

## Viel beabsichtigt, wenig bewirkt

### Die Kirche und die so genannten Laien

*Obwohl oder gerade weil sich das Zweite Vatikanum die Wiederentdeckung der „Laien“ auf seine Fahnen schrieb, fällt es theologisch gesehen schwer zu sagen, was eigentlich ein Laie ist. 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.*

Genau genommen sind „Laien“ in der Kirche ein neuzeitliches Problem, besser: Sie werden erst in der Neuzeit zum Problem. In früheren Epochen schienen die Dinge noch klar zu sein. Ob die in Folge der Konstantinischen Wende einsetzende „Professionalisierung“, das heißt Klerikalisierung des kirchlichen Handelns samt der damit verbundenen erworbenen Inkompetenz der Nicht-Kleriker (was diese dann zu „Idioten“, Nichtwissenden, werden ließ), oder der zwischen Papst und Kaiser ausgetragene mittelalterliche Streit um die höchste Macht auf Erden – ihr Ergebnis war stets das Gleiche: die scheinbar na-

turgegebene, 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 aufhebende (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!“ (Sermo 340,1; PL 38,1483). Weder die mittelalterlichen Armutsbewegungen, noch *Martin Luthers* Wiederentdeckung des „gemeinsamen Priestertums aller“ bewirken eine substantielle Veränderung. Die Entwicklungslinien in der römisch-katholischen Kirche verlaufen nach dem Konzil von Trient gar in eine ganz andere Richtung, hin zu einer ontologisch noch vertieften Differenz, die am Ende Priester „Göttern“ gleich sein lässt.

Liturgisch sehen sich die Nicht-Kleriker schon lange in die Rolle der Zuschauer eines mystischen Schauspiels gedrängt, als in der nachauflärerisch einsetzenden Entfremdung von Kirche und Welt die „Societas inaequalis et perfecta“ der Klerikerkirche einem hierarchisierten Kirchenbild die „Spitze“ aufsetzt: Unfehlbarkeit auf der einen und die gehorsame Glaubenspflicht auf der anderen Seite – so die Zuschreibungen aus einer bestimmten Perspektive. Diese übersieht geflissentlich, dass selbst das Erste Vatikanum noch Wert auf die Feststellung legt, dass das höchste Lehramt der Kirche nur das zum verbindlichen Glaubensgut erklären kann, was es vorauslaufend als gemeinsame Glaubensüberzeugung der ganzen Kirche erhoben hat, und es keine andere Irrtumslosigkeit kennt, als die, die der Kirche als Ganzer zukommt (vgl. Kompendium Denziger-Hünemann [DH] 3069; 3074).

Die einseitige Aufteilung in eine lehrende und eine lernende Kirche erwies sich bereits im Umfeld des Mariendogmas 1864 als Illusion, weil dieses – wie auch 1950! – explizit auf den Glaubenssinn der Gläubigen rekurriert, um darin eine legitimierende Quelle der zu vollziehenden dogmatischen Entscheidung zu finden. Zugleich nagt der Zahn der Zeit an der „Societas perfecta“: Die fraglich werdende prinzipielle „Gegnerschaft“ von Kirche und Welt, die die binnenkirchliche (Kleriker-)Welt immer mehr der normalen Lebenswelt entfremdet und ganze Bevölkerungsschichten aus der Kirche treibt, nötigt Ende des 19. Jahrhunderts die Kirche zu einer ganz spezifischen Aufwertung der Laien.

Es ist die „Sendung der Laien in die Welt“, die sich die „Katholische Aktion“ auf die Schilder schreibt und zum Bollwerk gegen die Übel der Moderne stilisiert. Theologisch zweischneidig – denn die Welt ist nicht mehr der Raum, in dem die Kirche als Ganzes lebt und zu wirken hat, sondern sie ist der Ort des Untergangs, den es durch die Tätigkeit der Laien zu retten gilt – wird die Situation kirchlich zunehmend absurd: Die „inneren Angelegenheiten“ der Kirche bleiben Aufgabenbereich des Klerus, der natürlich durch eine solche Weltsendung weder betroffen noch gefährdet ist, und diese „Sendung der Laien“ ändert nichts an ihrem untergeordnetem Status, da sie allenfalls „ein Werkzeug in den Händen des Klerus“ sind (vgl. *Peter Neuner*, „Laien im Spannungsfeld von dogmatischen Vorgaben und kirchlichen Aufgaben“, in: *Benedikt Kranemann* und *Myriam Wijlens*, *Gesendet in den Weinberg des Herrn*, Würzburg 2010, 19f.). Eine solche „Theologie des Laienstandes“ ver-

kommt in weiten Teilen zur Ideologie (vgl. *Giuseppe Alberigo*, *Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung*, *Concilium* 20 [1984] 465).

Dass diese Strategie einen langen Atem hat, erkennt man daran, dass selbst das Zweite Vatikanum – trotz einer grund-

**Johanna Rahner (geb. 1962) ist seit 2010 Professorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel. Studium der Biologie und Katholischen Theologie in Freiburg. Dort Promotion (Neues Testament) 1997, Habilitation (Fundamentaltheologie/Ökumenische Theologie) in Münster 2003. Verschiedene Veröffentlichungen zu ekklesiologischen, sakramentaltheologischen und ökumenischen Fragestellungen.**

legend veränderten Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt (vgl. besonders Pastoral-Konstitution „*Gaudium et spes*“ [GS] 4; 40–43) – ihrer subtilen Dynamik nicht entkommt. Denn auch hier ist „dem Laien der Weltcharakter besonders zu eigen“ (Kirchen-Konstitution „*Lumen gentium*“ [LG] 31; vgl. auch LG 33; 35; 26; GS 43; Laien-Dekret „*Apostolicam actuositatem*“ [AA] 2; 7; 29) und die Felder seines apostolischen Wirkens sind

durch ihre „Weltlichkeit“ gekennzeichnet (vgl. AA 2; 4; 9f. und zur Wirkungsgeschichte: das Nachsynodale Schreiben *Johannes Pauls II.* „*Christifideles laici*“ von 1988).

Die Dichotomie wird theologisch fragwürdig, sobald sie durch einen anderen Gegensatz überlagert und ontologisch verfestigt wird: dem Gegensatz von heilig und profan. Wer indes diese Art der Aufgabenteilung – den Laien das Zeitlich-Materielle, „die Welt“, den Klerikern das Geistig-Spirituelle, die Kirche – in Frage stellt, weil bekanntlich „nicht jeder Rückzug aus der Welt schon Gottesdienst ist“ (*Charles Péguy*), dem fällt es zunehmend schwer, überhaupt noch zu sagen, wer oder was – theologisch gesehen – eigentlich ein Laie ist. Das gilt gerade heute, obgleich (oder gerade weil) das Zweite Vatikanum sich die Wiederentdeckung der Laien auf seine Fahnen schreibt.

## Das Volk Gottes als zu spät gekommener Gast des Konzils

Als Frucht der Bewegung des „*Ressourcement*“, das heißt der Rückbesinnung auf den ganzen Schatz der kirchlichen Tradition, die weder erst nach der Reformation beginnt, noch im 19. Jahrhundert einfach endet, kristallisiert sich im Laufe der Arbeit an der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ bei der Mehrheit der Konzilsväter das Anliegen heraus: Dass vor den Ausführungen über die zu unterscheidenden Teile – „Die hierarchische Verfassung“ und „Die Laien“ und so weiter – unter dem Titel „*Volk Gottes*“ zunächst das angeführt werden sollte, was alle in der Kirche gleichermaßen angeht.

Nach der allgemeinen Einführung, die den sakramentalen Charakter der Kirche und ihre geistig-geistliche Wesensbestimmung betont hervorgehoben hat (Kap. I.), ist nun der ega-

litäre Gedanke der gemeinsamen Würde des ganzen Gottesvolkes Thema des zweiten Kapitels. Doch die Kategorie „Volk Gottes“ tritt auf dem Konzil relativ spät auf und erleidet daher „das Schicksal des zu spät gekommenen Gastes, der (...) nehmen muß, was übrigbleibt. (...) In der Zwischenzeit haben andere geschichtliche und kirchenstrukturelle Entwicklungen ihren Gang genommen und sich in festen Ordnungen ausgelegt und darin auch eingerichtet. Zudem haben diese Ordnungen eine entsprechende theologische und ekklesiologische, oft auch pneumatologische Legitimation aufgebaut und sich entsprechende Autorität verschafft“ (*Dietrich Wiederkehr*, „Volk Gottes“: theologische und kirchliche Hausaufgaben nach Vaticanum II, *Diakonia* 23 [1992] 299).

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: Beide nachkonziliaren Interpretationstendenzen – können sich zu Recht auf die Konzilstexte selbst berufen, weil in ihnen unverkennbar zwei Ekklesiologien nebeneinander und recht unvermittelt zu stehen kommen: Die eine „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 „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“ (*Hermann Josef Pottmeyer*, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Ursache nachkonziliarer Konflikte*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 [1983] 275)

So bleiben die strukturellen Probleme auch in der Folge un bearbeitet: Es sind dies „die Schwierigkeit, einen Glaubenssinn der Gläubigen und auch Rezeption oder verweiger te Rezeption zuverlässig festzustellen und das anscheinend unlösbare Problem der Überführung der juristisch-hierarchischen Konzeption des Lehramtes in eine vom Dialog bestimmte Struktur“ (277).

Der Glaubenssinn der Gläubigen wird auf dem Konzil zum ersten Mal in der Theologiegeschichte lehramtlich verbindlich definiert. Wie alle am Priestertum Christi teilhaben, nimmt das Volk Gottes auch als Ganzes an seinem prophetischen Amt teil, im lebendigen, durch die Gemeinschaft abgelegten Zeugnis (vgl. LG 12,1; LG 35). Hier 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-gehörchende und eine lehrend-leitende Kirche aufgespalten ist und in dem der Rezeptionsbegriff nur im Sinne eines passiven Glaubensgehorsams wirksam wird, wie dies noch das Erste Vatikanum und seine Wirkungsgeschichte (vgl. das Dekret „Lamentabili“ 1907 [DH 3406], aber auch die Konzilsrede von Kardinal *Ernesto Ruffini*: *Acta Synodalia* II,II. IV. sessio VII, 640) zum Ausdruck brachten.

## Zuhörenkönnen ist nicht nur eine Tugend

Das Zweite Vatikanum betont demgegenüber *expressis verbis* zunächst die prinzipielle Gleichheit aller (vgl. LG 32), samt der Idee eines reziproken Verhältnisses von Lehre und Rezeption. So etabliert sich der Glaubenssinn als eigene Bezeugungsinstanz und als *aktive* Eigenschaft der ganzen Kirche: „Es gibt eine echte Unfehlbarkeit der Kirche in *crendo*, 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“ (*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?*, Freiburg 1994, 102 f.). Der Rezeptionsvorgang kirchlicher Lehrentwicklung hat dem Rechnung zu tragen: „Was nicht rezipiert wird, wird nicht wirksam, sondern bleibt wirkungslos und somit unwirklich. Erst durch Rezeption geschieht Aneignung, Einverleibung, Umwandlung“ (*Joseph Ratzinger*, *Das neue Volk Gottes – Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969; 2. Auflage, 1977, 150).

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man den engen Rahmen der Kirchenkonstitution verlässt. Gerade die Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ eröffnet mit ihrem neureflectierten Glaubensbegriff, aber auch mit dem Rekurs auf die Gemeinschaft der Kirche als umfassende Überlieferungsgemeinschaft des Glaubens neue Horizonte: Wo Offenbarung nun nicht mehr als die Mitteilung von (Satz-)Wahrheiten, sondern als die durch Christi Person, seine Worte und Werke bewirkte Heilsgemeinschaft mit Gott bezeichnet wird, da kann die Weitergabe dieser Offenbarung nicht mehr bloß eine autoritative Überlieferung einer Lehre sein, sondern es ist die bleibende Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche in der Nachfolge Christi. Alle sind aktive Subjekte und Trägerinnen des Glaubens in einer in Taufe und Firmung gründenden gleichen Würde. So betont das Zweite Vatikanum ein ganzheitliches – „kom-

### Weiterführende Literatur:

- Ormond Rush: *The Eyes of Faith. The Sense of the Faithful and the Church's Reception of Revelation*, Washington 2009
- Sabine Demel: *Zur Verantwortung berufen. Nagelproben des Laienapostolats*, Freiburg 2009

munikationstheoretisch“ orientiertes – Offenbarungs- und Glaubensverständnis, das Folgen zeitigt: „Der Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist (...) alles andere als beliebig. Der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, dass er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2)“ (Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg 1999, 143).

Daher bestimmt das Konzil die Lebenspraxis aller Christus Nachfolgenden als Medium der Glaubensweitergabe. Nicht mehr die Summe einzelner, gläubig festzuhaltenden Lehrsätze, sondern der personale Vorgang des Glaubens ist die eigentliche Grundbewegung von „Überlieferung“ – Tradition. Diese Tradition ist das funktionale Grundprinzip der Selbstmitteilung Gottes im Christuseignis durch den Heiligen Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, die die Kirche als Ganze in einem dreifachen Vollzug vergegenwärtigt: Liturgie – Zeugnis – Dienst an der Welt (Leiturgia-Martyria-Diakonia). In dieser Funktionalität ist – ein sprachliches Paradox – die Tradition das Element, das Kirche auf Zukunft hin lenkt und öffnet. Denn ihre lebendige Dynamik treibt die Kirche voran. Inhaltlich bestimmbare Traditionen sind immer auch funktional bestimmbare Teilelemente dieses umfassenden Lebenszeugnisses von Kirche beziehungsweise haben sich genau daran messen zu lassen.

Nicht mehr nur Lehramt, Hierarchie, Bischöfe, sondern alle Gläubigen sind Träger dieses Lebensprinzips der Kirche (vgl. DV 10). Niemand ist zur Passivität verdammt, denn alle sind in der aktiven, lebendigen Weise ihres Glaubens- und Lebenszeugnisses beteiligt. Das Lehramt im engeren Sinn ist ein wichtiges, aber eben nur ein Element in diesem, alle umfassenden, lebendigen Überlieferungsvorgang. Denn Lehramt „ist 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 Lehre“ (Otto Hermann Pesch, „Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven“, in: Hans Küng, Neue Horizonte des Glaubens und Denkens – Ein Arbeitsbuch, München 1993, 116f.).

Gerade in diesem Gesamtprozess hat aber das Lehramt im engeren Sinne eine besondere und unaufgebbare 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“ (118). Dieses Verständnis des Lehramts duldet indes nicht jeden Stil seiner Ausübung.

Gerade in der rechtlichen Umsetzung der dialogisch-kommunikativen Struktur der Glaubensweitergabe und des In-der-Wahrheit-Bleibens sind je länger je deutlicher die Desiderate des Konzils spürbar. Sie führen in der Folge zu einer Glaubwürdigkeitskrise, die in den letzten Jahren verstärkt sichtbar 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“ (Edmund Arens, Gotteskrise nein – Kirchenkrise, Ende offen, in: Marianne Heimbach-Steins u. a. [Hg.], Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 75).

Angesichts dieser Notwendigkeit kommt die strukturelle Krise der 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 auch in die notwendigen, partizipatorischen Strukturen und Prozeduren 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 (vgl. Sabine Demel, Statisten oder Protagonisten? Die Rechtsstellung der Laien auf dem ekklesiologischen Prüfstand, in: Mehr als nur Nichtkleriker. Laien in der katholischen Kirche, Regensburg 2001, bes. 107 ff.).

Aufs Engste damit verbunden ist die Gestaltung von Kommunikationsstrukturen, die dialogfähig sind. Dialogbereitschaft bedeutet – so führen es die Konzilsväter in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ an zentraler Stelle aus – indes auch und gerade Lernbereitschaft und damit letztlich auch den „Mut zu einem Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen“ (Karl Rahner, Löscht den Geist nicht aus!, in: Schriften VII, Einsiedeln, 88).

Dabei ist „Demokratie“ im Sinne der Etablierung von synodalen Strukturen, die eine lebendige Mitwirkung und angemessene (beratende wie entscheidungsbefugte) Beteiligung ermöglichen, kein Schimpfwort, sondern hat eine gute Tradition in der Kirche (vgl. Josef Ratzinger, Demokratisierung in der Kirche, in: Ratzinger und Hans Maier, Demokratie in der Kirche, Limburg 1970, 44). Der Blick in die Theologiegeschichte zeigt, dass zum Inkarnationseignis notwendig dazu gehört, dass sich Kirche strukturell auch immer „entlang ihrer geschichtlichen Entwicklung“ und damit auch im Zusammenleben und in kritischem Dialog mit der sie umgebenden und

durchdringenden „Welt“ bewegt (vgl. *Knut Wenzel*, Partizipation und Dialog in der Kirche, in: Marianne Heimbach-Steins u. a. [Hg.], Kirche 2011, 146–155).

Der authentischen Erfahrung ihrer Glieder in einer säkularen, demokratischen Welt wird sich die Kirche daher nicht auf Dauer verschließen können, ohne in ihrem Innern Schaden zu nehmen, weil sie ohne diese Öffnung Christinnen und Chri-

sten zu einer fast schizophrenen Doppelexistenz zwingt, in der Grundprinzipien des Zusammenlebens, die im säkularen Bereich als positiv, belebend und bereichernd erfahren werden, in der Kirche keinen Ort haben dürfen. Das aber hieße, dass zur – der Gotteskrise in der späten Moderne geschuldeten – metaphysischen Heimatlosigkeit auch noch ein ekklesiales Exil hinzukäme.

*Johanna Rahner*