

## Mitbestimmung und Mitverantwortung

### *Die Kirche im Dialog mit der Welt – und mit sich selbst*

**Abstract (English)** – „Dialogue with the world today“ is a programmatic theme of the Second Vatican Council. With it comes a double challenge for the church. On the one hand is the new determination of her relationship to secular society. And on the other hand there is a greater participation of „the people of God“ in the decision-making processes within the church. Many critics of the church think this is of no consequence if „lay Christians“ are called upon to take on social responsibilities in secular society and to help determine the political destiny of a country but are held back from the right to a corresponding participation in the church. This also goes not least for the dismantling of gender-specific barriers to entering church office. Such demands evoke sympathy from outside the church, but inside the church they often meet a stonewall, for the hierarchical constitution of the church sets up narrow boundaries to any reconstruction of structures and processes towards a democratic model. The following reflections move towards the question whether the demand for a broader participation of the „people of God“ in points of issue on questions of faith and morals is made the norm, including the appointment of those who hold office in the church in ways that are unacceptable by secular standards. How far is it possible to adopt the „political“ imperatives of modernity as a standard for what goes on in the church and for a contemporary church practice of the faith? How far does the content and logic of the Gospels support co-determination and co-responsibility in the community of believers, so that the Catholic Church can affirm from within herself what has been brought from outside as a demand?

**Abstract (Français)** – „Dialoguer avec le monde d’aujourd’hui“ – Ce thème programmatique du Concile Vatican II met l’Église devant un double défi : celui, d’une part, d’une nouvelle définition de ses relations avec la société sécularisée, et celui, d’autre part, d’une plus grande participation du „peuple de Dieu“ dans les processus de décision au sein de l’Église. Pour beaucoup de détracteurs de l’Église, il est sans conséquence que les „chrétiens laïcs“, appelés à prendre des responsabilités sociales dans la société sécularisée, contribuent à déterminer l’avenir politique d’un pays mais n’aient pas droit à une telle participation dans l’Église. Cela vaut, entre autres, pour le démantèlement des barrières du genre pour entrer au service

de l'Église. De telles demandes suscitent la sympathie à l'extérieur de l'Église mais se heurtent souvent à un mur au sein de l'Église, car la structure hiérarchique de l'Église impose des frontières étroites à toute reconstruction de structures et de processus tendant à un modèle démocratique. Les réflexions qui suivent se demandent si la demande d'une plus large participation du „peuple de Dieu“ sur des questions de foi et de morale, est considérée comme une norme, incluant la nomination de ceux dont l'exercice des fonctions dans l'Église est inacceptable aux yeux d'un monde sécularisé. Jusqu'où est-il possible d'adopter les exigences „politiques“ de la modernité en tant que critère pour ce qui se passe dans l'Église et pour une pratique de la foi aujourd'hui ? Jusqu'où le contenu et la logique de l'Évangile appuient-ils la co-détermination et la co-responsabilité dans la communauté des croyants, pour que l'Église puisse affirmer de l'intérieur d'elle-même une demande venue de l'extérieur?

„Wir bleiben miteinander im Gespräch!“ – Diese Vereinbarung wird häufig formuliert von Personen, die sich eigentlich nichts mehr zu sagen haben, aber dennoch ihre Beziehung nicht beenden wollen. Auch Kirchenvertreter wählen diese Formel, wenn sie bei einem Austausch mit Politikern feststellen müssen, dass ihre Vorstellungen – etwa in bioethischen Fragen – nicht durchsetzbar sind. Gelegentlich müssen sie sich auch selbst diese Floskel anhören. Oft unausgesprochen bleibt ein Nachsatz: „Wir werden erst dann wieder miteinander reden, wenn sich bei Euch etwas bewegt!“ Seit Jahren regen sich in der Kirche Reformkräfte, die innerkirchlich so viel bewegen wollen, dass sich die Kirche im Ganzen wieder auf die moderne Gesellschaft zu bewegt. Macht sie erkennbare Schritte in Richtung Moderne, so hofft man, wird sie wieder Gehör finden – für ihre ethischen Anliegen und für ihre religiöse Botschaft. Bis es so weit ist, muss sie aber selbst einem erheblichen Modernisierungsbedarf nachkommen. Vor allem hat sie interne Dialogdefizite zu beseitigen und eine modernitätskompatible Diskurskultur zu etablieren, wenn sie extern dialogfähig sein will, sich als zivilgesellschaftlicher Akteur betätigen und auf diese Weise dem Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums gerecht werden möchte.<sup>1</sup> Daher zielen zahlreiche innerkirchliche Reformanliegen vor allem auf einen Ausbau von Partizipationsmöglichkeiten an kirchlichen Entscheidungsprozessen. Sie wollen das „Volk Gottes“ auf allen Ebenen und in allen Belangen umfassend repräsentiert sehen.<sup>2</sup> Dabei geht es ihnen nicht zuletzt auch um den Abbau geschlechterspezifischer Barrieren beim Zugang zu kirchlichen Ämtern.

<sup>1</sup> Zu den Strukturen und Anforderungen einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit und ihrer Bedeutung für das Handeln der Kirche vgl. als Erstinformation Höhn 2005.

<sup>2</sup> Siehe etwa Küng 2012, 189ff.; Zulehner 2012; Kaufmann 2011; Hengsbach 2011. Vgl. auch die noch immer aktuelle kultursoziologische Problemanzeige von Dufois 1982.

Derartige Initiativen stoßen außerhalb der Kirche auf Sympathie, aber innerkirchlich werden sie oft mit dem Einwand konfrontiert, dass die hierarchische Verfassung der Kirche einem Umbau von Strukturen und Prozessen nach demokratischem Vorbild enge Grenzen setzt. Als höchst limitiert erscheint auch der Bereich von Themen und Inhalten, der in der Kirche ein Gegenstand von Abstimmungen sein kann oder – etwa in Fragen des Verständnisses von Ehe und Familie – Anpassungen an säkulare Standards erfahren darf. Wenn es um die Wahrheit des Evangeliums geht, die über den Tag hinaus Bestand hat, wird man über diese Wahrheit wohl kaum unter Anwendung der Mehrheitsregel abstimmen können! Eindringlich wird gewarnt vor einer drohenden Selbstsäkularisierung der Kirche: Wer Maß nimmt an den Maßstäben der Moderne, um auf der Höhe der Zeit zu sein, wird zu einer Kopie säkularer Initiativen und setzt jene produktive Ungleichförmigkeit und konstruktive Ungleichzeitigkeit aufs Spiel, die das Evangelium auszeichnet.<sup>3</sup>

Die folgenden Überlegungen greifen diesen Vorwurf auf und gehen der Frage nach, ob bei der Forderung nach einer breiten Beteiligung des „Kirchenvolkes“ bei strittigen Punkten in „Glaubens- und Sittenfragen“ bis hin zur Bestellung kirchlicher Amtsträger in unzulässiger Weise das Säkulare zur Norm des Sakralen gemacht wird. Inwieweit ist es möglich, an den „politischen“ Imperativen der Moderne auch für das Handeln (in) der Kirche und für eine zeitgemäße kirchliche Glaubenspraxis Maß zu nehmen? Inwieweit ergibt sich eine Mitbestimmung und Mitverantwortung der Gemeinschaft der Glaubenden von den Inhalten und der Logik des Evangeliums her, so dass die katholische Kirche aus ihrem „Innersten“ bejahen kann, was „von außen“ als Forderung an sie herangetragen wird? Anders gefragt: Mit welchem Recht lassen sich die Forderungen kirchlicher Reforminitiativen nach mehr Mitbestimmung und Mitverantwortung als unzulässige Übernahmen säkularer Denkmuster ins theologische Abseits stellen? Sind die Forderungen nach der Stärkung synodaler Strukturen und eine weitgehende Beteiligung der „Laien“ an Entscheidungsprozessen wirklich inkompatibel mit evangeliumsgemäßen Strukturen der katholischen Kirche?

Die mit diesen Fragen angezeigten Probleme stehen seit Jahrzehnten auf der kirchlichen Reformagenda. Es ist nicht zu erwarten, dass die damit verbundenen Forderungen einer am Dialogprinzip orientierten Aufarbeitung kurzfristig eingelöst werden. (vgl. Fürst 1997; Schavan 1994). Dafür ist ihr Konfliktpotenzial zu hoch. Der Versuch, sie zu kaschieren oder theologisch zu übertünchen, wird

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch die Debatte um das im Frühjahr 2011 von mehr als 200 deutschen Theologieprofessorinnen und -professoren unterzeichnete „Memorandum“, das eine umfassende nachholende Modernisierung der Kirche einklagt. Eine Auflistung der polemischen Reaktionen findet sich bei Roos 2011. Zur Reaktion der Initiatoren auf das in der kirchlichen und medialen Öffentlichkeit zwiespältige Echo siehe Heimbach-Steins u.a. 2011; Schüller/Könemann 2011.

dieses Potenzial noch erhöhen. Unter dieser Rücksicht verfolgen die nachstehenden zeitdiagnostischen und theologischen Schlaglichter eine Strategie der Konfliktverringering – gerade weil sie strittige Punkte zuspitzen und prekäre theologische Lösungen als Ausflüchte kritisieren. Den Anfang macht eine Erinnerung an den unabgeholten Auftrag des II. Vatikanischen Konzils, nach Möglichkeiten und Wegen einer Inkulturation der Kirche in die moderne Welt zu suchen (I.). Diese Inkulturation betrifft nicht bloß das „Außenverhältnis“ der Kirche zur Gesellschaft, sondern auch ihr „Innenverhältnis“. Hier sind längst nicht alle Möglichkeiten zureichend in Betracht gezogen worden, die eine Inkulturation der Moderne in die Kirche erlauben (II.). Die alle Überlegungen begleitende Frage, ob die Kirche ernsthaft in einen Dialog mit der Welt treten kann, wenn sie nicht bereit ist, innerkirchlich ihre Dialogfähigkeit zu verbessern, wird abschließend auch auf den „unfehlbaren“ Umgang mit „Glaubens- und Sittenfragen“ bezogen, den das kirchliche Lehramt für sich reklamiert (III.). Kann es auch bei diesen Fragen eine Beteiligung des „Kirchenvolkes“ geben oder würde eine solche Maßnahme einen definitiven Beleg für einen säkularistischen Modernismus in der Kirche liefern?

#### Schlaglicht I: „Modernisierung“ der Kirche – Aufbruch in den Untergang?

Wer die Warnungen vor einer drohenden Selbstausslieferung der Kirche an säkulare Trends und Forderungen des Zeitgeistes näher betrachtet, entdeckt darin einen starken Verteidigungsgestus. Es geht den Mahnern um die Rettung und Bewahrung des spirituellen und mystischen Erbes der Kirche, aber auch um die Verteidigung ihres dogmatischen Anspruchs als Institution der Heilsmittlung.<sup>4</sup> Für etliche ihrer Wortführer markiert das II. Vatikanische Konzil das Ereignis, mit dem zahlreiche prekäre Weichenstellungen verbunden sind.<sup>5</sup> Um weiteren Schaden von der Kirche abzuwenden, müssen ihrer Ansicht nach jene Kursänderungen wieder korrigiert werden, die mit den herausragenden Konzilsdokumenten verknüpft sind. Dazu gehören

- die *Kirchenkonstitution* „Lumen Gentium“ mit ihren Leitbegriffen „Volk Gottes“ und „Communio“, die angeblich den mystischen „Leib Christi“ verkennen, einem soziologischen Horizontalismus Vorschub leisten und mit der Rede vom „gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen“ sich dem Protestantismus anbieten;

<sup>4</sup> Vgl. pars pro toto und als Fundus der einschlägigen Vorhaltungen die Sammlung von Predigten und Traktaten des Freiburger Fundamentaltheologen Schumacher (Schumacher 2012).

<sup>5</sup> Vgl. auf dieser Linie Gherardini 2010.

- das Dekret über die *Religionsfreiheit* „Dignitatis humanae“, das in der vermeintlichen Überordnung des persönlichen Gewissens gegenüber geoffenbarten Wahrheiten nur Relativismus und Subjektivismus befördere;
- die Erklärung über das *Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* „Nostra aetate“, die mit der vorgeblichen Anerkennung einer Vielzahl von Heilswegen die Unüberbietbarkeit der christlichen Offenbarung verdunkele;
- das Dekret über den *Ökumenismus* „Redintegratio unitatis“, welches das Streben nach der Einheit der Christen zu Lasten des Ringens um die wahre Gestalt der einen Kirche Christi propagiere;
- und natürlich die *Liturgiekonstitution* „Sacrosanctum Concilium“, welche aus einem objektiven Heilsgeschehen ein Experimentierfeld der rituellen Beliebigkeit gemacht habe.

Es handelt sich hierbei um klischeehafte und undifferenzierte Kritiken und Rücknahmeforderungen, deren Wiedergabe kaum weniger klischeehaft und undifferenziert daherkommen muss als das Original. Nicht weniger grob sind die darin begegnenden Ressentiments gegen ein Verständnis von Modernität, das mit jeglicher Form eines kulturellen, politischen sowie religiösen Integralismus bricht.<sup>6</sup> Gleichwohl gibt es in der Kirche immer wieder Gruppierungen, die offensiv an diesen Optionen festhalten wollen. Am extremsten ist dies ausgeprägt bei den Sympathisanten traditionalistischer Zirkel.<sup>7</sup> Ihre Kritik an einer „nachholenden“ Modernisierung der Kirche ergibt sich vielfach auch aus der Frontstellung zu einem typisch modernen Bewusstsein, das

- an die Stelle kultureller Uniformität den Ruf nach Pluralitätsfähigkeit setzt,
- die Reste einer ständischen Gesellschaft mitsamt jeglichem Untertanengeist vertreibt und freie, ihrem Gewissen verantwortete Bürger schätzt,
- Freiheit mit Toleranz vereinbaren will,

<sup>6</sup> Die Kategorien „Moderne“ und „Modernität“ werden vielfach als Container verwandt, in dem jene Elemente gesammelt werden, die sich durchgängig in philosophischen, ideen- und sozialgeschichtlichen sowie sozialtheoretischen Studien zu den Charakteristika der Zeit nach 1800 finden. Hierbei fungiert „Moderne“ als Epochenbegriff, während „Modernität“ für die Bestimmung der epochenspezifischen Signatur von Handlungsorientierungen und Interaktionsverhältnissen steht, welche durch die Parameter Autonomie und Emanzipation, Pluralität und Komplexität, Kontingenz und Reflexivität etc. geprägt werden. Unter „nachholender Modernisierung“ werden im Blick auf die katholische Kirche die Prozesse des widerständigen Sicheinlassens auf die sozio-kulturelle Signatur der Moderne bzw. das Bemühen um kritisch-konstruktive Resonanz im Innern der Kirche auf die Umbrüche und Transformationen ihres sozialen Umfeldes verstanden. Vgl. hierzu ausführlicher Kaufmann 2012.

<sup>7</sup> Zu den Extremformen einer solchen Einstellung und ihrem innerkirchlichen Konfliktpotenzial siehe Beinert 2009.

- in öffentlichen Angelegenheiten statt obrigkeitlicher Verfügung Partizipation und Diskurs aller Betroffenen erwartet.

Auf den ersten Blick erscheint eine Opposition gegen diese Spezifika modernen Denkens als ebenso argumentativ verfehlt wie strategisch aussichtslos. Wer sich ihnen verschließt, muss als Verächter aufgeklärten Denkens gelten. Denn was die Moderne für und von ihren Verfechtern will, lässt sich auf vier unstrittige Anliegen bringen, für deren ebenso unstrittige Programmatik der Terminus „Aufklärung“ steht: Der „moderne Mensch“ soll aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang heraustreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom und in Freiheit klar werden, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller Vernunftsubjekte und ihres Selbstbestimmungswillens insistiert und darum die Legitimität und Autorität sozialer Ordnung an die Achtung unveräußerlicher Grund- und Menschenrechte bindet.

Bei der Umsetzung dieser Anliegen will die Moderne „ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen.“ (Habermas 1985, 16) Sie setzt nicht auf den Modus der Tradition, sondern vertraut auf die Innovativkraft der Vernunft, deren Potenzial es gilt „für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen.“ (Habermas 1981, 453) Allein unter den Imperativen der Vernunft („sola razione“) soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann. (vgl. Taylor 2013)

Die ansonsten mythenkritische Moderne schafft sich mit dieser Beschreibung von Basis und Ziel des Projekts „Aufklärung“ zweifellos ihren eigenen Gründungs- und Fortschrittsmythos. (vgl. Bohmann u.a. 2012/ Wetzel 2012). Wer mit diesem Mythos modernitätskompatibel umgehen will, muss unversehens zur Fortschritts- und Mythenkritik ansetzen und wird auf die Dialektik der Aufklärung verweisen: Die Vernunft kann auf eine Weise durchgesetzt werden, durch welche die Welt nicht vernünftiger wird. Bei dem Versuch, mit der Vernunft Geschichte zu machen, wurden auch in der Moderne stets das Un- und Widervernünftige mitproduziert. In den Augen seiner Kritiker erscheint das Projekt einer Weltgestaltung, das auf die uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie zielt, zudem als Ausdruck menschlicher Überheblichkeit. Gibt es nicht unverrückbare „naturrechtlich“ verankerte Werte und Normen, die der Vernunft vorausliegen? Bedarf es nicht diesseits und jenseits der Vernunft eigener Ressourcen für den Aufbau und Erhalt einer vernunftgemäßen Sozialordnung?<sup>8</sup> Gibt es nicht Traditionsbestände, die man nicht leichtfertig abwerfen darf, wenn man auf Dauer

<sup>8</sup> Zum Niederschlag dieser Kritik in Äußerungen des kirchlichen Lehramtes siehe exemplarisch die Sammlung bedeutender Reden von Benedikt XVI. 2012.

vorankommen möchte? Sind nicht mit jedem Modernisierungsschub bisher stets kontraproduktive Kollateraleffekte verbunden gewesen?

Auf einen ebenfalls kritischen Befund als Ergebnis zentrifugaler Modernisierungsbeschleunigungen verweist die Metapher einer „entgleisenden“ Moderne (J. Habermas). Als Ursache kommt eine gefährliche Streckenführung und ein überhöhtes Tempo beim Befahren dieser Strecke in Betracht. Mit einem ähnlichen Verdacht wird auch der konziliare Großversuch der katholischen Kirche kritisiert, ihr Verhältnis zur modernen Welt neu zu justieren.<sup>9</sup> Die Wortführer des II. Vatikanischen Konzils, die als Leitmotiv ihrer Reformvorhaben die Kategorie des „aggiornamento“ wählten,<sup>10</sup> müssen sich fragen lassen: Stand die Zeit vor 50 Jahren wirklich im Zeichen von Aufbruch und Fortschritt zum Besseren? Wusste man nicht auch schon damals um die Ambivalenz von Modernisierungsprozessen? War nicht längst klar, dass Emanzipationsprozesse die Welt nicht nur von überholten Traditionen befreien, sondern auch der „Diktatur des Relativismus“ (J. Ratzinger) den Weg bereiten? Gab es nicht schon damals ausreichende Anzeichen für eine negative Dialektik der Moderne? Wird nicht jede Institution, die sich auf eine solche Moderne und ihre Leitideen einlässt, zwangsläufig teilhaben an ihren Pathologien, Krisen und Konflikten? Musste es darum nicht auch unvermeidlich zu „entgleisenden“ Kirchenreformen kommen bei dem – vielleicht übereilten – Versuch, mit der Moderne gleichauf zu sein? Wenn die Kirche beginnt, in ihrem Inneren die Moderne *nach*zuholen, ist es dann nicht unvermeidlich, dass sie alle Fehlentwicklungen der Moderne *wiederholen* wird?

Vor allem aber: Ist von der Kirche tatsächlich Zeitgenossenschaft mit der säkularen Welt oder nicht viel eher kritische Ungleichzeitigkeit und selbstbewusste Ungleichförmigkeit verlangt? Ist von der Kirche wirklich eine Inkulturation in die säkulare Welt oder nicht viel eher die Markierung einer Differenz zu dieser Welt gefordert? Schließlich rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4) an ein Grundthema der gesamten Christentumsgeschichte. In höchstem Maße angebracht ist tiefe Skepsis gegenüber einer Kirchlichkeit, die auf Konformität mit der Gesellschaft angelegt ist, also auf Opportunitätsdenken beruht. Hat das Konzil nicht die falsche Option gewählt?<sup>11</sup>

Von diesen Anfragen ist unter allen Konzilstexten die *Pastoralkonstitution* „Gaudium et spes“ am stärksten betroffen. Denn hier nimmt die Kirche umfassend

<sup>9</sup> Zur umfassenden Rekonstruktion dieses Versuches vgl. Hünemann 2006b; Hünemann/Tück 1998; Tück 2013.

<sup>10</sup> Zur Deutung dieser Kategorie siehe Bredeck 2013.

<sup>11</sup> Erheblichen Auftrieb erhielt diese Kritik durch die „Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft“ von Papst Benedikt XVI bei seinem Deutschlandbesuch 2011. Vgl. dazu die Dokumentation des Textes und seiner kritischen Rezeption von Erbacher 2012. Nach dem Amtsverzicht von Benedikt XVI. hat es prominente Versuche gegeben, auch Papst Franziskus die Programmatik der „Entweltlichung“ zuzuschreiben. Vgl. dazu Cordes/Lütz 2013.

eine neue, dialogische Verhältnisbestimmung zur Welt vor.<sup>12</sup> Hier werden Katholizität und Säkularität neu zueinander in Beziehung gesetzt; hier betrachtet sich die Kirche nicht bloß aus einer theologischen Binnenperspektive, sondern verknüpft diese mit dem Blick von außen.<sup>13</sup> Bereits in den einleitenden Passagen von „Gaudium et spes“ finden sich dazu programmatische Aussagen. Weltzuwendung, nicht Weltabgewandtheit macht christliche Zeitgenossenschaft aus. Es ist Auftrag und Anliegen der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann“ (GS 4). Hier wird eine Kurzformel geboten, die prägnant das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, von „Diesseits“ und „Jenseits“ benennt, wie es für das Wirken der Kirche in der Zeit typisch ist. Wer sie allein für das Zeitlose und Überzeitliche zuständig sieht, halbiert ihren Auftrag. Sie hat sich den existenziellen und sozialen Fragen zu stellen, die sich hier und jetzt ergeben und zugleich über den Tag hinaus von Belang sind. Zugleich wird eine doppelte Fokussierung der Verkündigung verlangt: zeit- und biographienah einerseits, evangeliumsgemäß und von den Quellen des Glaubens inspiriert andererseits. Wenn die Kirche etwas zur spirituellen Orientierung in den sozialen Auseinandersetzungen und Konflikten moderner Gesellschaften beitragen will, muss sie auch auf die geistige Signatur der Zeit eingehen. Sachgemäß ist die Verkündigung des Evangeliums nur dann, wenn sie der jeweiligen Zeit gerecht wird. Man darf also die Sache des Evangeliums nicht trennen von der Zeit, in der sie jeweils zu vertreten ist.<sup>14</sup> Und diese Zeit ist nicht von vornherein der Opponent oder Widerpart des Evangeliums. Es wäre ignorant, in allem, was den Geist der Zeit ausmacht, nur Geistloses oder einen Ungeist am Werk zu wähen. Wer das tut, macht meist die Welt schlecht, um mit der eigenen Weltfremdheit gut dazustehen, oder geht von der irrigen Annahme aus, dass zwischen Modernisierung und Säkularisierung ein Gleichheitszeichen zu setzen ist.<sup>15</sup> Die Ambivalenz der Moderne ist gewiss unbestreitbar. Sie steht im Zeichen des „sowohl als auch“; sie steht für Fortschritte und Rückschläge, für Gewinn und Verlust. Die Dialektik der Aufklärung schließt ein, dass über die Moderne nur mit den Mitteln der Dialektik aufgeklärt werden kann. Dies gilt auch für das Verhältnis der Kirche zur Moderne. Für die Kirche ist aber nichts zu gewinnen, wenn sie Rückschläge und Verluste addiert und

<sup>12</sup> Vgl. hierzu die detaillierte und differenzierte Auslegung des Konzilstextes von Sander 2005.

<sup>13</sup> Zu diesem für die Theorie und Praxis kirchlichen Handelns bis heute instruktiven Perspektivenwechsel vgl. Dlugos / Müller 2013; Höhn 2012a.

<sup>14</sup> Zum Ganzen siehe auch Hünermann 2006a.

<sup>15</sup> Zur Widerlegung dieser Annahme siehe Joas 2012.

daraus die Folgerung ableitet, dass man von den Krisen der Moderne ausgenommen bleibt, wenn man sich als ihren Widerpart aufstellt.

Im Jahr vor der Verabschiedung von „*Gaudium et spes*“ spielt Papst Paul VI. in seiner Antrittsenzyklika „*Ecclesiam suam*“ (1964) verschiedene Modelle einer Beziehung von Kirche und Welt durch: „Theoretisch gesprochen, könnte die Kirche sich zum Ziel setzen, diese Beziehungen auf das Mindestmaß zu beschränken, und könnte danach trachten, sich selbst aus dem Verkehr mit der profanen Gesellschaft herauszuhalten. Sie könnte sich auch damit begnügen, die Übel, die sich in jener Gesellschaft finden, aufzuzeigen, sie mit Bannfluch zu belegen und Kreuzzüge gegen sie zu predigen. Sie könnte sich auch der Welt nähern, nur um einen vorherrschenden Einfluss auf sie anzustreben oder auch um eine theokratische Herrschaft über sie auszuüben oder etwas Ähnliches“ (ES 78). Ganz entschieden setzt Paul VI. auf ein Dialogmodell.<sup>16</sup> Nicht die Anpassung, sondern die Resonanzfähigkeit der Kirche für eine sich dramatisch verändernde Welt ist gefragt. Nicht die Errichtung einer Gegenwelt, sondern die kritische Solidarität mit der Welt ist ihr Thema. Dies schließt ein Ringen um das jeweilige Maß an Zustimmung und Kritik ausdrücklich ein.

Nicht ein Bruch mit allen Traditionen, sondern ihre Erneuerung durch die Rückbindung an die Dynamik des Ursprungs prägen auch die konziliären Reformimpulse. In den Konzilstexten manifestiert sich der Widerspruch zu der dualistischen Versuchung, die reine Lehre unter Absehung von Glaubensgeschichte und sozio-kultureller Bedingtheit der Pastoral zu definieren und Praxis nur als Anwendungsfall der stets schon gewussten dogmatischen Wahrheit zu begreifen. Zur Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft gehört für das II. Vatikanum unabdingbar eine dialogische Beziehung zwischen Kirche und Welt (vgl. GS 40ff., GS 90), die bei aller notwendigen Sozialkritik in der Welt nicht bloß alles Negative und alles Negative nicht bloß in der Welt wahrnimmt. Vielmehr gilt es auch das anzuerkennen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und mit Achtung zu blicken „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“ (GS 42). Diese Anerkennung lebt im und vom Dialog mit allen Menschen guten Willens, mit den Angehörigen anderer Religionen und Konfessionen. Dabei gelten nach außen wie nach innen dieselben Grundregeln des Gebens und Nehmens, d.h. des Austauschs guter Argumente ohne Ansehen der Person und der Wertschätzung der Person ohne Ansehen ihrer jeweiligen Weltanschauung. Nur im Hören aufeinander gelingt das Lernen voneinander. Basis des Ringens miteinander ist die Einsicht, dass alle Menschen ausnahmslos durch ihre Gottesebenbildlichkeit ausgezeichnet

<sup>16</sup> Vgl. hierzu ausführlich Walter 2013, bes. 82-89 und den Beitrag von Ernesti in diesem Band.

sind und sie daher mehr eint als voneinander unterscheidet. Wird ein Dialog mit der Feststellung von Unterschieden begonnen, bleibt wenig Raum für die Entdeckung von Gemeinsamkeiten. Beginnt man mit der Vergewisserung dessen, was allen gemeinsam ist, bleibt Raum für die Anerkennung jener Verschiedenheit, die für Individualität und Originalität steht. Was von Christen hierbei „ad intra“ praktiziert wird, kann auch als maßgebend für den Dialog „ad extra“ gelten: Verlangt ist, „daß wir ... bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS 92).<sup>17</sup>

In manchen Passagen wirken die sozialetischen Konkretionen der konziliareren Zeitdiagnose heute kaum noch scharf genug. Allerdings ist dies kein Grund, den Text zur Seite zu legen. Vielmehr enthält er selbst die Aufforderung, ihn „zu vervollkommen und zu ergänzen (...), da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind“ (GS 91). „Gaudium et spes“ will ein Text sein, mit dem man nicht nur zum Zeitpunkt seiner Verabschiedung etwas anfangen kann. Man soll immer wieder mit ihm anfangen können, über Ort und Funktion der Kirche in der Gesellschaft nachzudenken. Dass er solche kontinuierlichen Neuanfänge ermöglicht, macht seine unabgeholte Bedeutung in der Gegenwart aus. Unabgeholt ist nicht zuletzt die Methode, beim Nachdenken über die Kirche eine gesellschaftliche Außenperspektive in eine theologische Innenperspektive derart einzubauen, dass der Blick *von* außen nicht erst nachträglich den Blick *nach* draußen schärft. Kann es sein, dass erst im Blick von außen der Kirche etwas über ihre eigene Botschaft aufgeht, auf das sie von selbst nicht käme? Ist nicht die mühsame Anerkennung der Menschenrechte durch die Kirche hierfür der sprechendste Beleg? Vermag nicht auch das Säkulare von sich aus Werte und Normen zu generieren, zu deren Anerkennung im Raum des Religiösen letztlich keine überzeugende Alternative bleibt? Könnte somit auch einmal das Ideal der „Geschlechtergerechtigkeit“ im Raum der Kirche eine solche Anerkennung finden, dass alte, theologisch vermeintlich gedeckte Rollenverteilungen aufgebrochen werden? (vgl. Eckholt 2012; Heimbach-Steins 2009)

Ob es dazu kommt, hängt wesentlich von der Bereitschaft der kirchlichen Entscheidungsträger ab, es so weit kommen zu lassen. Ebenso ist die Überwin-

<sup>17</sup> Zu den notwendigen Differenzierungen weiterer Diskursregeln, deren es für die Ausgestaltung des ökumenischen Dialoges, der interreligiösen Begegnung und der Auseinandersetzung mit dem Atheismus sowie mit militanter Religionspolemik bedarf, siehe die Beiträge von Siebenrock, Hünermann und Sander in Hünermann 2006b, 311-379.

dung scheinbarer Frontstellung von Kirche und Moderne davon abhängig, dass man dort Entsprechungen entdecken will, wo man bisher Divergenzen behauptete. So lässt sich die Idee der „Katholizität“ durchaus mit der Kategorie der „Pluralitätsfähigkeit“ korrelieren und die Legitimation fortgesetzten Wandels und das Bewusstsein der Kontingenz sozialer Strukturen lässt sich wiederfinden im Gedanken der „ecclesia semper reformanda“. Selbst für das Emanzipationspathos der Moderne gibt es eine Analogie in der Denkfigur der „befreiten Freiheit“ eines Christenmenschen. Man muss nur den Willen haben, diesen Entsprechungen auch innerkirchlich zum Durchbruch zu verhelfen. (vgl. Kaufmann 2012, 13-60)

### Schlaglicht II: Modernisierungspotenzial – Kirche vor einem Aufbruch?

In den letzten Jahren hat trotz vieler Warnungen vor einer wachsenden unproduktiven Ungleichzeitigkeit zwischen Kirche und Moderne die Zahl derer abgenommen, die sich die Programmatik des II. Vatikanums zu eigen machen wollen. Dass der Elan des konziliaren Aufbruchs erlahmte, hat nicht nur mit trägen Kirchenstrukturen oder Ermüdungserscheinungen auf Seiten des Kirchenvolkes zu tun. (vgl. Wassilowsky 2004)<sup>18</sup> Den Effekt der Resignation erzeugen vielfach der Stil, der in diesen Strukturen gepflegt wurde, und die Mentalitäten, die sich darin eingenistet haben: autoritäres Gehabe und elitärer Klerikalismus, der verbrämt wird mit der Beschwörung einer Aura des Sakralen und begleitet wird von liturgischer Nostalgie. Stil und Mentalität aber werden ebenso von Strukturen wie von Subjekten geprägt. Es ist das Verdienst von Papst Franziskus, gleich zu Beginn seines Pontifikates einen Stil- und Mentalitätswechsel eingeleitet zu haben. (vgl. Franziskus 2013b; Spadaro 2013) Ein entsprechender Bewusstseinswandel hat in der Kirche zwar erkennbar eingesetzt. Aber die notwendigen Strukturreformen lassen noch auf sich warten. (vgl. Franziskus 2013a<sup>19</sup>)

Die kirchlichen Führungseliten erscheinen angesichts einer vielfach erhofften „franziskanischen Wende“ vielerorts unentschlossen, ob sie noch einmal etwas auf die Ideale jener Aufbrüche in Kirche und Gesellschaft geben sollen, deren Kraft in den letzten Jahren aufgezehrt schien. Nur zögernd beschreiten sie Kommunikationswege, die diesen Idealen noch verpflichtet sind. (vgl. Wiemeyer

<sup>18</sup> Vgl. als „update“ dieser Positionsbestimmung Böttigheimer 2014; Miggelbrink 2012.

<sup>19</sup> In diesem Text finden sich neben einer programmatischen Erklärung zur missionarischen Neuausrichtung der Kirche (EG 25 ff.) u.a. Anspielungen auf eine sinnvolle Selbstbeschränkung des päpstlichen Primates und auf eine Dezentralisierung der im Vatikan akkumulierten Kompetenzen (EG 32), die mit einer Aufwertung nationaler Bischofskonferenzen einhergehen könnte.

2012) Viele lassen sich beeindruckt von den Krisenbilanzen, die zeigen, dass sich das Bestreben um Modernitätskompatibilität für die katholische Kirche nicht rechnet. Nicht wenige Kultur- und Kirchenkritiker verweisen auch auf die Redeweise vom „Ende der Moderne“ und fragen: Ist es überhaupt noch sinnvoll, sich auf eine Gesellschaft einzulassen, die sich geistes- und sozialgeschichtlich am Ende der Moderne verortet und vielfach selbst „am Ende“ ist? Wird eine Kirche, die sich auf die moderne Welt einlässt, nicht bald auch selbst am Ende sein? Muss darum für strengere Grenzziehungen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen eintreten, wer dies verhindern und das Katholische verteidigen will? Prominente Soziologen empfehlen der Kirche, in eine Welt, die sich als Ideal die „totale Symmetrisierung von allen auf die Fahne geschrieben hat, ... eine „Idee des Asymmetrischen ... hineinzubringen.“ (Nassehi 2011, 28) Einher geht damit die Pflege von „Alleinstellungsmerkmalen“ und die Konzentration auf den „Markenkern“ der katholischen Kirche: rituelle Lebensbegleitung, spirituelle Sinnstiftung und sakramentale Heilsvermittlung – und natürlich der Zölibat der Priester als die „Welt“ am meisten provozierendes Zeichen ihrer Asymmetrie.<sup>20</sup>

Für manche Innovations skeptiker ist die evangelische Kirche ein abschreckendes Vorbild, da dort die Agenda von Reformen längst abgearbeitet ist, die für die katholische Kirche angemaht werden. Gleichwohl steht die evangelische Kirche nicht besser da und somit scheint die Sinnlosigkeit der Reformpläne – inklusive der Forderung nach dem Diakonat bzw. Priestertum der Frau – bereits empirisch erwiesen. Wie schlicht diese Argumentation ist, zeigt die Analogie zur Einführung des Frauenwahlrechts. Dass Frauen im 20. Jahrhundert endlich gleichberechtigt an Wahlen teilnehmen durften, hat zwar kaum die Qualität der Politik steigern können. Aber selbst dieser Umstand ist auf jenem letzten Terrain in Europa, dem schweizerischen Kanton Appenzell Innerrhoden, der erst 1990 das Frauenwahlrecht einführte und sich lange gegen diese Schritt wehrte, nicht als zureichender Gegengrund angeführt worden. Hier hat man eingesehen: Es geht nicht um politische Vorteile, die man sich verspricht, sondern um menschenrechtliche Rückstände, die es aufzuarbeiten gilt. Entsprechendes gilt für die innerkirchliche Geschlechtergerechtigkeit. Ihre Einlösung ist nicht Bestandteil einer Strategie zur Optimierung des missionarischen Erfolges der Kirche, die man bei ausbleibendem Erfolg widerrufen könnte. Es handelt sich um eine aus der Plausibilität säkularer Gründe und Prinzipien an die Kirche adressierte Forderung, für die es auch eine genuin theologische Grundlage und Handhabe gibt. (s. Demel 2012) Dies trifft auch für einige andere Punkte der kirchlichen Reformagenda zu. Die Versuche, sie als inkompatibel mit dem „Wesen“ der Kirche

<sup>20</sup> Zur Kritik an solchen Vorschlägen siehe Höhn 2012b.

zu deklarieren, verstricken sich in Widersprüche oder bringen sich in eine bedenkliche theologische Schieflage.

(1) Gegen die Forderung nach mehr Beteiligung der Kirchenbasis und synodaler Gremien an Entscheidungsprozessen und Verfahren der Ämtervergabe wird immer wieder eingewandt: Die Kirche ist keine Demokratie und über Glaubenswahrheiten darf nicht nach der Mehrheitsregel abgestimmt werden. Natürlich soll die Verfassung der Kirche keine Kopie oder Dublette eines politischen Gemeinwesens sein. Aber nichts spricht dafür, dass sie deswegen säkulare Maßstäbe der Mitbestimmung und Entscheidungsfindung unterbietet. Warum sollen Katholiken in der Kirche weniger Rechte haben, als ihnen das Grundgesetz in der säkularen Gesellschaft garantiert?<sup>21</sup> Wenn die Demokratie als Sozialgestalt der Menschenrechte gilt, warum soll in der Kirche nicht gelten, was auch sie selbst vom säkularen Staat verlangt? Damit wird keineswegs der Relativismus begünstigt. Wenn die Basis der Demokratie die unveräußerlichen Grundrechte des Menschen sind, dann achtet sie ihrerseits einen Bereich des Unabstimmbaren. Im Übrigen ist selbst in der Kirche der Radius des Abstimmbaren größer als oft gedacht. Selbst in dogmatischen Angelegenheiten finden auf Konzilien und Synoden Abstimmungen nach der Mehrheitsregel statt. Nicht über Glaubenswahrheiten wird dabei ein Votum abgegeben, sondern über die Konsensfähigkeit ihrer Formulierung! Dogmen sind Feststellungen einer Übereinstimmung im Glauben. Und ein Konsens hinsichtlich solcher Feststellungen ist durchaus das Ergebnis von Abstimmungen!

Auch im Blick auf die notwendige Verbesserung von Rechtsschutz und Rechtskultur in der Kirche sind die Kritiker dieser Forderung daran zu erinnern, dass hier etwas einzulösen ist, was die Kirche in ihrer eigenen Tradition schon lange vorgespürt hat: Von alters her gibt es eine „geistliche Gewaltenteilung“ in der Kirche, wonach zwischen „forum internum“ und „forum externum“ strikt geschieden wird und keinem Amtsträger zugleich in beiden Bereichen über einen Gläubigen eine Befugnis zukommt. (vgl. Pucher 2000)<sup>22</sup> Sind solche wohltuenden Unterscheidungen und Selbstbegrenzungen des kirchlichen Leitungsamtes nicht auch auf Aspekte einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit erweiterbar? Beginnt damit die Selbstsäkularisierung der Kirche oder wird nicht vielmehr einer unzulässigen Selbstsakralisierung eine Schranke gesetzt?

Kirchliche „Selbstsakralisierung“ bedeutet: selbstreferentielle Identitätsmarkierung, Auratisierung, Bestreitung der Kontingenz von Strukturen und der

<sup>21</sup> Unter dieser Rücksicht ist es höchst bedauerlich, dass das Projekt eines kirchlichen „Grundgesetzes“ ein Opfer des nachkonziliaren Modernisierungsstopps geworden ist. Vgl. dazu Aymans 1983.

<sup>22</sup> So ist z.B. in der Priesterausbildung der Regens eines Priesterseminars für das forum externum zuständig, der Spiritual hingegen für das forum internum (vgl. CIC c. 239 § 1-2).

Ausgestaltung von Ämtern, Unzugänglichkeit gegenüber Kritik und Kontrolle. Im Blick auf die innerkirchliche Ämterstruktur nimmt diese Unzugänglichkeit von „unten nach oben“ zu. In einem hierarchischen System haben die einzelnen Ränge den Effekt, ihre jeweiligen Inhaber gegenüber der höheren Stufe loyal und gehorsamsbereit zu machen und „nach unten“ mit Autorität und Weisungsbefugnis auszustatten. Kontrolle gibt es nur von oben nach unten; Kritik „von außen nach innen“ ist nicht vorgesehen. Während die klassische Säkularisierungsthese das Weltimmanente als das gegensatzlose Ganze des Wirklichen und Möglichen behauptete, praktiziert die kirchliche Selbstsakralisierung die beziehungslose Besetzung eines Raumes in der Welt, den sie von allen „welthaften“ Ansprüchen ausnimmt. Sakralisierungen praktizieren anstelle des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Transzendenz und Immanenz, Säkularem und Sakralem, Menschlichem und Göttlichem die Einebnung eines Unterschiedes zugunsten des Sakralen „in Reinkultur“. Wo diese Praxis anstößig wirken könnte, werden Zweifel mit den Mitteln der spirituellen Überhöhung beseitigt.<sup>23</sup>

(2) „Der Ausschluss von Partizipationsmöglichkeiten ist in einer Welt, in der gleichberechtigten Partizipation als hoher Wert erlebt und erstrebt wird, generell mit einem hohen Begründungsaufwand verbunden. Es müssen starke Argumente ins Feld geführt werden, wenn man Partizipation verweigert und den Anspruch auf Mitsprache als unsachgemäß zurückweist.“ (Werbick 2009, 186) Als Ausdruck der Schwäche werden Diskursabbrüche, Denkverbote und selbstwidersprüchliche Beweisführungen empfunden. Die Kirche sieht sich mit solchen Vorwürfen konfrontiert, wenn es um den Zugang von Frauen zum Priesteramt geht. Eine theologische Debatte um diesen Zugang wird in der Regel mit dem Verweis auf letztverbindliche kirchliche Entscheidungen gegen ein „Frauenpriestertum“ abgewürgt.<sup>24</sup> Aber wie widerspruchsfrei ist die kirchliche Lehre, wenn sie Mann und Frau in der Schöpfungsordnung als Ebenbild Gottes beschreibt, dabei die „Ebenbürtigkeit“ beider Geschlechter betont, jedoch in der „Heilsordnung“ bzw. in der Repräsentation des göttlichen Heilswerkes dem männlichen Geschlecht den Vorrang gibt? Ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht eine Auszeichnung von Mann und Frau, die durch nichts überboten oder relativiert werden kann? Gilt nicht auch hier der Grundsatz, dass die Gnadenordnung nichts aufhebt oder zerstört, sondern vollendet, was in der Schöpfungsordnung grundgelegt ist („Gratia non destruit, sed supponit et perficit

<sup>23</sup> Spiegelbildlich begegnen in der aktuellen Debatte um theologische Dignität von kirchlichen Ämtern und Strukturen nahezu alle Argumente wieder, die in den 1970er Jahren in der „Entsakralisierungsdebatte“ kursierten. Vgl. dazu Bartsch 1970.

<sup>24</sup> Vgl. das Plädoyer von Kraus 2011, sowie die Entgegnung von Müller 2012. Siehe ferner Lüdecke 1996.

naturam“)?<sup>25</sup> Und sollte dann, wenn es in der kirchlichen Liturgie darum geht, jenes Verhältnis von Schöpfungs- und Gnadenordnung sinnfällig darzustellen, den Frauen nicht eine Bedeutung zugemessen werden, die über die Funktion der Lektorin und Kommunionhelferin hinausgeht?<sup>26</sup>

Gegen die liturgische Einlösung der Gleichstellung von Mann und Frau wird von manchen Theologen auf einen angeblich in der „Schöpfungsordnung“ angelegten Unterschied von Mann und Frau hingewiesen, der nicht übergangen werden dürfe. (vgl. Menke 2012, 75-89, 96-98<sup>27</sup>) Von der Kirche dürfe daher nicht erwartet werden, an jenen gesellschaftlichen Vorstellungen Maß zu nehmen, die zu einer Nivellierung des Unterschiedes von Mann und Frau führen. Entscheidend für die Kirche in der Welt ist in der Tat, an einem anderen Maßstab Maß zu nehmen und nicht eine ideologische „Gleichmacherei“ zu praktizieren, wo es identitätsstiftende Unterschiede zu beachten gilt. Nur so setzt sie in dieser Zeit selbst ein Zeichen, das nicht von dieser Welt ist. Aber dieses Zeichen verweist darauf, dass es einen Unterschied gibt, aus dem eine unüberbietbare und nicht relativierbare Gemeinsamkeit erwächst. Die Kirche hat zu

<sup>25</sup> Vgl. zu dieser Denkfigur auch Goertz 2010.

<sup>26</sup> Davon weit entfernt sind jene Empfehlungen und Selbstverpflichtungen, die aus einem Studientag der deutschen Bischofskonferenz hervorgegangen sind. (vgl. Bode 2013). Im Übrigen muss die Zulassung von Frauen zu einem kirchlichen „Weiheamt“ nicht zwingend mit der Eingliederung in den bestehenden priesterlichen „Ordo“ verknüpft sein. Zum einen kennt die Kirche eine davon unabhängige Übertragung von Leitungsvollmachten (z.B. die bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts praktizierte Äbtissinnenweihe mit Verleihung einer „ordinaria iurisdiction“ bzw. „potestas“). Zum anderen ist fraglich, ob es der Kirche zuträglich ist, wenn ein problematisches, kultisch-sazerdotal verstandenes und sakral überhöhtes Amtsverständnis nun auch von Frauen repräsentiert werden müsste. Vgl. vor diesem Hintergrund Müller 2001.

<sup>27</sup> Menke räumt ein, „dass der Mann ebenso wie die Frau aufgerufen ist, sein Leben als Antwort auf den Schöpfer zu gestalten. ... Aber wenn man fragt, wer von beiden – Mann oder Frau – das schöpferische Wort des göttlichen Logos sakramental darstellen kann, dann fällt die Antwort auf den Mann. Und wenn man fragt, wer von beiden – Mann oder Frau – den empfangenden und responsorischen Charakter der Schöpfung personal repräsentieren kann, dann fällt die Antwort auf die Frau.“ (Menke 2012, 85). – Aus dem Faktum der Geschlechterdifferenz und dem Umstand, dass „der“ Mensch immer nur als Mann oder Frau, auf seinen Schöpfer, auf sich selbst und auf seine Umwelt bezogen ist, folgert Menke: „Die Gottesbeziehung des Mannes ist nicht einfach identisch mit der Gottesbeziehung der Frau“ (ebd., 86). Diese Nichtidentität wirkt sich für Menke dahingehend aus, dass nur das Mannsein eine sakramentale Bedeutung haben kann, wenn es um die Frage einer möglichen Repräsentanz des Bundes Gottes mit dem Menschen, speziell mit Israel und der Kirche geht: „Wenn Christus nur Männer in den Kreis derer beruft, die das ‚Voraus‘ des Logos vor der Kirche repräsentieren, dann bekommt das Mannsein der Repräsentanten sakramentale Bedeutung“ (ebd., 86). – Es erschließt sich mir nicht, inwiefern eine solche Auffassung kompatibel sein kann mit LG 32: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn »es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus« (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11).“

bezeugen, dass die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit seiner Geschöpfe begründet – vor allem jener, denen die „Gottebenbildlichkeit“ zukommt. Darum ist jeder Unterschied zwischen Menschen – auch von Mann und Frau – umgriffen von einer je größeren Gemeinsamkeit. Es ist just dieser Umstand, der alle Unterscheidungen relativiert, die aus human- oder sozialwissenschaftlicher Perspektive für die Bestimmung der Geschlechterdifferenz angeführt werden: Er überbietet ebenso alle Gemeinsamkeiten, die in einer gendertheoretischen Perspektive ermittelt werden. (vgl. Wendel 2011) Sich in der Welt mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen zu profilieren, ist die Aufgabe der Kirche. Mit diesem Zeugnis durchbricht sie die Logik der Welt, in der aus Unterschieden Diskriminierungen erwachsen und ideologische Gleichmacherei alle wohltuenden, d.h. identitätsstiftenden Unterschiede aufhebt. Prekäre Asymmetrien und Vereinheitlichungen gibt es genug in dieser Welt. Sie braucht keine zusätzliche kirchliche Variante.

### Schlaglicht III: Kirche im Diskurs – *sensus fidei* und *consensus fidelium*

In der katholischen Kirche werden ihre Mitglieder auf die Einhaltung eines Konsenses verpflichtet, an dessen Zustandekommen die meisten de facto nicht mitwirken konnten, aber de jure auch nicht mitwirken dürfen. Die entscheidenden Diskurse über Inhalte und Formen der Weitergabe des Glaubens sind dem kirchlichen Lehramt vorbehalten. In besonderen Fällen beansprucht dieses Lehramt sogar „Unfehlbarkeit“. Allerdings erklärt das II. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution, dass alle Glieder der Gemeinschaft der Glaubenden aufgrund des ihnen zukommenden „Glaubenssinnes“ aktiv in die Weitergabe des Wortes Gottes eingebunden sind und dass ihre Gesamtheit aufgrund dieses Glaubenssinnes im Glauben nicht irren kann, wenn die Glaubenden – die „Laien“ in der Gemeinschaft mit den Bischöfen – „ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußern“ (LG 12).<sup>28</sup> Lässt dieser Passus Schlussfolgerungen zu, welche die Beteiligung der „Laien“ auch am Zustandekommen von Entscheidungen „in Sachen des Glaubens und der Sitte“ betreffen, oder gilt er nur für die Rezeption solcher Entscheidungen?

Befragt man diesen Text auf mögliche ekklesiologische Implikationen des Terminus „Glaubenssinn“, kommt es entscheidend auf das rechte Verständnis der um ihn gruppierten Hauptbegriffe „Wort Gottes“, „Unfehlbarkeit“ und „Gesamtheit der Gläubigen“ an: Als „Wort Gottes“ kommen nicht beliebige Sätze über Gott in Betracht, sondern nur eine solche Botschaft, die sich als

<sup>28</sup> Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund siehe Wiederkehr 1994.

Geschehen der Gemeinschaft mit Gott verstehen lässt und der man anders als im Glauben nicht gerecht werden kann.<sup>29</sup> Auf diese Gemeinschaft, die keine Macht der Welt aufheben kann, ist existenziell Verlass. Eine Verkündigung, die sich als Zusage dieser Gemeinschaft verstehen lässt, ist insofern „unfehlbar“, dass man darauf vertrauen kann, dass sie in Leben und Sterben trägt. Niemand aber hat diese Botschaft und dieses Vertrauen als isolierter Einzelner und aus sich selbst, sondern jeder ist darauf angewiesen, sie durch die „Übersetzung“ von anderen Glaubenden zu empfangen. Insofern sich die Weitergabe der christlichen Botschaft und das Geschehen der Anteilgabe an der Gottesgemeinschaft Jesu im Traditionszusammenhang der an ihn Glaubenden ereignet, bilden diese notwendig eine »Gesamtheit«. Jeder einzelne ist Glied der prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft der Glaubensbezeugung und stimmt mit anderen in der Wahrheit dieses Glaubens überein. Von jedem einzelnen wie von der Gemeinschaft der Gesamtheit aller Gläubigen gilt dann aber auch ausnahmslos, dass sie sich im Glauben nicht „irren“ können, sofern sie sich an nichts anderes als an das Wort Gottes halten, um darin in ihrem Leben und Sterben Halt, Sinn und Heil zu finden.

Will man keinem „extrinsezistischen“ Missverständnis der Kategorien „Irrtumslosigkeit“ und „Unfehlbarkeit“ erliegen, muss man ihre Bedeutung ableiten vom Gehalt der christlichen Botschaft. Dann gilt: Als Inhalt des Evangeliums versteht das Christentum die Offenbarung von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen. Auf diese Zuwendung kann sich der Mensch im Leben und Sterben verlassen, d.h. auf sie ist unbedingter Verlass. Als existenziell „unfehlbar“ kann dann nur eine solche Auslegung des Evangeliums gelten, welche ihrerseits die Bedingung erfüllt, dass man sich an ihr in guten wie in schlechten Zeiten existenziell orientieren kann (was z.B. für die fehlerfreie Berechnung eines Raketenflugs zum Mond und zurück nicht gilt). Eine solche Auslegung ist nicht derart „irrtumslos“, dass die Orientierung an ihr den Menschen davor bewahrt, *im* Leben Fehler zu machen. Vielmehr kann sie ihn davor bewahren, *mit* seinem Leben in die „Irre“ zu gehen. Als Zusage von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen offenbart die christliche Botschaft und spricht sie zu, wovon sie redet: Gottes Solidarität mit dem Menschen, gegen die letztlich auch der Tod nicht ankommt. Im Leben und im Sterben ist Gott an der Seite des Menschen und gibt ihn nicht verloren. Sich darauf einzulassen heißt zu finden, worauf der Vollzug des Glaubens aus ist: Stand im Unbeständigen, das Bleibende angesichts des Vergänglichen, das Verlässliche angesichts des Veränderlichen.

„Unfehlbar“ zu sein, ist demnach keine Eigenschaft von Personen, die bestimmte Aussagen über Glaube und Moral machen. Vielmehr kann nur

<sup>29</sup> Zu diesem theologischen Basiskriterium vgl. ausführlich Knauer 1992.

jener Inhalt von Aussagen, die man aus dem Glauben heraus macht, „unfehlbar“ sein, wenn man sich darauf „ohne Wenn und Aber“ im Leben und angesichts des Todes verlassen kann. Nur sie vermitteln jene Wahrheit, die Gott „um das Heil der Menschen willen aufgezeichnet wissen wollte“ (Vaticanum II).<sup>30</sup> Daher ist festzuhalten: So wenig „Inspiration“ die Befindlichkeit oder ein Persönlichkeitsmerkmal der Verfasser neutestamentlicher Schriften hervorhebt, so wenig meint „unfehlbar“ eine Qualität oder eine Eigenschaft von Inhabern des kirchlichen Lehramtes oder von Weisen der Ausübung dieses Amtes.

Der „*sensus fidei*“ ist vor diesem Hintergrund die jedem Glaubenden zukommende Vollmacht und Fähigkeit, für sich selbst oder gemeinsam mit anderen Glaubenden jene „*regula fidei*“ anzuwenden, die mit der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt authentischer Glaubensverkündigung verbunden ist. Sie erlaubt die Prüfung von Aussagen, die als zu glauben vorgelegt werden, ob sie sich als „Performative“ der Zuwendung Gottes verstehen lassen. Sie erfüllen dieses Kriterium nur dann, wenn sie erschließen und vergegenwärtigen, wovon sie reden: Gottes unbedingte Zuwendung in den Wechselfällen des Lebens. Ein nach diesem Kriterium erzielter Konsens (*consensus fidelium*) darf als hinreichend für die Authentizität der Glaubensvermittlung gelten. Was durch die Anwendung der „*regula fidei*“ erkannt wird, spricht der „*consensus fidelium*“ als gemeinsame Überzeugung aus. Die gemeinsame Überzeugung ist aber nicht nur Resultat, sondern verweist zugleich zurück auf die materiale Grundlage einer Übereinstimmung im Glauben.

Daher ist ein solcher Glaubenskonsens etwas ganz anderes als etwa ein Kompromiss, der am Ende einer langen Diskussion steht und der von der Bereitschaft der Beteiligten lebt, persönliche Ansichten zugunsten eines von allen geteilten Minimalkonsenses zurückzunehmen. Ein Glaubenskonsens stellt den größten gemeinsamen Nenner dar, der unter Christen überhaupt möglich ist: Einstimmen in die Wahrheit der in Schrift, Tradition und Verkündigung begegnenden Botschaft Jesu. Es ist dies ein Konsens, der materialiter nicht überboten werden kann. Hier kommt das zur Sprache, was überhaupt nur übereinstimmungswürdig ist und den Grund jeder weiteren Übereinstimmung unter Christen nennt.

Diese Grundstruktur des „*consensus fidelium*“ schließt besondere Normen und Instanzen, Ämter und Dienste in der Kirche mit einer eigenen Funktion

<sup>30</sup> Vgl. ähnlich Knapp 2009: „Die einzelnen Glaubenden und dann auch die Kirche als ganze partizipieren dabei an der absoluten Irrtumslosigkeit und Verlässlichkeit Gottes selbst, indem sie sich sein Wort gesagt sein lassen und es im Glauben annehmen. Irrtumsfrei sind also nicht die Glaubenden und die Kirche aus sich heraus, sondern nur insofern sie sich als Glaubende auf Gott und sein Wort beziehen. Die Feststellung einer allgemeinen Übereinstimmung im Glauben stellt demnach eine Vergewisserung dessen dar, dass die Kirche ganz aus Gott und seinem Wort lebt.“ (Knapp 2009, 383) Auf dieser Linie argumentiert auch Werbick 2009, 170-185.

und Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens nicht aus oder engt sie ein, sondern bezieht sie in die Grundlegung dessen, was christliche „communio“ ausmacht, von vornherein mit ein. (vgl. auch Pottmeyer 2012) Daher gilt auch, dass von einer „Unfehlbarkeit“ lehramtlicher Verkündigung<sup>31</sup> durch Papst, Bischöfe und Konzil nur deshalb sinnvoll gesprochen werden kann, weil bereits und zugleich die Gesamtheit aller Glaubenden „unfehlbar“ ist, wo sie authentische Übersetzungen des Evangeliums Jesu identifizieren. Da die Unfehlbarkeit der Gemeinschaft der Glaubenden aber nur so weit reicht wie die Unfehlbarkeit des Evangeliums, von der auch das Lehramt seinen besonderen Auftrag ableitet, kann authentischer lehramtlicher Glaubensverkündigung die Zustimmung der Basis niemals fehlen (vgl. LG 25,3), obwohl sie nicht erst durch den Konsens der Glaubenden dazu gemacht wird. Ihre Wahrheit und „Unfehlbarkeit“ ergibt sich wiederum aus der existenziellen Verlässlichkeit der Zusage von Gottes unbedingter Zuwendung.<sup>32</sup> Ihre Verlässlichkeit wird nicht erst durch eine nachträgliche Beglaubigung oder durch ein „Echtheitszertifikat“ bewiesen.

Ist der Nachweis nicht möglich, dass es sich bei bestimmten Aussagen über den Glauben um Begegnungsweisen mit der christlichen Botschaft handelt, der man anders als im Glauben an ihre existenzielle Verlässlichkeit nicht gerecht wird, kann es sich nicht mehr um performative (Glaubens)Aussagen handeln, deren Wahrheit nur an ihnen selbst feststellbar ist. In diesem Fall können mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit auftretende Lehrinhalte keine Rezeption mehr einfordern.

Der „sensus fidelium“ lässt sich nicht einfach auf die Rezeption lehramtlicher Stellungnahmen durch die Kirchenbasis einschränken. Er stellt auch keine plebiszitäre Angelegenheit dar. Er wird verkürzt, wenn man mit ihm das Instrument der Mitgliederbefragung beim Einholen der Zustimmung zu strittigen Lehrentscheidungen rechtfertigen will. Vielmehr kommt ihm bereits im Vorfeld solcher Entscheidungen eine erhebliche kriteriologische Bedeutung zu, sofern durch ihn die bereits mehrfach zitierte „regula fidei“ zur Anwendung kommt: Nichts kann als Gegenstand des christlichen Glaubens ausgegeben oder zum Dogma erhoben

<sup>31</sup> Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund dieser Thematik siehe Dulles 1988.

<sup>32</sup> „Unfehlbar“ zu reden, kann nur der von sich behaupten, dessen Aussagen sich als Auslegung der christlichen Botschaft von der Leben und Tod überwindenden Gemeinschaft Gottes mit den Menschen verstehen lassen; „unfehlbar“ wird somit auch derjenige, der diese Aussagen im Glauben annimmt und weiterträgt. Hörer und Verkündiger stehen in demselben Wirkungsraum der „Unfehlbarkeit“ des Wortes Gottes. Von einem Herrschafts- oder Machtanspruch unterscheidet sich der Unfehlbarkeitsanspruch eines Verkündigers dadurch, dass er nur so erfolgreich zur Geltung gebracht werden kann, wie er prinzipiell vom Hörer als aus der christlichen Botschaft kommend anerkannt und selbst vertreten werden kann. Diese Reziprozität erklärt auch, dass der Unterschied zwischen Verkündigern und Hörern des Evangeliums eine solche Verbundenheit mit sich bringt, dass in der Kirche „die Hirten und die Gläubigen gemeinsam aufeinander verwiesen sind“ (LG 32,2). Vgl. hierzu auch Kasper 2011, 373-377; Scharr 1992.

werden, das sich nicht als Übersetzung der Botschaft des Evangeliums verstehen lässt und dem nicht der Rang einer existenziellen Wahrheit zukommt. Ein Dogma, das einen Aspekt einer historisch gewachsenen Kirchenstruktur und -praxis sichern soll, ohne auf eine existenziell belangvolle Wahrheit des Evangeliums transparent zu sein, kann theologisch keinen Bestand haben. Unter dieser Rücksicht können viele Christen nachvollziehen, dass die Kirche an der Unauflöslichkeit der Ehe festhält, weil sie ein sakramentales Gleichnis der unauflöselichen Treue Gottes zu seiner Schöpfung und Christi zu seiner Kirche ist. Sie vermögen aber nicht mehr nachzuvollziehen, dass geschiedene Wiederverheiratete vor Gott in einer Beziehung leben, auf der kein Segen liegen kann und für die darum auch kein kirchlicher Segen erbeten werden kann. Wenn schon ein Ehepartner das Unglück erlebt, von einem anderen betrogen und verlassen zu werden, und bald darauf das Glück erlebt, von einem anderen Menschen in guten wie in schlechten Tagen Zuneigung und Beistand zu finden, sollte dieses Glück vor Gott nichts wert sein?<sup>33</sup> Kann es sein, dass in dieser Frage unter den Glaubenden schon längst ein Konsens entstanden ist, „weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden“? (Franziskus 2013a, EG 34) Ist es ausgeschlossen, dass aus ihren Reihen Lösungswege vorgeschlagen werden, welchen sich die Hirten anschließen können?<sup>34</sup>

Vor diesem Hintergrund sind auch alle Strukturen und Vorgehensweisen auf den Prüfstand zu stellen, die an den Schnittstellen von Kirche und Welt Probleme entstehen lassen, für deren Lösung kein besseres Wort als „Barmherzigkeit“ den Weg weist. Auch die Normen des kirchlichen Arbeitsrechtes sind nicht davon ausgenommen, dass man in der Gestalt des Rechtsprechens der besonderen Situation eines Menschen nicht gerecht wird. Nicht jeder „objektive“ Kündigungsgrund ist in jedem Einzelfall ein gerechter Kündigungsgrund. Bisweilen kann man auch Gnade vor Recht ergehen lassen, ohne dass dabei Recht und Gesetz Schaden nehmen. Wenn für solche Herausforderungen in der Kirche eine gute Lösung gefunden werden kann, dann sollte es ihr auch leichter fallen, mit der säkularen Gesellschaft in einen Dialog zu treten über jene Fälle, in denen der Staat meint, nur nach Recht und Gesetz vorgehen zu dürfen, damit alles mit rechten Dingen zugeht. Wenn dabei Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf der Strecke bleiben, können Gesetze nicht beanspruchen, alles zu wahren, was Recht ist.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Vgl. hierzu auch die Rede vor dem Kardinalskonsistorium im Februar 2014 von Kasper (Kasper 2014).

<sup>34</sup> Vgl. etwa den Entwurf von Ruster/Ruster 2013.

<sup>35</sup> Ein Testfall stellt etwa der Umgang staatlicher Behörden mit „illegalen“ Einwanderern und (abgelehnten) Asylbewerbern dar. Einerseits kann hier der Spielraum für die Vermeidung von Härtefällen ausgedehnt werden, andererseits wird auch die Kirche ein größeres soziales Netz aufspannen müssen, um Härtefälle aufzufangen. Vgl. hierzu Kommission für Migrationsfragen der deutschen Bischöfe 2001.

## Literatur

- AYMANS, W., 1983. Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, In J. Listl/H. Schmitz, Hrsg., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg, Pustet, 65-71.
- BARTSCH, H., Hrsg., 1970. *Probleme der Entsakralisierung*. München/Mainz, Grünewald.
- BEINERT, W., Hrsg., 2009. *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- BENEDIKT XVI, Papst, 2012. *Die Ökologie des Menschen*. Augsburg, Pattloch.
- BODE, F.-J., Hrsg., 2013. *Als Mann und Frau schuf er sie. Über das Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche*. Paderborn, Bonifatius.
- BOHMANN, U., Hrsg., 2012. *Das Versprechen der Rationalität. Visionen und Revisionen der Aufklärung*. München, Fink.
- BÖTTIGHEIMER, Ch., Hrsg., 2014. *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- BREDECK, M., 2013. Aggiornamento, In M. Delgado/M. Sievernich, Hrsg., *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanisches Konzils*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 59-80.
- CORDES, P.J./LÜTZ, M., 2013. *Benedikts Vermächtnis und Franziskus' Auftrag: Entweltlichung. Eine Streitschrift*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- DEMEL, S., 2012. *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- DLUGOS, S./MÜLLER, S., 2013. Kirche im Dialog mit der modernen Welt – Illusion oder Notwendigkeit? Zur Aktualität von Gaudium et spes, In J.-H. Tück Hrsg., *Erinnerung an die Zukunft*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 622-634.
- DUFOIS, G., 1982. Kritik der Institution und Verlangen nach Mitbestimmung, In G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer Hrsg., *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*. Düsseldorf, Patmos, 57-64.
- DULLES, A., 1988. Lehramt und Unfehlbarkeit, In *HFTTh2 IV*, 109-130.
- ECKHOLT, M., 2012. *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen – Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*. Ostfildern, Grünewald.
- ERBACHER, J., Hrsg., 2012. *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- FRANZISKUS, Papst, 2013a. *Evangelii Gaudium. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.
- FRANZISKUS, Papst, 2013b. *»Und jetzt beginnen wir diesen Weg«. Die ersten Botschaften des Pontifikats*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- FÜRST, G., Hrsg., 1997. *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- GHERARDINI, B., 2010. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs*. Mülheim, Carthusianus.
- GOERTZ, S., 2010. Gratia supponit naturam. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms, In O. John/M. Striet, Hrsg., *„... und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge*. Regensburg, Pustet, 221-243.
- HABERMAS, J., 1981. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, In: ders., *Kleine Politische Schriften I-IV*. Frankfurt, Suhrkamp, 444-464.

- HABERMAS, J., 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HEIMBACH-STEINS, M., 2009. „... nicht mehr Mann und Frau“. *Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit*. Regensburg, Pustet.
- HEIMBACH-STEINS, M./KRUIP, G./WENDEL, S. Hrsg., 2011. *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- HENGSBACH, F., 2011. *Gottes Volk im Exil. Anstöße zur Kirchenreform*. Oberursel, Publik-Forum.
- HÖHN, H.-J., 2005. In der Welt und für die Welt. Ort und Auftrag der Kirche in der Zivilgesellschaft, In H. Krystecko Hrsg., *Europa christlich gestalten*. Katowice, 188-203.
- HÖHN, H.-J., 2012a. *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- HÖHN, H.-J., 2012b. Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft, In *ThPQ* 160, 227-232.
- HÜNERMANN, P./TÜCK, J. H., Hrsg., 1998. *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*. Paderborn., Schöningh.
- HÜNERMANN, P., Hrsg., 2006a. *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- HÜNERMANN, P., Hrsg., 2006b. *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- JOAS, H., 2012. *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KASPER, W., 2011. *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KASPER, W., 2014. *Das Evangelium von der Familie*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KAUFMANN, F.-X., 2011. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KAUFMANN, F.-X., 2012. *Kirche in der ambivalenten Moderne*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KNAPP, M., 2009. *Die Vernunft des Glaubens*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KNAUER, P., 1992. *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- KOMMISSION für Migrationsfragen der deutschen Bischöfe, 2001. *Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung*. Bonn.
- KRAUS, G., 2011. Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche, In *StZ* 136,795-803.
- KÜNG, H., 2012. *Ist die Kirche noch zu retten?* München, Piper.
- LÜDECKE, N., 1996. Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive, In *TThZ* 106, 161-211.
- MENKE, K.-H., 2012. *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*. Regensburg, Pustet.
- MIGGELBRINK, R., 2012. *50 Jahre nach dem Konzil. Die Zukunft der katholischen Kirche*. Paderborn, Schöningh.
- MÜLLER, J., 2001. *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*. Würzburg, Echter.

- MÜLLER, G. L., 2012. Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?, In *StZ* 137, 374-384.
- NASSEHI, A., 2011. Für einen Kulturkatholizismus, in *zur Debatte* 2, 28.
- POTTMEYER, H.-J., 2012. Dialogstrukturen in der Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums, In *IkaZ* 41, 602-615.
- PUCHER, E., 2000. Art. „Forum externum et internum“, In A. v. Campenhausen u.a., Hrsg., *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*. Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 708-710.
- ROOS, L., 2011. „Eine tiefe Krise unserer Kirche“, In *Die Neue Ordnung* 65, 99-108.
- RUSTER, H./RUSTER, TH., 2013. *Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflösbarkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen*. München, Kösel.
- SANDER, H.-J., 2005. Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, In P. Hünermann/B.J. Hilberath, Hrsg., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 581-886.
- SCHARR, P., 1992. *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentstheorie der Wahrheit*. Würzburg, Echter.
- SCHAVAN, A., Hrsg., 1994. *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*. Kevelaer, Butzon U. Bercker.
- SCHÜLLER, T./KÖNEMANN, J., Hrsg., 2011. *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- SCHUMACHER, J., 2012. *Glaubensverkündigung am Oberrhein*. Osnabrück, Fromm.
- SPADARO, A., 2013. *Das Interview mit Papst Franziskus*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- TAYLOR, Ch., 2013. Die bloße Vernunft, In U. Willems/D. Pollack/H. Basu/T. Gutmann/U. Spohn Hrsg., *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularität*. Bielefeld, transcript, 415-446.
- TÜCK, H., Hrsg., 2013. *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*. Freiburg/Basel/Wien.
- WALTER, P., 2013. Aufrichtiger und geduldiger Dialog, In M. Delgado/M. Sievernich, Hrsg., *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 81-100.
- WASSILOWSKY, G., Hrsg., 2004. *Zweites Vaticanum – vergessene Anstöße – gegenwärtige Fortschreibungen*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- WENDEL, S., 2011. Sexualethik und Genderperspektive, In K. Hilpert, Hrsg., *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 36-56.
- WERBICK, J., 2009. *Grundfragen der Ekklesiologie*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- WETZEL, D. J., Hrsg., 2012. *Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität*. München, Fink.
- WIEDERKEHR, D., Hrsg., 1994. *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- WIEMEYER, J., Hrsg., 2012. *Dialogprozesse in der Katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh.
- ZULEHNER, P. M., 2012. *Kirchenvisionen – Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*. Ostfildern, Patmos.

**Autor**

Hans-Joachim Höhn (geb. 1957) ist seit 1991 Professor für Systematische Theologie an der Universität zu Köln. Im Zentrum seiner wissenschaftlichen Arbeit stehen Studien zur Relevanz der Religion in modernen Gesellschaften, zu Grundfragen einer theologischen Ethik sowie zur intellektuellen Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens. Jüngste Publikationen: *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik* (Freiburg 2014); *Fremde Heimat Kirche. Glaube in der Welt von heute* (Freiburg 2012); *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie* (Würzburg 2011); *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular* (Paderborn 2010). Dienstliche Postanschrift: Institut für Katholische Theologie, Lehrstuhl für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Albertus Magnus Platz, D-50923 Köln. E-Mail: [hans-joachim.hoehn@uni-koeln.de](mailto:hans-joachim.hoehn@uni-koeln.de).