

„Muss die Kirche sich nicht ändern?“

Zur Frage von Kirchenreform und Reformstau

Johanna Rahner, Kassel

I. Präludium

Muß die Kirche sich nicht ändern? Muß sie sich nicht in ihren Ämtern und Strukturen der Gegenwart anpassen, um die suchenden und zweifelnden Menschen von heute zu erreichen? Die selige Mutter Teresa wurde einmal gefragt, was sich ihrer Meinung nach als erstes in der Kirche ändern müsse. Ihre Antwort war: Sie und ich!

In seiner Aufsehen erregenden Rede im Konzerthaus in Freiburg¹ stellte Benedikt XVI. eine Alternative auf, die für die Beantwortung der Frage nach einer Reform der Kirche Grundlegendes und Prinzipielles festhält:

Der christliche Glaube ist für den Menschen allezeit – und nicht erst in der unsrigen – ein Skandal. Dass der ewige Gott sich um uns Menschen kümmern, uns kennen soll, dass der Unfassbare zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort fassbar geworden sein soll, dass der Unsterbliche am Kreuz gelitten haben und gestorben sein soll, dass uns Sterblichen Auferstehung und Ewiges Leben verheißten ist – das zu glauben ist für die Menschen allemal eine Zumutung. Dieser Skandal, der unaufhebbar ist, wenn man nicht das Christentum selbst aufheben will, ist leider gerade in jüngster Zeit überdeckt worden von den anderen schmerzlichen Skandalen der Verkünder des Glaubens. Gefährlich wird es, wenn diese Skandale an die Stelle des primären Skandalon des Kreuzes treten und ihn dadurch unzugänglich machen, also den eigentlichen christlichen Anspruch hinter der Unbotmäßigkeit seiner Boten verdecken.²

¹ Vgl. die beiden Beiträge von Karl Kardinal LEHMANN und Franz-Xaver KAUFMANN in diesem Band.

² In: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 189. Apostolische Reise Seiner

Was zunächst als Bewertung der theologisch unterschiedlichen Gewichtung und Frucht der inneren Dialektik des Glaubens selbst zu verstehen war, wurde schnell als die latente Neigung interpretiert, Gottes- und Glaubenskrise auf der einen und Kirchenkrise auf der anderen Seite gegeneinander auszuspielen und damit der Frage nach der Notwendigkeit einer Kirchenreform auszuweichen. Denn jene bricht bekanntlich gerade dann auf, wenn „kirchliche Strukturen Menschen daran hindern, sich Gott zuzuwenden, weil sie das Antlitz Gottes verdunkeln, dann ist die Krise der Struktur eine Krise des geglaubten Gottes. [...] Darin, dass die konkrete Sozialgestalt der Kirche es vielen Menschen verunmöglicht, sich auf den Weg zu Gott zu machen, liegt das eigentlich Dramatische der Kirchenkrise.“³ Gerade deshalb muss auch und gerade angesichts der Glaubenskrise nach der Kirche selbst gefragt werden, „wenn die verfasste Gestalt der Kirche den Raum dazu nicht mehr zu bieten vermag, den Glauben in sich verändernden Gesellschaften lebendig werden zu lassen“⁴. Daher können und müssen auch Strukturfragen gestellt werden und zwar gerade um der Theologie der Kirche selbst willen. Eine Kirche, „deren Wesen nicht Freiheit und Gerechtigkeit ist, verdunkelt und verstellt ihr eigenes Zeugnis und ihren eigenen Grund und Ursprung. Sie versündigt sich an ihrer Aufgabe und ihrem Auftrag, den freien Gott freier Menschen zu bezeugen“⁵. Im Folgenden wird zu zeigen sein, warum all diese Konsequenzen, obgleich durchaus im Grundduktus der Ekklesiologie des Papstes enthalten, bei ihm doch in veränderter Weise wahrgenommen werden und daher zu einer differenten Einschätzung von Notwendigkeit und Gestalt der Kirchenreform führen.

Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Bonn 2011, 145–151, hier 150.

³ Ilse MÜLLNER, *Das Memorandum Freiheit und seine kommunikativen Horizonte*, in: Judith KÖNEMANN u. a. (Hg.), *Das Memorandum. Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011, 134–141, hier 137.

⁴ Magnus STRIET, *Was ist ‚katholisch‘?*, in: Marianne HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.), *Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*, Freiburg 2011, 58–70, hier 64 f.

⁵ Saskia WENDEL, *Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen*, in: HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.), *Kirche 2011* (s. Anm. 4), 91–101, hier 97.

II. Durchführung

1. Eine Veränderung, die an der Zeit ist oder doch nur ein ‚naiver Optimismus‘?

Bei Johannes XXIII. kann man vielleicht die schärfste Kritik der Mittelalterromantik finden, jenes Zurückschauens, das die Dinge nur immer ins Schlechtere abgleiten sieht und [...] die neuen Möglichkeiten der Freiheit des Glaubens dabei übersieht, die aus der neuzeitlichen Wende erwachsen; das Ganze aber führt bei dem Papst des Konzils zu einer Theologie der Hoffnung, die fast an naiven Optimismus zu grenzen scheint: ‚*Tantum aurora est; etiam primi orientis solis radii quam suaviter animos afficiunt nostros*‘ heißt eine der erstaunlichen Formulierungen jener denkwürdigen Rede, die den Geist des Konzils entscheidend geprägt hat.⁶

In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils legt der ekklesiologisch zugespitzte Sakramentsbegriff die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilsgeschichtliche Funktion von Kirche. In beidem ist Kirche ‚Objekt‘ und ‚Medium‘ des Wirkens Gottes in der Welt. Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum der Kirche ist nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. GS 2). Hier tritt Kirche freilich nicht mehr herrschaftsvoll auf, sondern lässt sich in Dienst nehmen (vgl. GS 3). Dies lässt sie selbst nicht unbeeinflusst. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick (GS 40). Sie bleibt auch als die nur im Glauben zu begreifende Einheit von irdischer und himmlischer Bürgerschaft der menschlichen Geschichte und damit der Unordnung der Sünde unterworfen (ebd.).

Dieses offene Verhältnis von Kirche und Welt verbietet den Gedanken einer ‚weltlosen‘ Kirche ebenso wie den einer ‚kirchen-‘, d. h. ‚heillosen‘ Welt. Es erlaubt keine dualistische Trennung von Welt und Kir-

⁶ Joseph RATZINGER, *Der Katholizismus nach dem Konzil*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*. Zweiter Teilband (JRGS 7/2), hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i. Br. 2012, 1003–1025, hier 1019 f.

che, sondern nur eine ‚inkarnatorische‘ Beziehung: Nimmt man Weltbeziehung wie Geschichtlichkeit von Kirche wirklich ernst, so ist Kirche gerade in ihrer Weltsendung in all ihren Vollzügen wie in allen Fasern ihres Seins ‚weltliche Kirche‘ und damit ‚casta meretrix‘ – keusche Hure. Kirche hat sich dabei ihre Gebrochenheit ebenso zu vergegenwärtigen wie ihre Berufung und ihre dauernde Abhängigkeit von Jesus Christus in der Erfüllung dieser Berufung. Realsymbol des Heils kann sie aber stets nur mit, nie ohne diese Rückbindung an und die Indienstnahme durch den ganz Anderen sein. Daraus ergibt sich ein verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, nämlich ein dialogisches (vgl. GS 42 und 43).

Unverkennbar ist in diesem dialogischen Ineinander von Kirche und Welt der Optimismus, im gemeinsamen Handeln die Welt zum Besseren verändern zu können. Benedikt XVI. hat hier von einem geradezu ‚naiven Optimismus‘ in dieser In-Beziehung-Setzen von Kirche und Welt durch das Konzil gesprochen, dem alsbald die notwendige Ernüchterung folgen musste.

Wenn Menschheit und Kirche zusammenwirkten, schien nichts mehr unmöglich zu sein. Eine Haltung der kritischen Reserve gegenüber den prägenden Kräften der Neuzeit sollte abgelöst werden durch ein entschlossenes Eingehen in ihre Bewegung. Die Zustimmung zur Gegenwart, die in der Eröffnungsrede des Konzils bei Johannes XXIII. aufgeklingen war, wurde nun konsequent weitergedacht; die Solidarität mit dem Heute schien die Gewähr für ein neues Morgen [...] In solcher Absage an jeden „Dualismus“ steigerte sich die optimistische Stimmung, die in den Worten „Gaudium et spes“ geradezu kanonisiert schien, in die Zuversicht einer vollkommenen Einheit mit der gegenwärtigen Welt und so in einen Rausch der Anpassung hinein, dem über kurz oder lang die Ernüchterung folgen mußte.⁷

Dieser Analyse steht indes die Beobachtung entgegen, dass der ‚Optimismus‘ der Kirche im Blick auf die Welt in der Kirchenkonstitution einen immanenten, kritischen Maßstab definiert hat. Hier steht die Notwendigkeit einer stets selbstkritischen Hinterfragung ebenso au-

⁷ Joseph RATZINGER, *Kirche und Welt. Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 6), 1040–1059, hier 1043.

ßer Frage. Denn Kirche ist in allem, was sie ist und tut, auch ‚Kirche der Sünder‘ und damit stets der Umkehr, der Erneuerung und Reinigung bedürftig (LG 8). Die Pastoralkonstitution überträgt diesen Gedanken auf das Verhältnis von Kirche und Welt: Wie die Kirche ist auch die Welt nur dort möglicher Ort und Mittel des Heils Gottes, wo sie sein ‚Werkzeug‘ ist (vgl. GS 10); und die Welt ist – vielleicht auf den ersten Blick noch eindeutiger als die Kirche selbst – dabei auch durch die Sünde geprägt und so zugleich stets der Umkehr und Reinigung bedürftig (vgl. GS 9). Das ist alles andere als ein naiver Blick auf die Welt, er nimmt beides wahr: das Positive (die Erlösungs- und Heilsmöglichkeit der Welt) wie das Negative (Sünde und Schuld).

Interessant ist nun, wie Benedikt XVI. bereits zu Konzilszeiten den Perspektivwechsel des Konzils näher konturiert. Mit Christian Bauer kann dies als „platonisch-augustinische“ Option gekennzeichnet werden.⁸ Ausgangspunkt einer Bestandsaufnahme des Verhältnisses von ‚Dinnen‘ und ‚Draußen‘, von ‚Kirche und Welt‘ ist das ‚Eigentliche‘, das Unterscheidend-Identitätsbildende der Kirche (in Botschaft und Sendung). Angesichts dieser ‚exklusiven‘ Identitätsbestimmung ist es das ‚Anderssein‘, ja der ‚Un-‘ bzw. ‚Nicht-Glaube‘ der Welt, der die Kirche verstärkt zum Handeln und zur Veränderung herausfordert. Dabei kann Kirche nur in der Distanz zur Welt ihr Eigentliches bewahren. Dies ist also geradezu unbeeinflusst von Geschichte und Welt vorzustellen. Diese Selbstvergewisserung ist notwendig, weil die moderne Welt letztlich als Verfallserscheinung bewertet wird (*pessimistische Grundhaltung*), der gegenüber die Kirche die Aufgabe hat, das Licht der Wahrheit umso klarer aufscheinen zu lassen. Das Verhältnis zu dieser Welt bleibt ein durch und durch zwiespältiges. Das ‚Gespräch‘ mit dieser Welt vollzieht sich im Rückruf zur Wahrheit, die an zentraler Stelle den Widerspruch zu einer Kultur der Unwahrheit notwendig macht (*identitätsstiftende Andersartigkeit*). Prägend ist das *Differenzprinzip*: Wir sind zwar in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt. Unter dieser Perspektive erfolgt auch die Einordnung der Frage nach Kritik an der Kirche und der Notwendigkeit von Veränderung.

⁸ Vgl. Christian BAUER, *Konzilsentwürfe im Widerstreit. Joseph Ratzinger und M.-Dominique Chenu*, in: *diakonia* 43 (2012) 55–58.

2. Der notwendige Widerspruch:
Zwischen wahrer und falscher Reform

Was kann der moderne Mensch am Christlichen noch ertragen? Welche Aspekte des Christlichen können ihm noch zugemutet werden? Ist folglich als Maßstab der Mensch von heute, die Welt von heute anzusehen, oder aber ist der Bezugspunkt angegeben in der Frage: Was ist das eigentlich Christliche? [...] Solange die Erneuerung christliche Erneuerung, d. h. Erneuerung des Christlichen sein will, kann nur dies Letztere ihr Ausgangspunkt sein. Im anderen Fall müsste man ehrlich genug sein zu sagen, dass man die Ablösung des Christlichen durch etwas Anderes, Zeitgemäßerer anstrebt.⁹

Die Frage der Bewahrung der Authentizität steht im Mittelpunkt. Daher muss alles, was diese Zeichenfunktion von Kirche verdunkelt oder auch nur den Anschein erweckt, die notwendige Eindeutigkeit zu verunklaren, abgelegt werden. Hier gewinnt der Leitgedanke der *krisis* – im doppelten Sinn von Unterscheidung und Entscheidung – Plausibilität. Darum ist gegen die verwirrende und verführerische Vielfalt der Meinungen am verbindlichen Zeugnis für die Wahrheit als Orientierungsangebot festzuhalten und so der drohenden Konturenlosigkeit des Katholischen, ja einem Indifferentismus zu begegnen (so z. B. der damals Noch-Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Predigt während der Messe ‚*Pro eligendo Romano Pontifice*‘ zur Eröffnung des Konklaues 2005¹⁰).

Die wahre Reform ist jene, die sich um das verdeckte wahrhaft Christliche müht, sich von ihm fordern und formen lässt; die falsche Reform ist jene, die hinter dem Menschen herläuft, anstatt ihn zu führen, und damit das Christentum in einen schlecht gehenden Krämerladen umwandelt, der um Kundschaften schreit.¹¹

⁹ Joseph RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?*, in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*. Zweiter Teilband (JRGS 8/2), hg. v. Gerhard Ludwig Müller, Freiburg i. Br. 2010, 1186–1202, hier 1189.

¹⁰ In: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 168. Der Anfang. Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, Predigten und Ansprachen April/Mai 2005, Bonn 2005, 12–16.

¹¹ RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?* (s. Anm. 9), 1191.

Zum Perspektivenwechsel ‚nach draußen‘ gehört es sicher auch, die ‚dunklen Seiten‘ der (späten) Moderne wahrzunehmen: Der Welt – so die Diagnose Benedikts – mangelt es an Glaube und Orientierung. Die neu zu gestaltende kirchliche Identität lebt daher vom ‚prophetischen Widerspruch‘.¹² Dies geschieht im Sinne einer notwendigen Verdeutlichung des Eigentlichen, damit die Welt zur Wahrheit (zurück-)gebracht werden kann. Hier darf zumindest das spannungsvolle Verhältnis zur Grundintuition der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* festgehalten werden. Dies gilt insbesondere für die Wahrnehmung der Eigenständigkeit der Welt, einer Eigenständigkeit, die bei aller Betonung der inkarnatorischen Beziehung von Kirche und Welt noch einmal die kreuzestheologische Differenz einholt. Freilich geschieht das nicht aus einer abwertenden, sondern aus einer positiven Einstellung heraus. Die Mitte des christlichen Credo ist eine sakramentale Wahrheit und keine sakrale. Sie ist keine weltlose Wahrheit, sondern eine Wahrheit in und für die Welt, die hier zeichenhaft auch erfahrbar werden kann. *Gaudium et spes* verbannt die Rede von Gott nicht in die Tabuzone des Heiligen und Erhabenen, sondern traut auch der säkularen Welt zu ‚Gottes fähig‘, ja ‚Gott trüchtig‘ zu sein. Damit entfällt das alte Vorurteil, dass die Welt ‚da draußen‘ ja nur von der Wahrheit abgewichen wäre, eine Gesellschaft des Verfalls und des alles zersetzenden Relativismus.

Die Gegenwart wird nicht anhand ihrer dunklen Seiten identifiziert, sondern mit ihren positiven Signalen benannt. Die Welt ist nicht einfachhin der Ort des Untergangs, sondern sie ist und bleibt der Ort authentischer Gotteserfahrung. Daher liefern Geschichte und Welt nicht einfach das Material, demgegenüber die Kirche nur durch Abgrenzung zu ihrem Eigentlichen kommt, sondern Geschichte und Welt hier und jetzt sind der authentische Ort der anfangshaft bereits anbrechenden Gottesherrschaft: Geschichte und Heil stehen in einer organischen Beziehung, ohne die Ambivalenz von Geschichte dabei aufzulösen. Der Kirche ist daher die Notwendigkeit und Verpflichtung einer pastoralen Solidarisierung mit dieser Welt und ihrer Geschichte ins Stammbuch geschrieben, ohne Nivellierung und einfacher Anpassung. Demgegenüber wird die Welt in den Ausführungen Benedikts entweder nur als Durchführungsmedium der idealistischen Idee wahrgenommen oder als Antipode, die dieser Durchführung und damit der Verwirklichung der Idee entgegensteht. Sie wird nicht als

¹² Vgl. ebd.

wirklicher Partner wahrgenommen. Der Eigenwert von Welt und Kultur, eine echte ‚Theologie der Geschichte‘ ist nicht möglich.

Während der dialogische Ansatz sich vielleicht zu Recht dem Vorwurf ausgesetzt sieht, das je Eigene aufs Spiel zu setzen, sich dem Zeitgeist anzubiedern, gar sich selbst zu säkularisieren und damit der Beliebbarkeit zu verfallen (*ekklesialer Relativismus*), steht die Option Benedikts in der Gefahr, sich im Rekurs auf das Eigene, bleibend-Identitätsstiftende, gegen jede Veränderung zu immunisieren, da jede Veränderung und jede Binnendifferenzierung als Anfrage an diese Identität erfahren wird, und so einer exklusiven Reinheitsideologie zu frönen (*ekklesialer Donatismus*). Denn wer die Welt nur unter der Perspektive von Mission und (Neu-)Evangelisation wahrnimmt, hat tatsächlich die eigentliche Herausforderung, die in der Pastorkonstitution steckt, noch nicht wirklich an sich herangelassen, hat die ‚Revolution‘ dieses Dokuments¹³ noch nicht wirklich angenommen. Die Wahrhaftigkeit des Unternehmens ‚Dialog mit der Welt‘ wird sich daran messen lassen müssen, inwieweit man sich tatsächlich auf das einlässt, was die Welt zu sagen hat. Das bleibt nicht ohne Rückwirkung auf das Selbstverständnis von Kirche.

3. ‚Ablatio‘ statt Reformatio:

*Warum Strukturfragen für eine Reform der Kirche
(nicht) immer nur ‚sekundär‘ sein können*

Die Reformatio, die allezeit nötige, besteht nicht darin, dass wir uns ‚unsere‘ Kirche immer neu zurechtmodellieren, sie selbst erfinden, sondern darin, dass wir immer wieder unsere eigenen Hilfskonstruktionen wegräumen zugunsten des reinen Lichts, das von oben kommt und das auch der Anbruch der reinen Freiheit ist. [...] Der Bildhauer macht nicht etwas, sagt der große Franziskanertheologe [Bonaventura; J. R.], sondern sein Werk ist ‚ablatio‘ – das Entfernen des Uneigentlichen. Auf diese Weise, durch die ablatio, entsteht die nobilis forma – die edle Gestalt.¹⁴

¹³ Vgl. dazu bes.: Gotthard FUCHS, *Neuer Bedarf an Spiritualität*, in: HerKorr 59, 2005, 447–452.

¹⁴ Joseph RATZINGER, *Eine Gemeinschaft auf dem Weg*, in: Ders., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (s. Anm. 9), 1216–1230, hier 1220.

Die Kriterien jeder Reform müssen sich aus dem Wesen von Kirche heraus ergeben, das indes, wie es scheint, zeitunabhängig im Sinne einer platonischen Idee von Kirche über jeder geschichtlichen Realisierung schwebt bzw. sich dahinter verbirgt. Der Übergang von Platonismus zu Docketismus und Modalismus ist fließend. Die latente Neigung zur Platonisierung des Kirchenbegriffs wurde schon in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Orts- und Universalkirche zwischen den Kardinälen Ratzinger und Kasper deutlich¹⁵. Indes ist der Streit um die angemessene Hermeneutik nicht nur ein Streit um die angemessene Philosophie.¹⁶ Letztlich wird hier die Frage deutlich, ob und wie der konkreten Realität von Kirche eine eigene theologische Qualität im Sinne eines unverzichtbaren *locus theologicus* zukommt und wer oder was ggf. im Streitfall Priorität genießt.

Rechnet die Kirche die situative, historische, sprachliche Differenz, aber auch die Verschiedenheiten von Mentalitäten und Kulturen als Faktoren in ihr eigenes Glauben und Verkündigen ein, wie es z. B. gerade das Missionsdekret *Ad Gentes* als Notwendigkeit einer legitimen Pluralität als Konsequenz des Missionsgedankens, d. h. aus der innersten Aufgabenstellung von Kirche heraus betont? Liturgie und Ausdruckformen des Glaubens sollen den jeweiligen Kulturen entsprechen, dabei sind die jungen Kirchen vor Ort selbst Akteure der von Inkulturation und Mission, indem sie ihre eigenen kontextuellen Theologien entwickeln (vgl. AG 22). Wie verhält sich dieses zur Idee, dass sich alle aktuellen ‚Inkulturationen‘ stets an einem vorgegebenen Ideal messen müssen, jener ‚providentiellen‘ Synthese von Glaube und Vernunft, die Ratzinger als kulturelles Erbe des Christentums für un-aufgebbar erachtet?¹⁷

¹⁵ Vgl. dazu die Zusammenfassung bei: Medard KEHL, *Der Disput der Kardinäle – Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: SdZ 221 (2003) 219–232.

¹⁶ „Genau genommen entpuppt sich die Kontroverse [...] als eine Frage nicht der kirchlichen Doktrin, sondern der theologischen Meinung und der dabei jeweils in Anschlag gebrachten unterschiedlichen Philosophien: Sie gehen entweder mehr platonisch vom Primat der Idee und des Allgemeinen aus oder sehen mehr aristotelisch das Allgemeine im Konkreten verwirklicht“ (Walter KASPER, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche – Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: StZ 218 (2000) 795–804, hier 802).

¹⁷ Vgl. u. a. Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, Freiburg 2005, 160f.

Indes zeigt gerade die Zweideutigkeit der Missionsgeschichte der Kirche die innere Doppeldeutigkeit des ‚Hangs‘ zur Universalisierung auf: Die weltweite Mission der Kirche war über Jahrhunderte hinweg so verstanden worden, dass sie – so Karl Rahner – „das Tun einer Exportfirma war, die eine europäische Religion, ohne eigentlich diese Ware verändern zu wollen, in alle Welt exportierte wie ihre sonstige sich überlegen haltende Kultur und Zivilisation“¹⁸. Darum haben auch die Worte Benedikts XVI. 2006 in Brasilien, als er davon sprach, dass die Völker Südamerikas von einer inneren Sehnsucht nach dem Christusereignis geprägt waren, angesichts der gewaltsamen Missionierungsgeschichte gerade dieses Kontinents zu Recht Aufsehen erregt und auch Widerspruch erfahren. Doch steckt wie immer in solchen Worten auch ein Körnchen Wahrheit. Denn dort, wo das Christentum sich wirklich inkulturiert hat und dabei das Vorhandene nicht vernichtet, sondern zur Vollendung bringt (frei nach dem Grundprinzip katholischer Gnadenlehre: ‚Gratia praesupponit naturam, non destruit sed perficit‘ – die Gnade unterstützt die Natur, sie zerstört sie nicht, sondern sie vollendet sie), kann es auch als jene befreiende Botschaft erfahren werden, auf die alle Menschen in ihrem Innersten schon immer ausgerichtet sind. Eine solche ‚wahre Inkulturalität‘ im Sinne des Papstes¹⁹ entkommt aber nur dann dem Vorwurf der kulturellen Hegemonie, wenn Öffnung zur Wahrheit keine Einbahnstraße ist, die andere Kulturen zur ‚quantité négligeable‘ für das Selbstverständnis des Katholischen macht.

Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein Hören, eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigungen wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannt oder geahnt wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.²⁰

¹⁸ Karl RAHNER, *Über eine theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Schriften*, Bd. 14, 287–302, hier 288.

¹⁹ Vgl. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (s. Anm. 17), 53.

²⁰ Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische*

Wird sich die griechisch-christliche Synthese von Glaube und Vernunft nicht auch ‚substantiell‘ verändern, verändern müssen, wo sie in eine solche ‚polyphone Korrelationalität‘ eintritt? Erinnern uns andere Kulturen ‚bloß‘ an vergessene Wahrheiten? Oder lernen wir etwas Neues, das die griechisch-christliche Synthese von Glaube und Vernunft verändern wird? Sind dies überhaupt Fragen der Theorie? Lässt sich darüber im Vorhinein etwas ausmachen und bemerken? Oder ist dies eine ungewisse, Überraschungen zeitigende Frage der Praxis? Dagegen unterminiert die latente Neigung zu einer „Hypostasierung der [...] Universalkirche [...] das Kirchesein der Ortskirchen und zerstört in gleichem Maße das Geheimnis der Kirche selbst, nämlich das Geheimnis der Einheit von Vielfalt und Einheit, das [...] u. a. darin besteht, daß die *Una Sancta* in jeder Ortskirche ‚da‘ ist und nicht erst ‚hinter‘ dieser Konkretion als dessen universales ‚Wesen‘ ansichtig würde und nur als abstrakt universale Kirche wirklich Kirche wäre.“²¹ Das wäre ein ekklesiologischer ‚Modalismus‘, der letztlich dazu führte, dass Kirche nie konkret ‚da‘ wäre, sondern immer nur hinter ‚Masken‘, ‚Modi‘ verborgen und damit letztlich ungreifbar und unsichtbar, eben letztlich nur eine ‚*civitas platonica*‘ wäre.²²

4. Kontinuität oder Bruch:

Wie weit kann/muss eine Reform von Kirche gehen?

Die Heiligkeit der Kirche und so die Aufhebung der Zeit des prophetischen Protestes gründet in der Fleischwerdung, der Inkarnation des göttlichen Wortes, die der konkrete Vollzug des Dennoch der göttlichen Gnade ist. [...] Allein, ihr göttlicher Kern wird von Menschen verwaltet, und diese Menschen sind und bleiben der Kritik unterstellt. [...] Damit ist die Grenze der Kritik an der Kirche deutlich gemacht, im Grunde aber auch schon sichtbar, warum es Kritik doch auch noch geben kann [...] Insofern das Dennoch der göttlichen Gnade von Menschen festgehalten und verwahrt wird, die Sünder sind und bleiben, insofern bleibt die

Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg im Breisgau 2005, 57 f.

²¹ Josef FREITAG, *Vorrang der Universalkirche?*, in: ÖRu 44 (1995) 74–92, hier 84.

²² Vgl. KEHL, *Der Disput der Kardinäle* (s. Anm. 15), 231 f.

*heilige Kirche konkret doch Kirche der Sünder und insofern der Kritik fähig und bedürftig.*²³

Der platonisierende Kirchenbegriff hat nicht nur Einfluss auf die Beschreibung des Ausmaßes dessen, was veränderbar ist, und seine Kri- teriologie, sondern zeitigt zugleich massive Auswirkungen auf das Verständnis der Notwendigkeit von Reform. Denn er sperrt sich gegen den theologischen Ernst einer strukturellen Sündigkeit der Kirche, also jener Erkenntnis der Möglichkeit einer wahren Sündigkeit der Kirche, die auch ihr innerstes Wesen verdunkeln kann, die dann aber Reform jenseits aller Kontinuität auch zum Bruch mit dem Ge- wesenen nötigt.

Jede Abwehr der donatistischen Versuchung, die eine ‚Kirche der Reinen‘ etablieren wollte, muss sich nun ihrerseits gegen eine platonisierende Missdeutung abgrenzen. Sie zeigt sich in der ‚typisch katho- lischen‘ Neigung zu einer ontologischen Immunisierung der Kirche, d. h. mit Verweis auf das Bekenntnis zur Heiligkeit der Kirche, sich der Notwendigkeit der Reform und der Umkehr zur verwehren: „Man wußte und sagte, daß viele Glieder der Kirche Sünder und dennoch ihre Glieder sind. Aber man empfand diese beinahe selbstverständlich zugestandene Tatsache nicht als lebendiges Problem der Kirche selbst.“²⁴ Stattdessen verweist man auf die ‚objektive Heiligkeit‘ der Kirche in ihren Institutionen, ihren Sakramenten, ihrer Lehre.

*Die Kritik ist [...] genau gesprochen nicht mehr Kritik an der Kirche selbst, sondern an den Menschen in der Kirche. Die Kirche als Kirche, in dem eigentlichen Kern ihres Kirche-Seins, steht nach dem Gesagten jenseits der Kritik. Die Kritik an den Menschen in der Kirche (und auch an den sekundären Institutionen in der Kirche, an den Institutionen kirchlichen Rechts) hingegen gibt es und soll es geben.*²⁵

Hier sollte man die Versuchung nicht unterschätzen, die in dieser Dif- ferenz liegt. Sie führt zu einem ekklesiologischen Monophysitismus. Eine ‚Hypostasierung‘ der Kirche ist die Folge: „Die Kirche als vor-

²³ Joseph RATZINGER, *Kritik an der Kirche?*, in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (s. Anm. 9), 482–494, hier 487.

²⁴ Karl RAHNER, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* Bd. VI, 321–347, hier 327.

²⁵ RATZINGER, *Kritik an der Kirche?* (s. Anm. 23), 487.

gegebene Wirklichkeit steht denen, die in ihr leben, mehr gegenüber, als daß sie von ihnen gebildet wird. So wird sie auch durch deren Sünde letztlich nicht tangiert, denn diese ist ja die Sünde der Sünder, nicht die der Kirche.“²⁶ Weil hier ‚Gliedsein‘ der Kirche zum irrealen, abstrakten Begriff wird, wird die ‚Wirklichkeit‘ von Kirche ‚jenseits‘ der eigenen Erfahrungen situiert.

Doch besteht „Kirche [...] nur, indem sie in ihren Gliedern besteht“²⁷. Gibt es also Sünder in der Kirche, bedeutet dies: „dieser Sünder gehört zu dieser Kirche; er ist nicht nur in ihren bürgerlichen Amtsregistern eingetragen, sondern er ist ihr Glied, ist ein Stück Sichtbarkeit der Gnade Gottes in der Welt“²⁸. Er ist ihr Glied, wenngleich er kein fruchtbares Glied²⁹ ist, denn „seine wirksame Zugehörigkeit zur Kirche hat aufgehört, das wirksame Zeichen für seine unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als geistbelebter, heiliger Gemeinschaft zu sein. Der Sünder hat gewissermaßen das Zeichen zur Lüge gemacht [...]; denn er hat diese bleibende Zugehörigkeit zur Kirche des Sinnes und der Wirkung beraubt.“³⁰ Und darum gilt: Gibt es Sünder in der Kirche, sind ihre Sünden auch die der Kirche und deshalb ist die Kirche auch eine sündige Kirche. Gerade die in der römisch-katholischen Ekklesiologie typische und in LG 8,1 betonte ‚ganzheitliche Schau‘ der Kirche kann und darf – selbst im kirchenamtlichen Handeln(!) – nicht von der Menschlichkeit und damit der Sündhaftigkeit ihrer Glieder absehen³¹. Denn wenn Kirche handelt, handelt sie in ihren Gliedern; ihr ganzes Handeln ist ein Handeln von konkreten Menschen und damit ist ihr eigenes Handeln immer potenziell auch ein sündiges Handeln³².

²⁶ Peter NEUNER, *Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?*, in: US 40 (1985) 93–103, hier 97.

²⁷ Karl RAHNER, *Kirche und Sakramente*, QD Bd. 10, Freiburg 1960, 89.

²⁸ Karl RAHNER, *Kirche der Sünder*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* Bd. VI, 301–320, hier 305.

²⁹ Zur Unterscheidung vgl. ebd., 306 f.

³⁰ Ebd., 308.

³¹ „Es gibt kein Dogma, nach dem der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche immerdar bleibt, diesen Einfluß einer Sündigkeit der Männer der Kirchenleitung auf ihr rein privates Leben beschränken würde und ihr keinen Einfluß auf jenes Geschehen gestatten dürfte, das eindeutig als Tun der Kirche bezeichnet werden muß, soll nicht der Begriff der Kirche in ein abstraktes Ideal einer unsichtbaren Kirche verflüchtigt werden“ (ebd., 310).

³² Vgl. ebd.

Kirche ist nur heilig, weil und insofern sie die von Gott geliebte Sünderin ist, „die Gott in und trotz täglicher Sünde heiligt und begnadigt, die nie ihr Vertrauen setzen kann auf ihre eigene Kraft und Stärke, sondern einzig auf Gottes Erbarmen, das Gnade ist und nicht Verdienst“³³. Diese Kirche, die Heilige und Sünderin zugleich ist, ist die konkrete Kirche, an deren Sündigkeit man sich reiben kann, sie beklagen, an ihr leiden kann. In ihr „bleibend reinlich scheiden zu wollen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlich-allzumenschlichen“ ist ‚Wahn und Schwärmerei‘³⁴. Damit sind im Letzten Heiligkeit und Sündigkeit aber nie in gleichem Maße ‚Glaubenswahrheit‘ oder ‚Wesenseigenschaften‘ von Kirche, weil Sünde nie „offenbarer Ausdruck dessen ist, was die Kirche in ihrer eigenen, lebendigen Wurzel ist, sondern dessen verhüllender Widerspruch [...]. Sünde bleibt Wirklichkeit an ihr, die ihrem Wesen widerspricht; ihre Heiligkeit aber ist Offenbarung ihres Wesensgrundes.“³⁵

Den Zusagecharakter der Heiligkeit ontologisch-strukturell kurz-zuschließen verschleiert die Möglichkeit der realen, auch strukturellen Sündigkeit der Kirche. Wo der Zeichencharakter verdunkelt wird, steht er selbst in Frage. Ein Zeichen, das seine Verweisfunktion eingebüßt hat, verliert den Status des Zeichens und wird zur Täuschung. Sünde gehört zur Kirche. Eine Abschwächung dieser Herausforderung verschleiert die theologische Dramatik des damit verbundenen Sachverhaltes und entschärft die Problematik der Umkehr- und Reinigungs- und damit Reformbedürftigkeit der Kirche.

*5. Notwendige Reform oder ‚Anbiederung an den Zeitgeist‘?
Von zufälligen Mehrheiten, der Kultur des ‚bloßen Meinens‘ und
einem grundlegenden Unbehagen an der Demokratie*

Das implizite Ziel aller modernen Freiheitsbewegungen ist es, endlich wie ein Gott zu sein, von nichts und niemandem abhängig. Durch keine fremde Freiheit in der eigenen beschränkt [...] Der Urirrtum solch radikalisierten Freiheitswillens liegt in der Idee einer Göttlichkeit, die rein egoistisch konzipiert ist. Der so gedachte Gott ist nicht ein Gott, sondern ein Götze, ja, das Bild dessen, was die christliche Überlieferung, den

³³ Ebd., 318.

³⁴ Vgl. ebd., 316.

³⁵ Ebd., 313.

*Teufel – den Gegengott – nennen würde, weil darin eben der radikale Gegensatz zum wirklichen Gott liegt.*³⁶

Am deutlichsten wird die für die Theologie Benedikts so nachhaltig prägende Wahrnehmung der inneren ‚Dialektik der Moderne‘ an jener grundlegenden Skepsis gegenüber ihrem „höchsten Gut überhaupt, dem alle anderen Güter nachgeordnet sind“³⁷, der Freiheit, und der damit verbundenen Klage über den Verlust des Wahrheitsbezugs, die in ein Unbehagen an der (spät-)modernen Vorstellung von Demokratie als ganzer münden.

*In der Skala der Werte, auf die es für den Menschen und sein menschenwürdiges Leben ankommt, erscheint Freiheit als der eigentliche Grundwert und als das grundlegende Menschenrecht überhaupt. Dem Begriff Wahrheit begegnen wir demgegenüber eher mit Verdacht: Man erinnert sich daran, für wie viele Meinungen und Systeme schon der Begriff Wahrheit in Anspruch genommen wurde; wie oft so die Behauptung von Wahrheit ein Mittel gewesen ist, um Freiheit niederzuhalten.*³⁸

„Ratzinger gibt in diesem Zusammenhang dem Unbehagen an der Demokratie als angemessener politischer Form der Freiheit ziemlich breiten Raum und kommt zu der These, gerade angesichts der Grenzen der Demokratie werde der Ruf nach einer totalen Freiheit lauter: „[...] Der anarchische Zug des Freiheitsverlangens verstärkt sich, weil die geordneten Formen gemeinschaftlicher Freiheit nicht befriedigen.“³⁹ Sicher, wenn man die Gesellschaft der späten Moderne nur nach ihren Verfallserscheinungen wahrnimmt, könnte man den Eindruck gewinnen, dass sie nur einem reinen Diesseitskult frönt und – wenn man von Werten spricht – nur an ein Laissez faire denkt. Indes ist eine solche Wahrnehmung nicht nur einseitig, sie führt auch zu einem völlig verzerrten Bild der Wirklichkeit. Denn die Sehnsucht der Menschen nach Gott ist nicht einfach verschwunden. Sondern die Frage nach Gott wird „in der Gegenwartskultur [...] mit Nachdruck gestellt, aber: nicht mehr ungebrochen, nicht mehr ohne Irritation

³⁶ RATZINGER, Glaube – Wahrheit – Toleranz (s. Anm. 17), 200.

³⁷ Ebd., 187.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ulrich RUH, *Joseph Ratzinger – der Kritiker der Moderne*, in: Frank MEIER-HAMIDI u. a. (Hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg 2007, 119–128, hier 123.

durch die Abgründigkeit der Welt“.⁴⁰ Wer daher die ‚Freiheitsleidenschaft der Moderne‘ „auf einen Beliebigkeitsrelativismus reduziert, hat von dieser Leidenschaft noch nichts verstanden“⁴¹.

*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.*⁴²

Mit der polemischen Darstellung des Mehrheitsprinzips vermittelt sich zunächst ein Bild, das gegenüber den eigenen Geltungsansprüchen einer parlamentarischen Demokratie und ihrer theoretisch-philosophischen Fundierung⁴³ wie eine Karikatur wirkt. Wenngleich Benedikt selbst den polemischen Blick der 1970er Jahre dreißig Jahre später relativiert⁴⁴ – freilich zunächst ohne die aus der polemischen Darstellung gewonnene Konsequenz zu revidieren: Kirche kann keine Demokratie sein, weil das Mehrheitsprinzip dem Wahrheitsprinzip entgegensteht und dem Wesen der Kirche widerspricht – verstellt die Weise, in der die Äußerungen fallen, den Blick auf das theologisch Relevante.

Die Ablehnung des Mehrheitsprinzips kann auch als theologische Vernachlässigung des *sensus fidelium* und damit als ein Eingriff in die

⁴⁰ STRIET, Was ist ‚katholisch‘? (s. Anm. 4), 62.

⁴¹ Ebd., 68.

⁴² Joseph RATZINGER, *Eine Gemeinschaft auf dem Weg*, in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (s. Anm. 9), 1216–1230, hier 1219.

⁴³ Exemplarisch für das Gemeinte sei nur auf die Diskussion mit Jürgen Habermas verwiesen: Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

⁴⁴ „Demokratie im ganzen könnten wir demgemäß als ein System sich gegenseitig begrenzender und tragender Freiheiten bezeichnen, in denen es darum geht, zum einen Recht und Würde des einzelnen zu schützen, aber zugleich ein Zusammenwirken aller zu ermöglichen, das dem gemeinsamen Guten („Gemeinwohl“) in materieller wie auch in moralischer Hinsicht dient“ (*Demokratisierung der Kirche – Dreißig Jahre danach*, in: Joseph RATZINGER – Hans MAIER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Kevelaer 2000, 78–92, hier 81).

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 ignoriert? Eine solche Einstellung kann man für Benedikt ausschließen. Will man ihn hier also nicht dem Vorwurf der zynischen Arroganz des Intellektuellen gegenüber der minderbemittelten Masse bezichtigen, so dürfte eine theologisch saubere Erarbeitung dieses Prinzips noch als Desiderat bezeichnet werden müssen. Dabei sind, wie sich zeigen wird, die eigentlichen Wesensbestimmungen von Kirche in ihrem Grundsatz weit anschlussfähiger an demokratische Prinzipien als die wohl auch zeitbedingte Weise der polemischen Darstellung den Anschein erweckt.

III. Kontrapunkt

1. Freiheit und Wahrheit als Strukturprinzip von Kirche

*Freiheit des Menschen ist geteilte Freiheit, Freiheit im Miteinandersein von Freiheiten, die sich gegenseitig begrenzen und sich so gegenseitig tragen: Freiheit muß sich an dem messen, was ich bin, was wir sind – andernfalls hebt sie sich selber auf. [...] Wenn Freiheit des Menschen nur im geordneten Miteinandersein von Freiheiten bestehen kann. Dann heißt dies, daß Ordnung – Recht – nicht Gegenbegriff zur Freiheit ist, sondern ihre Bedingung [...] Recht ist nicht das Hindernis der Freiheit, sondern es konstituiert sie. Die Abwesenheit von Recht ist Abwesenheit von Freiheit.*⁴⁵

Es ist die entscheidende Herausforderung für Theologie und Kirche, heute die Unterscheidung zwischen dem „wahren Logos des Glaubens“, dem unaufgebbaren Kern des Christlichen und dem, was es historisch hervorgebracht hat und lange Zeit vielleicht system- und glaubensstützend war, heute aber genau das verhindert, was seine eigentliche Aufgabe ist: Glaube zu erzeugen.⁴⁶ Das aber ist nun die

⁴⁵ RATZINGER, Glaube – Wahrheit – Toleranz (s. Anm. 17), 201.

⁴⁶ Vgl. STRIET, Was ist ‚katholisch‘? (s. Anm. 4), 62 f.

Schnittstelle, an der die Glaubenskrise der späten Moderne in die Kirchenkrise übergeht, denn sie ist eine 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 Hier ist die eindrückliche Mahnung Hans Maiers nicht zu vergessen: „Kann Rom auf die Dauer unterhalb des Differenzierungsniveaus seiner weltlichen Rechtspartner bleiben?“⁴⁸

Angesichts dieser Notwendigkeit kommt die strukturelle Krise der Katholischen Kirche auf allen Ebenen heute mit Vehemenz zum Tragen. 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 in die notwendigen, partizipatorischen Strukturen und Prozeduren rechtlich verbindlich umzusetzen und damit systemgestaltend und -verändernd zu wirken. 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. Dialog aber bedeutet: „Mut zu einem Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen.“⁴⁹

2. *Der Geist weht, wo er will*

So scheint dem christologischen Verständnis gegenüber, das mit seiner Leibhaftigkeit ein abgrenzendes und ausschließendes Verständnis ist, das pneumatologische Verständnis, das eben nicht vom Leib, sondern vom Geist ausgeht, einen ganz anderen Typ von Ekklesiologie – nämlich

⁴⁷ Edmund ARENS, *Gotteskrise, nein – Kirchenkrise, Ende offen*, in: HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.), *Kirche 2011* (s. Anm. 4), 71–80, hier 75.

⁴⁸ Hans MAIER, *Vom Ghetto der Emanzipation – wieder gelesen*, in: RATZINGER – MAIER, *Demokratie in der Kirche* (s. Anm. 34), 93–99, hier 97.

⁴⁹ Karl RAHNER, *„Löscht den Geist nicht aus!“*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* Bd. VII, 77–90, hier 88.

*eine offene Ekklesiologie – zu gestatten, von der gilt: Der Geist weht, wo er will; wo der Geist ist, da ist Freiheit.*⁵⁰

Christinnen und Christen, jung oder alt, führen heute schon zunehmend eine schizophrene Doppelsexistenz, 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. Aber dort, wo die eigene Lebenswelt – geprägt von einer Welt, die zwar Licht- und Schattenseiten kennt, aber eben auch die Selbstverständlichkeiten eines demokratisch-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. Angesichts dieser Krise 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. Wer die Welt davon überzeugen will, dass Christsein es wert ist, wird nicht darum herum kommen, die Frage nach Kriterien der eigenen Glaubwürdigkeit offen zu stellen. Dabei darf ‚Demokratie‘ – im Sinne der Etablierung von synodalen Strukturen, die eine lebendige Mitwirkung und angemessene Beteiligung aller ermöglichen – kein Tabu oder gar Schimpfwort sein.

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 fragen, wo die Analogien und die Anknüpfungspunkte liegen, wo nicht [...] 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 die Kirche überhaupt da ist und worin das Gut besteht, das ihr Existenzrecht begründet. Dieses Gut ist – von Gott her gesehen – das Evangelium, vom Menschen her gesehen der Glaube. Daß er unverfälscht als das Licht und

⁵⁰ Joseph RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hg. vom Schülerkreis, Freiburg i. Br. 21998, 148.

*die Kraft, wovon wir leben, allen zugänglich sei, muß das oberste Ziel kirchlicher Verfassungs- und Rechtsordnungen sein.*⁵¹

Kirche hat sich immer in kritischem, aber anschlussfähigem Dialog mit der sie umgebenden und durchdringenden ‚Welt‘ bewegt und verändert.⁵² Das bedeutet aber, 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 Macht⁵³?

IV. Nachspiel

*Es scheint also 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.*⁵⁴

Selbstverständlich schöpft Kirche die Kriterien der Reform immer aus ihrer eigenen, inneren Bestimmung. Freilich 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 Grund-

⁵¹ Joseph RATZINGER – Hans MAIER, *Demokratie in der Kirche? Möglichkeiten und Grenzen*, Mainz 2000, 81.

⁵² Vgl. dazu auch: Knut WENZEL, *Partizipation und Dialog in der Kirche*, in: HEIMBACH-STEINS u. a. (Hg.) *Kirche 2011* (s. Anm. 4), 146–155.

⁵³ Vgl. ebd., bes. 147 f.

⁵⁴ RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte* (s. Anm. 50), 149.

signaturen der Moderne. Nicht nur weil die Glieder der Kirche immer ‚Bürgerinnen zweier Welten‘ sind, sondern weil das 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. Angesichts dieser ‚Tiefendimension‘ von Ideen wie ‚Dialog‘, ‚Subsidiarität‘, und ‚Teilhabegerechtigkeit‘ ist das strukturelle Defizit, d. h. der ‚Reformstau‘ in der katholischen Kirche theologisch fatal. Die ersten Herausforderungen an eine Reform der katholischen Kirche, die Frage nach Partizipation und Kommunikation und der Schaffung dazu notwendiger Strukturen, entspringt ihrer innersten theologischen Mitte. Hier einen prinzipiellen Widerspruch zur Moderne zu konstruieren, der das Katholische zur Gegenkultur inszeniert – gar ideologisch überhöht als Widerspruch um des Evangeliums willen – würde das entscheidend Katholische nur mit dem unterscheidend Katholischen und damit das Allumfassende mit dem Partikularen verwechseln.