die auf die neutestamentliche Idee der pneumatologisch gefestigten, geschwisterlichen Kirche zurückgreift. Christus ist durch den Hl. Geist der Lehrer aller und alle haben gleichermaßen Anteil an ihm, weil sie Glieder im organischen Gefüge seines Leibes sind. Sie alle haben einen ureigentlichen und eigenen Glaubenssinn aufgrund der gleichen Geistbegabung. Das ist der Grund, wieso Laien notwendige Teilnehmer an den altkirchlichen Konzilien sind und diese selbst als der authentische Ausdruck dieses gemeinsamen Glaubenssinns aller bewertet werden können. Die unaufgebbare Relation von Glaubenssinn aller und kirchlichem Amt aber wird an einer Stelle am deutlichsten: Weil die Bischöfe die Hauptzeugen dieses Glaubens aller in ihrer Ortkirche sind, ist es für die ersten Jahrhunderte eine Selbstverständlichkeit, dass bei der Wahl des Bischofs auch alle ein Mitspracherecht haben. Die Hirten werden nicht ohne Beisein der Gesamtkirche (repräsentiert durch mindestens drei Nachbarbischöfe) geweiht und geweiht wird nur derjenige, der vom Volk dazu bestimmt ist: ‚Wer allen vorstehen soll, soll auch von allen gewählt werden‘ (Leo der Gr., Ep. 10,4) und *‚Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet‘* sind die

⁷ K. Rahner, Die sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche, in: ders., SW 18, 376–391, 376.

allgemein geteilten und unhinterfragten Prinzipien der ersten Jahrhunderte. Die entscheidende Verschiebung innerhalb der theologischen Vorgaben und damit die systemische Demenz setzen erst im Mittelalter ein.

Die Feudalisierung der Gesellschaft des Mittelalters bleibt – neben den Effekten eines gerade durch die zunehmende Klerikalisierung noch geförderten Absinkens des Bildungs- und Kulturniveaus des ‚Volkes‘ – für Struktur und Selbstverständnis der Kirche nicht folgenlos: Die horizontale geschwisterliche Gemeinschaft wird zur hierarchischen Pyramide; die *universitas fidelium* wird zur passiven ‚Basis‘ einer ‚schmalen und aktiven Führungsschicht‘.⁸ Unterstützung erhalten diese Tendenzen durch politische und gesellschaftliche Konstellationen. Bereits in den mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser im Investiturstreit richtet sich die Aufmerksamkeit der Kirche auf eine Abgrenzung zwischen *geistlichem* und *weltlichem Machtbereich*. Damit wird notwendig der Gedanke verbunden, dass kirchliche Amtsträger nun eine *besondere geistliche Vollmacht* zur Ausübung ihres Amtes der Welt gegenüber innehaben.⁹ Die Kluft zwischen Laien und Klerus vertieft sich damit aber auch innerkirchlich. Die Einheit des Gottesvolkes weicht einer ‚Zweiklassengesellschaft‘. „Die Amtsträger hatten sich zu einem eigenen innerkirchlichen Stand, zur ‚Amtskirche‘ zusammengeschlossen und übrig blieben die ‚Laien‘ als die Nichtpriester“.¹⁰ Bewegungen, die diese Zwei-Stände-(mit den Orden: Drei-Stände-)Ordnung aufbrechen könnten, z. B. die mittelalterlichen Laienbewegungen, die spätmittelalterlichen Bruderschaften etc. fallen in (kirchen-) politisch ungünstige Zeiten.¹¹ Konsensuelle Elemente finden sich allenfalls noch an der Spitze der kirchlichen Hierarchiepyramide. Aber selbst diese werden nach und nach zu Gunsten eines absolutistischen Papalismus gekappt, wie er am Ende aus den Streitigkeiten um Avignoner

⁸ G. Alberigo, Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung, *Conc* 20 (1984) 458–468, hier 460.

⁹ Canossa wird hier zum Symbol des Auseinanderbrechens von weltlicher und geistlicher Vollmacht und der strikten Gegenüberstellung beider (vgl. P. Neuner, Was ist ein Laie?, in: *SdZ* 210 (1992) 507–518, hier 510). Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt das Pontifikat Bonifaz' VIII. dar.

¹⁰ Neuner, Laie (s. Anm. 9), 510. Der Stand der christlichen Vollkommenheit stellt sich der breiten Masse der weltlichen Laien, die aus ihnen zugestandener ‚Schwäche‘ im ‚Stand der Unvollkommenheit‘ leben gegenüber; die „eigentlichen, rechten Christen sind die Kleriker“ (vgl. ebd., 511). Vgl. z. B. die Bulle ‚Clericis laicos‘ Bonifaz' VIII. von 1296.

¹¹ Vgl. ebd., 511f.

Exil, abendländisches Schisma und Konziliarismus – wo die patristische *consensus*-Idee noch einmal ein kurzfristiges revival erlebt – als Sieger hervor geht. Die letzten Mitspracherechte des Kardinalskollegiums werden dann 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 den einzelnen Gläubigen ist aus dem *sensus* als Wahrheitsquelle und *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 problematisch; es gab sie noch bei Cusanus und im Umfeld des Konziliarismus etc., nun aber sind 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“.¹² 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. Dort versucht man die Situation durch eine massive Neubefestigung der Privilegien des Klerikerstandes zu retten.¹³ Nachtridentinisch entwickelt sich hieraus im binnenkatholischen Bereich eine Weihe- und Klerusideologie, die bis in 20. Jahrhundert hinein erhalten bleibt und heute in manchen Konzentrierten fröhliche Urständ feiert.¹⁴ Die

¹² An den christlichen Adel deutscher Nation (1520), WA 6, S. 407, Z. 13 ff., Z. 22 f.; S. 408, Z. 11 f.

¹³ Der im II. Vatikanum 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.

¹⁴ 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 gött-

nachtridentinische Verkürzung des Sakramentsverständnisses, insbesondere von Taufe und Eucharistie, unterstützt diese Bewegung noch. Durch den Zusammenbruch der nach außen hin sichtbaren kirchlichen Einheit verdünnt sich der Zeichencharakter der Taufe als *dem* Heilszeichen und damit dem ekklesiologischen ‚identitymarker‘ in Sachen Würde und Teilhabe aller. Ebenso wird das Verständnis der Eucharistie stark individualisiert: „Das Heil wird jetzt immer weniger auf dem Weg über die Kirche als Gemeinschaft der Getauften gesucht, dafür aber immer mehr in der individuellen religiösen Beziehung, deren Vermittler der Priester ist. Christliches Leben und kirchliches Leben sind immer weniger synonym, und es kommt zu einer außerordentlichen Aufwertung des moralischen Aspektes des Christentums“.¹⁵ Man könnte diese Entwicklung noch als Zeichen frühneuzeitlicher Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens und damit im Sinne eines Modernisierungsschubs der Katholischen Kirche interpretieren, indes verdunkelt sie die Basis einer kommunialen Ekklesiologie und der ekklesiale Sensus für den *sensus fidelium* entschwindet. Denn beides ist im System ‚Katholische Kirche‘ strukturell nicht mehr abbildbar. Diese wird immer mehr zur Sache der Priester, sie wird zur Klerikerkirche. Die Hinnahme dieser Entwicklung führt letztlich zu einer Aufwertung des juristisch-institutionellen Charakters der Kirche, deren abschließender Höhepunkt das I. Vatikanum ist: der Bereich der Unfehlbarkeit auf der einen, und die gehorsame Glaubenspflicht auf der anderen Seite. Zusammen mit dem *societas-perfecta*-Gedanken als ekklesiologischem Leitgedanken sorgt diese Entwicklung letztlich dafür, dass die Katholische Kirche des ‚langen 19. Jahrhunderts‘ in einem expliziten Antimodernismus ihre eigentliche Identität zu retten sucht – und kläglich daran scheitert!

Doch dieses einseitige Verständnis beginnt bereits im Umfeld der beiden Mariendogmen, die ja schließlich explizit auf den Glaubenssinn der Gläubigen rekurrieren, um darin eine legitimierende Quelle der vollzogenen dogmatischen Entscheidung zu finden, zu bröckeln; ein Umdenkungsprozess wird sichtbar. Der aus dem Kulturkampf gestärkt hervortretende Laien-

liche 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“ (CR II,VII,2; vgl. auch CR II,VII,5).

¹⁵ G. Alberigo, Volk Gottes (s. Anm. 8), 462.

katholizismus in Deutschland ist dafür ebenso ein Hinweis¹⁶ wie die Tatsache, dass schon im 19. Jh. kein anderer als John Henry Newman sich die Überlegungen im Umfeld der Dogmatisierung 1854 zunutze macht, um das ekklesiologische Potenzial des Glaubenssinns der Gläubigen neu zu heben. In seiner theologischen Begründung rekurriert er auf die altkirchliche Idee des *consensus* und den sich darin widerspiegelnden Gedanken einer Unfehlbarkeit des Gottesvolkes selbst, die er als ‚Subjektwerdung‘ der Glaubenden und nicht einfach als formaler Restbestand in Gestalt eines passiven Glaubensgehorsams versteht.¹⁷ Darauf freilich kann, so Newman, man nicht nur dann zurückgreifen, wenn es kirchenpolitisch opportun scheint. Es ist ein theologisches Grundprinzip und das hat Konsequenzen.

3. Offenbarungstheologische Revisionen

„Wenn es überhaupt eine Geschichte nicht nur der Theologie, sondern auch des Glaubens und der in ihm gegebenen Offenbarung gibt, und wenn diese Glaubens- und Offenbarungsgeschichte grundsätzlich mitbestimmt und weitergetrieben wird durch alles und jedes, was in der Geschichte des Menschen überhaupt gegeben ist, dann kann und muß gefragt werden, welchen Beitrag das Volk in der Kirche durch sich, sein Leben und seine Geschichte zu dieser Geschichte des Glaubens und der Offenbarung leistete und leistet.[...] Es ist daher eine echte und dringliche Frage: Was hat die Volksreligion der gelehrten Theologie zu sagen? Sie hat etwas zu sagen, weil diese Volksreligion nicht bloß die popularisierende Anwendung einer kirchenamtlichen Verkündigung und der Theologie ist, sondern auch das Volk (innerhalb der ganzen Kirche) Adressat der ursprünglichen Offenbarung ist“¹⁸. Die theologische Wahrheit des *sensus fidelium* begründet sich in seiner offenbarungstheologischen Würde. Alle ‚Glieder der Kirche‘ ha-

¹⁶ Weltweit ist diese Bewegung an der geradezu explosionsartigen Vermehrung von (Frauen-) Kongregationen im seelsorgerlichen, pflegerischen und vor allem im Bildungsbereich abzulesen. Das genderpolitische Potenzial dieser Entwicklungen ist bis heute kaum institutionentheoretisch wie ekklesiologisch bearbeitet.

¹⁷ 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, bes. 270–290.

¹⁸ K. Rahner, Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion, in: ders., SzT Bd. XVI, 185–195, 194f.

ben bezüglich der Vermittlung der Offenbarung „ihren je eigenen Auftrag, der mit dem Bekenntnis und dem Zeugnis verbunden ist, zu dem alle berufen sind“. Gerade weil nun aber die „Offenbarungsvermittlung der Kirche [...] immer auf die Welt hin“ orientiert ist, geschieht sie „nicht nur, ja in gewisser Hinsicht nicht einmal in erster Linie, durch die Träger des kirchlichen Amtes, sondern ebenso auch durch das christliche Volk als Ganzes“. ¹⁹ Die Welterfahrung wird zum unaufgebbaren und unhintergehbaren theologischen Erkenntnisort und die existentiell-individuelle Glaubenserfahrung zu ihrer primären Ausdrucksform. ²⁰ Der Weg der theologischen Fundierung dieses grundlegenden Perspektivenwechsels führt im Zweiten Vatikanischen Konzil bekanntlich über die Wende des Offenbarungsverständnisses.

Von einem Verständnis von Offenbarung als ‚feststehender Lehre‘ wechselt das Grundverständnis hin zu einem Verständnis von Offenbarung als Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazaret (vgl. DV 7). Nicht mehr einzelne Lehrsätze, sondern der Vorgang selbst ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von ‚Tradition‘ ²¹. Daher bestimmt das II. Vatikanum die gesamte Lebenspraxis aller als Medium der Überlieferung. Nicht mehr nur Lehramt, Hierarchie, Bischöfe sondern alle Gläubigen sind Trägerinnen dieser Überlieferung (vgl. DV 10). Sie sind dies nicht mehr in passiver Weise, sondern in der aktiven, lebendigen Gestalt ihres Glaubens- und Lebenszeugnisses. Das Lehramt ist ein wichtiges, aber eben nur ein Element in diesem, alle umfassenden, lebendigen Überlieferungsvorgang; die ganze Kirche ist kritisch an ihren Ursprung gebunden. Das zu Tradierende selbst bestimmt das, was und wie Kirche sein soll. Tradition ist solchermaßen zu einem hermeneutischen Auslegungsbegriff geworden, das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Hl. Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in seinem dreifachen Vollzug: Liturgie –

¹⁹ M. Löhner, *Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche*. 2. Abschnitt Träger der Vermittlung, *MySal* I, 545–605, hier 546f.

²⁰ Vgl. dazu auch S. Pemsel-Meier, *Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes*, in: D. Wiederkehr (Hrsg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?*, QD 151, Freiburg 1994, 161–181, bes. 171–181; zu den existentiell-personalen Elementen auch: O. Rush, *Sensus Fidei: Faith, Making Sense of Revelation*, in: *TS* 62 (2001), 231–261.

²¹ Vgl. dazu auch D. Wiederkehr, *Das Prinzip Überlieferung*, in: *HfTh* Bd. 4 *Traktat Theologische Erkenntnislehre*, 100–123, bes. 110ff.

Zeugnis – Dienst an der Welt (leiturgia-martyria-diakonia). Zusammen mit diesem ganzheitlichen – kommunial und kommunikationstheoretisch-partizipatorisch orientierten – Offenbarungs- und Glaubensverständnis entwickelt das II. Vatikanum ein anderes Verständnis von ‚Glaubenswahrheit‘. Maßstäblichkeit und Wahrheit bestimmen sich aus der Nähe zu ihrer christologischen Mitte. Aber nicht nur dieses: Aus der inhaltlichen Verschiebung folgt die Notwendigkeit einer kritischen Hinterfragung des Kommunikationsstils und mit dieser eine notwendige Revision ihrer strukturellen Bedingungen.

4. Vom ‚Subjektwerden‘ des Gottesvolkes²²

a) Vom passiven Erkenntnisprinzip zur aktiven Eigenschaft

Der Glaubenssinn der Gläubigen wird auf dem Konzil zum ersten Mal in der Theologiegeschichte lehramtlich verbindlich definiert. LG 12 belegt die konziliare Aufnahme des locus theologicus vom unfehlbaren, besser: unverirrbareren Glaubenssinn der Gemeinschaft der Glaubenden. Er wird hier vom Konzil ausdrücklich und betont ins Recht gesetzt²³: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung

²² Vgl. dazu auch, *H. J. Pottmeyer*, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, in: G. Alberigo u. a. (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem II. Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110, bes. 103ff.

²³ Zur Textgeschichte vgl. *C. Ohly*, *Sensus fidei fidelium*. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vatikanum, *MThS.K* 57, St. Ottilien 1999, 173; zu den vorkonziliaren Quellen und der theologiegeschichtlichen Entwicklung vgl. *R. W. Schmucker*, *Sensus fidei*. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 1998, passim; zur Verbindung zur Offenbarungskonstitution *Dei verbum* vgl. ebd., 273ff.

des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“ (LG 12,1; vgl. LG 35).

So wird aus einer bisher eher im Hypothetischen verbleibenden ‚passiven Unfehlbarkeit‘ der Kirche als Ganzer ein aktives Medium der Glaubensüberlieferung. Denn der Begriff des *sensus fidelium* und – mit ihm eng verbunden – des Rezeptionsgedankens hat nur Sinn in einem kirchlichen Gefüge, das nicht von vornherein in eine hörend-gehorchende und eine lehrend-leitende Kirche aufgespalten ist und in dem der Rezeptionsbegriff nur im Sinne eines passiven Glaubensgehorsams wirksam wird.²⁴ Damit ist aber „Unverirrlichkeit [...] zunächst eine Eigenschaft des Gottesvolkes als Ganzes und nicht das Prädikat eines Amtes oder eines Amtsträgers“²⁵. 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.

Man kann zwar aus diesem Text nicht die Konsequenz ziehen, dass die päpstliche Lehrverkündigung faktisch an das Glaubensbewusstsein der Kirche als Ganzer gebunden ist, dennoch bedeutet der Text „eine wesentliche Erweiterung – besser Konkretisierung – dessen, was schon das Erste Vatikanische Konzil gesagt hatte und was gerade die Nachfolger der damals enttäuschten Minderheit nun unbedingt festschreiben wollten: daß der Papst nicht außerhalb und gegenüber der Kirche unfehlbar ist, sondern als in sie Eingebundener. Nicht zuerst der Papst ist unfehlbar, sondern die Kirche kann im Glauben nicht irren [...] Und überdeutlich formuliert man [...], daß es sich um den Glaubenssinn der Gläubigen ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ handelt“²⁶. Damit ist das gegenseitige Auf-

²⁴ Wie dies z. B. das I. Vatikanum und seine Wirkungsgeschichte (vgl. das Dekret ‚Lamentabile‘ 1907 [DH 3406], aber auch noch die Konzilsrede Kard. Ruffinis [Acta Synodalia II, II. IV. sessio VII, 640]) zum Ausdruck brachten.

²⁵ B. J. Hilberath, Theologie des Laien – Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion, SdZ 217 (1999) 219–232, 223. Zu den Diskussionen auf dem Konzil vgl. O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 183f.

²⁶ O. H. Pesch, Konzil (s. Anm. 25), 185.

einanderverwiesensein, aber auch der potenzielle Antagonismus von hierarchischem Lehramt und Glaubenssinn aller Gläubigen, der sich hinter den mitunter allzu harmonisierenden Formeln verbirgt, explizit festgeschrieben²⁷. So etabliert sich der Glaubenssinn als eigene Bezeugungsinstanz und als *aktive* 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“.²⁸

b) Glaubenssinn und Rezeption

Damit wird auch der Bedeutsamkeit des Rezeptionsvorgangs kirchlicher Lehrentwicklung Rechnung getragen: „Was nicht rezipiert wird, wird nicht wirksam, sondern bleibt wirkungslos und somit unwirklich. Erst durch Rezeption geschieht Aneignung, Einverleibung Umwandlung“.²⁹ Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man den engen Rahmen der Kirchenkonstitution verlässt. Gerade die Offenbarungskonstitution ‚Dei Verbum‘ bietet bekanntlich mit ihrem neu reflektierten Glaubensbegriff, aber auch mit dem Rekurs auf die Gemeinschaft der Kirche als umfassende Überlieferungsgemeinschaft des Glaubens die Möglichkeit eines vertiefteren Blicks. Denn die strukturelle Einordnung des Glaubenssinns in *Lumen gentium* kongruiert nun mit dem in der Offenbarungskonstitution vorgelegten Offenbarungsverständnis: Denn wird Offenbarung nun nicht mehr als die Mitteilung von ‚Heils-Wahrheiten‘, sondern als die in Worten und Werken ja in Christus selbst bewirkte Heilsgemeinschaft mit Gott bezeichnet, dann kann die Weitergabe dieser Offenbarung nicht mehr bloß eine autoritäre Überlieferung einer Lehre sein, sondern es ist die bleibende Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche (vgl. DV 8; und dazu LG 30–38). Das Lehramt dient dabei dem lebendigen Zeugnis des Glaubens wie es in der Hl. Schrift grundgelegt ist, dem es selbst unterworfen ist und in dessen Strom der lebendigen Auslegung und Überlieferung es steht, indem es die Überlieferung (und auch sich selbst)

²⁷ Vgl. auch B. J. Hilberath, *Laien* (s. Anm. 25), 223.

²⁸ W. Beinert, *Glaubenssinn* (s. Anm. 6), 102f.

²⁹ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes – Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969;²1977 150.

mit dem lebendigen Gotteswort kritisch konfrontiert.³⁰ Das bedeutet aber: „Es kann keine gültige lehramtliche Verkündigung geben, die sich um das Glaubensbewußtsein der Gläubigen nicht kümmert.“³¹ So etabliert sich der Glaubenssinn als eigene Bezeugungsinstanz und als aktive Eigenschaft der ganzen Kirche.

Dabei ist aber die Reziprozität des Verhältnisses von Lehramt und *sensus fidelium* von besonderer Bedeutung: „Rezeption‘ ist [...] ein reziproker Vorgang und hat auf seine Weise teil an der Communio-Struktur der Kirche [...] Rezeption kirchlicher (lehramtlicher) Verkündigung ist daher in keinem Fall nach dem Modell von Sender und Empfänger zu denken, sondern, idealtypisch, eher nach dem diskurstheoretischen Modell des ‚herrschaftsfreien Dialogs‘. [...] Wenn reziprok, dann haben nicht nur die Rezipierenden vom (Lehr)Amt zu lernen, sondern ebenso umgekehrt.“³² Rezeption gewinnt damit nicht nur einen personalen sondern einen prozessualen Charakter. Damit ist die Kirche zu einer grundlegenden Neuverteilung der Glaubenskompetenz herausgefordert³³, die die dem *sensus fidelium* zugrundeliegende epistemologische Basis auch zum entscheidenden Kriterium ihres strukturellen Veränderungswillens macht. Die zugrundegelegte Logik der Wahrheitsfindung ist eine intersubjektive und argumentative. Wer dagegen ‚Rezeption‘ nur auf Gehorsamsbereitschaft und den Wahrheitsanspruch lehramtlicher Verkündigung auf ihre formale Autorität reduziert³⁴ und so innerkirchliche Kommunikationsprozesse als Einbahnstraße missversteht,

³⁰ Vgl. B. v. Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De ecclesia* Bd.1, Freiburg 1966, 393–419, 413.

³¹ O. H. Pesch, Konzil (s. Anm. 25), 185. Ein unleugbares Manko des Konzilstextes ist daher weniger der mit dem I. Vatikanum in eins gehende (und doch relativierte!) Inhalt, als die Tatsache, dass die Regelung des II. Vatikanums ohne eine konkrete rechtliche Umsetzung im CIC (1983) geblieben sind.

³² Vgl. O. H. Pesch, Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption – Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen, in: *Verbindliches Zeugnis* 3, 261–287, 285f.

³³ Vgl. D. Wiederkehr, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes*, QD 151, Freiburg 1994, 9–19, 10.

³⁴ Zur Problematik vgl. K. Rahner, Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise, ders., *SW* Bd. 22/2, 435–454, 453: „Auch bei der Verkündigung einer einzelnen Glaubenslehre muß das Lehramt gerade heute seine formale Autorität immer wieder begründen, und dies natürlich nicht dadurch, daß es abstrakt über seine formale Autorität redet, sondern dadurch, daß es den Inhalt der vorgetragenen Einzellehre in das eine Ganze des christlichen Glaubens und des christlichen Daseinsverständnisses zurückführt, damit gewissermaßen die eigene formale Autorität entlastet wird und zugleich den Grund angibt, auf dem es selber aufruhet.“

setzt sich nicht nur dem Verdacht aus, ‚partizipations- und teilungsunwillige Monopole‘³⁵ zu verteidigen, sondern sich letztlich auch der offenbarungstheologischen Wende des Konzils selbst zu verweigern.³⁶

c) Strukturelle und institutionelle Realitätsdefizite

Sind Glaube wie die Offenbarung kommunikative Akte zwischen Gott und Mensch, dann sind ‚Unfehlbarkeit‘ bzw. das ‚Bleiben in der Wahrheit‘ als kommuniale und kommunikative Prozesse zu denken, mit verschiedenen, je unterschiedlich wirksam werdenden, synchron und diachron verteilten Instanzen³⁷, die in normalen wie in Konfliktsituationen wirksam werden. In diesem Gesamtprozess hat das Lehramt i.e.S. eine besondere und bleibende Aufgabe. Denn in Konfliktsituationen sind Akte notwendig, die das Bleiben in der Wahrheit als solches feststellen (nicht schaffen!) können. Akte, die dafür sorgen, dass „im Vorgang des stets weitergehenden Glaubensgesprächs über das Evangelium [...] auch wirklich hingehört wird – und man sich nicht jener Versuchung [des Zeitgeistes] überläßt“.³⁸ So hat es einen guten Sinn, dass das Lehramt i.e.S. im katholischen Verständnis immer schrift- und traditionsgebunden und damit im positiven Sinne ‚konservativ‘ ist, denn nur „ein ‚Gedächtnis der Kirche‘, das stets mehr enthält, als der einzelne Glaubende oder auch die einzelne Gruppe in der Kirche konkret verlebendigen, kann den alten Schatz vor Vergeudung bewahren. [...] Es hält den Dialog der Glaubenden nicht nur mit dem Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt, konkret: mit der Bibel wach, sondern auch mit der Geschichte der Auslegung des Evangeliums in der Kirche, kurz: mit der Tradition“.³⁹ Freilich gilt zugleich: „Weil Kirche in Jesus Christus das Zu-sich-gekommen-Sein der eschatologisch siegreichen

³⁵ Vgl. *D. Wiederkehr*, Vorwort (s. Anm. 33), 15.

³⁶ Vgl. dazu auch *H. J. Pottmeyer*, Rezeption und Gehorsam – aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität ‚Rezeption‘, in: W. Beinert (Hrsg.) *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, QD 131, Freiburg 1991, 51–91.

³⁷ 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, ebd., 60ff.; 64ff.

³⁸ *O. H. Pesch*, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes – Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: Hans Küng – *Neue Horizonte des Glaubens und Denkens*, 88–128, 118.

³⁹ Ebd.

Selbstmitteilung Gottes an die Welt ist und weil Kirche als Gemeinschaft des Glaubens von Menschen immer auch notwendig verfaßte Gesellschaft mit Amt ist, darum gibt es ein Lehramt. Dieses hat darum in dem, was es lehrt, in der Vollmacht und Unfehlbarkeit, mit der es lehrt, eine Herkömftigkeit von der Kirche. Diese Herkömftigkeit von der Kirche ist gerade die konkrete Gestalt der Herkömftigkeit dieses Lehramtes von Christus und Gott⁴⁰. Man kann hier also von einer funktionalen Zuordnung des Lehramtes i.e.S. zum *sensus fidelium* sprechen. So ist denn auch das ‚Lehramt‘ der Kirche“ grundlegend nicht eine römische Behörde mit angebbarer 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 Lehre⁴¹. Das aber hat zur Folge, dass der „Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander [...] alles andere als beliebig“ ist, denn „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)“⁴².

Ein solches Verständnis des Verhältnisses von Lehramt und Glaubenssinn duldet nicht jeden Stil und legitimiert nicht jede Struktur der Vollmachtausübung. Gerade in der rechtlichen Umsetzung dieser dialogisch-kommunikativen Struktur des In-der-Wahrheit-Bleibens sind aber je länger je deutlicher die Desiderate spürbar.⁴³ 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“⁴⁴.

⁴⁰ K. Rahner, Lehramt (s. Anm. 34), 445.

⁴¹ O. H. Pesch, Unfehlbarkeit (s. Anm. 38), 116f. Mit Ormond Rush kann hier von einem (dreifach) gegliederten Lehramt bzw. *sensus* gesprochen werden: Dem Lehramt i.e.S. (*sensus Episcoporum*), dem Lehramt der Theologie (*sensus Theologorum*) und dem Lehramt des *sensus fidelium* (*sensus Laicorum*) (vgl. O. Rush, *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Catholic University of America Press 2008, bes. Kap. 7, 175ff.; Kap. 9, 241ff.).

⁴² H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg 1999 133f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

⁴³ Vgl. B. J. Hilberath, *Wahrheit* (s. Anm. 37), 75.

⁴⁴ D. Wiederkehr, *Sensus vor Consensus: auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Re-*

5. Kirchliches Recht und Ekklesiopolitik⁴⁵

Angesichts der im Konzil eindrücklich benannten theologischen ‚Tiefendimension‘ von Ideen wie ‚Dialog‘, ‚Subsidiarität‘, und ‚Teilhabegerechtigkeit‘ gewinnt das in den letzten Jahren offensichtlich gewordene strukturelle Defizit, d. h. der ‚Reformstau‘ in der katholischen Kirche nicht nur an existentieller Dramatik. Es erweist sich in der Folge als fatal, dass es die theologische Wiederentdeckung des *sensus fidelium* im Konzil in der nachkonziliaren Entwicklung nicht geschafft hat, sich auch in die notwendigen, partizipatorischen Strukturen und Prozeduren umzusetzen und damit systemgestaltend und -verändernd zu wirken. Man könnte die damit verbundene Problematik auch etwas salopper formulieren: Schafft das kirchliche Recht theologische Realitäten oder schafft die Theologie kirchenrechtliche Umsetzungen. Beides ist möglich. Die erste Option – ihr entspricht eine positivistische Interpretation des Rechts – ist nicht einfach falsch, weil sie die theologische Doktrin ignorieren würde. Im Gegenteil! Sie rekuriert selbst ausdrücklich auf eine theologisch-ekkesiologische Position, die dem das Recht autoritativ setzenden absoluten Souverän auch die Interpretationshoheit in Sachen Theologie in exklusiver Weise zuschreibt und daher gesetztes Recht und Theologie widerspruchlos zusammendenken kann. Freilich tut sie das, indem sie nur eine bestimmte Theologie repräsentiert.

Dagegen hat die ‚neue Denkform‘ des II. Vatikanums diese doppelte Exklusivität bewusst relativiert. Das Konzil konstellierte durch seine offenbarungstheologische Perspektivenöffnung zum einen die ekkesiologisch handelnden Subjekte in Sachen Glaube und Glaubensweitergabe neu. Im Gefolge des Konzils bestimmte sich zum anderen aber auch die theologische Doktrin in veränderter Weise, nämlich als eine die verschiedensten Kräfte und theologischen Loci integrierende Gestalt bzw. Denkform, die von theologischen und ekkesiologischen Faktoren ebenso beeinflusst ist wie von historischen, philosophischen, anthropologischen, soziologischen, liturgischen, pastoralen, politischen und eben auch rechtlichen. In der Folge hätte sich also nicht nur der Inhalt sondern auch der Status des kirchlichen Rechts innerhalb dieses komplexen Geflechtes der Theologie als Ganzer zu verändern.

flexionen einer Wahrheitspolitik, in: ders. (Hrsg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes*, QD 151, Freiburg 1994, 182–206, 183.

⁴⁵ Zum Begriff der Ekklesiopolitik vgl. ebd.

Das bessere theologische Argument zu haben, ist eine Sache, dass am Ende eine angemessenere Theologie doch noch zu ihrem Recht kommt eine andere. 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.⁴⁶ 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“.⁴⁷ ‚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“.⁴⁸

Wer die Welt davon überzeugen will, dass Christsein es heute noch wert ist, wird indes nicht darum herum kommen, sich den vermehrt an die Kirche herangetragenen Fragen nach lebensweltlich plausiblen Kriterien der eigenen Glaubwürdigkeit offen zu stellen. In einer moderne- und demokratiekompatiblen (d. h. -anschlussfähigen) Antwort darauf zeigt sich daher keine Anbiederung an den Zeitgeist, sondern es stellt sich die theologische Wahrheitsfrage. Denn erst in dieser Perspektive scheint „eine vollkommen andere Gesamtsicht möglich zu sein, [...] eine Ekklesiologie der Begegnung, der Freiheit, in der der Akzent nicht so sehr auf der Institution und ihrer Kontinuität, sondern auf dem Ereignis des sich frei zur Geltung bringenden Geistes liegt; in der weiterhin nicht einseitig und exklusiv das Amt – wieder als Ausdruck der Institution – zur Geltung kommt, sondern die charismatische Struktur der Kirche in den Vordergrund rückt, damit auch gegenüber der Uniformitätstendenz, der juristischen Normierung, die ja Einheitlichkeit anstreben muß, die Vielfalt zur Geltung kommt, die die Frucht der Freiheit ist“.⁴⁹

⁴⁶ H. J. Pottmeyer spricht eindrücklich von der fehlenden Dialogkultur (vgl. ders., Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung, in: *IKaZ* 25 (1996) 134–147, 146).

⁴⁷ K. Rahner, ‚Löscht den Geist nicht aus!‘, in: ders., *SdZBd*. VII, 77–90, 88.

⁴⁸ W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg-Basel-Wien 1962, 65.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hrsg. vom Schülerkreis, Freiburg i. Br. ²1998, 149.