

Saskia Wendel

Diskurse und Praktiken von Menschenwürde und Menschenrechten in spätkapitalistischen Zeiten

Systematisch-theologische Überlegungen

„Die Kirche ist keine Demokratie!“ Mit diesem Satz wird des Öfteren versucht, Reformbemühungen in der katholischen Kirche abzuweisen. Leitend ist hier die Überzeugung eines Unterschiedes von Kirche und Gesellschaft: Was für gesellschaftliche und staatliche Organisationen und Institutionen gefordert wird, gilt dieser Lesart zufolge nicht in gleicher Art und Weise für die Kirche. Zwischen Kirche und Gesellschaft herrsche eine grundlegende Differenz, die nicht eingeebnet werden könne und dürfe. Diese Überzeugung einer „Zwei-Reiche-Lehre“ zwischen Kirche und Welt bzw. Gesellschaft führt dazu, dass sich Katholikinnen und Katholiken im Kontext liberaler Demokratien meist im Zustand einer ganz besonderen Form von Persönlichkeitsspaltung befinden, und zwar dann, wenn es sich um männliche Laien und Frauen handelt. Sie sind – zumindest idealiter – mündige Bürger/innen des Staates und der Zivilgesellschaft mit allen dazu gehörenden Rechten und Pflichten hinsichtlich Emanzipation wie Partizipation. Sie sind frei in religiöser, ideologischer und politischer Überzeugung sowie in ihrer Wahl von Beruf und Lebensform. In der Kirche sieht die Sache bekanntlich anders aus.

Diese Überzeugung einer grundlegenden Differenz von Kirche und Gesellschaft impliziert letztlich das Bild einer gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Kontexten und Prozessen enthobenen Kirche, und das ist in doppelter Hinsicht problematisch. Denn zum einen werden historisch gewachsene sowie in sozialen Diskursen aufgekommene und material bestimmte Überzeugungen von Menschenwürde und Menschenrechten sowie konkrete Verfahren und Strukturen, die zur Verfasstheit freiheitlicher, sozialer und rechtsstaatlicher Demokratien gehören, quasi vor der Grenze der Gemeinschaft „Kirche“, des „Volkes Gottes“, der „Haut“ des „Leibes Christi“ ausgesperrt. Umgekehrt wird unplausibel, weshalb genuin christliche Überzeugungen, wie etwa die Aufforderung zur Achtung und Anerkennung der Armen und Schwachen nebst entsprechender Aufforderung zu solidarischem Handeln, für ein als „Außen“ deklariertes Feld, wie dasjenige des politischen Handelns in Staat und Gesellschaft, überhaupt Geltung beanspruchen können und sollen.

Stattdessen gilt es, Kirche als Teil und Moment gesellschaftlicher Prozesse zu sehen und damit auch durch diese geprägt und bestimmt. Dazu gehören auch Diskurse und Praxen, die gegenwärtig als ökonomisch, sozial und kulturell-politisch hegemonial verstanden werden können, und die auch grundlegende Überzeugungen liberaler und sozialer Demokratien bedrohen (globalisierter Kapitalismus, Erstarken nationalistischer Diskurse und neurechter Ideologien). In dieser Situation ist zu fragen, wie die Kirche sich zur Anwältin derjenigen machen kann, die durch diese hegemonialen Diskurse und Praxen marginalisiert und konkret in ihrer Existenz und in ihren bürgerlichen wie sozialen Rechten bedroht sind, wenn sie sich weiterhin in ihrer eigenen Gestalt und Struktur gegenüber der Geltung und Anerkennung dieser Rechte verweigert. Hier hat sie nicht allein ein Glaubwürdigkeitsproblem, sondern ein konkretes Durchsetzungsproblem, und sie verstrickt sich in die Antinomie von Macht und Autorität im Inneren und Machtlosigkeit und Autoritätsverlust im Äußeren. Gelingt es der Kirche jedoch nicht, gesellschaftlich als Gegenmacht zu wirken, vermag sie ihren Auftrag, in konkreter Nachfolgepraxis Jesu die Hoffnung auf das „Leben in Fülle“ zu bezeugen, nicht zu realisieren. So gesehen steht mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Menschenrechten viel mehr auf dem Spiel als „nur“ die Frage nach innerkirchlichen Reformen: Es stehen die Legitimation ihrer gesellschaftlichen Präsenz und ihr öffentliches Zeugnis für diejenigen, die für sich selbst nicht (mehr) eintreten können, auf dem Spiel – und damit ihre zentrale Funktion und Bedeutung.

Worin aber wurzelt die erwähnte Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft, wieso machen es tradierte Grundbestimmungen von Kirche so schwer, staatlich garantierte Rechte in der Kirche zu realisieren, und welche Folgen hat dies gerade heute vor dem skizzierten Hintergrund bestimmter gegenwärtiger politischer Hegemonien?

1. Die Macht ekklesiologischer Identitätslogik und Präsenzmetaphysik

Die Ambivalenz der katholischen Kirche gegenüber dem Thema „Menschenrechte“ wurzelt in ihrem tradierten Kirchenverständnis, das die Kirche als sakramentalen „Leib Christi“ bestimmt (vgl. Miggelbrink 2003: 43–52; Schneider 2008: 24–32; Werbick 2009: 62–119). Hier dominiert ein ontologisches Verständnis der Kirche: Auch wenn die Kirche nicht als mit Christus identisch verstanden wurde, so doch als an ihm partizipierende Gestalt, in der Gott bzw. Christus sakramental gegenwärtig sind. Die Kirche repräsentiert

Christus durch Teilhabe an dessen Leib und ist so selbst „Leib Christi“, und zwar nicht allein als Abbild eines Urbildes, sondern als Bild, Erscheinung, das das Repräsentierte voll und ganz in sich enthält. Als „Leib Christi“ umfasst die Kirche alle, die ihr als Getaufte angehören und in sie hineingetauft sind; sie ist der „Leib-Christi-Theologie“ der Paulinischen Briefe entsprechend universaler Heilsraum und so selbst von heilbringender Bedeutung – Sakrament (vgl. Mirbach 1998; Verweyen 2000: 392–416; ders. 2001: 41–44). Die Kirche als „Leib Christi“ wird jedoch nicht allein als eine Art Container vorgestellt, sondern entsprechend dem stoischen Leib-Glieder-Gleichnis als ein Organismus, der zudem klar hierarchisch bzw. nach einem Ständemodell strukturiert ist. Das entspricht der neoplatonischen Idee hierarchisch geordneter Seinsstufen, die aneinander teilhaben. Die kirchlichen Weiheämter sind analog zu diesen Stufen zu verstehen, und vor allem sind sie eben qua Weihe ebenso ontologisch aufgeladen wie die Kirche selbst: Sind die Gläubigen in die Kirche hineingetauft und haben an ihr ontologisch teil (daher auch der *character indelebilis* der Taufe und der Grundsatz *semel catholicus semper catholicus*), so sind die Kleriker quasi in sie hinein geweiht. Der entscheidende ontologische Unterschied zwischen Klerikern und Laien gründet jedoch nicht allein im *character indelebilis* der Weihe, sondern in dem, was sich darin ausdrückt: Teilhabe an Christus, Repräsentation Christi durch ontologische Partizipation, nicht allein durch funktionale Stellvertretung.

Dieses klassische Verständnis der Kirche, das immer noch das Kirchenrecht regiert, impliziert das Problem der Inklusion und Exklusion, der Ein- und Ausschließung derjenigen, die ihr zugehören bzw. nicht zugehören. Die Raummetaphorik wie die Körpermetaphorik konstruieren Vorstellungen von Innen und Außen, von klarer Begrenzung, sowie von organischer Struktur: Jedes „Organ“ hat seine klar definierte Stellung und Funktion, und Abweichung davon ist quasi wider die Natur des „Leibes“. Hinzu kommt ein Ideal der Homogenität und der Abgeschlossenheit des „Innen“; das „Außen“ wird so mehr und mehr zu etwas, das diese Homogenität bedroht, analog zu Krankheitserregern oder anderen Gefahren, die Körpern von außen her drohen. Dahinter lauert nichts anderes als der ontologisierte Antagonismus von Freund und Feind, den Carl Schmitt als *Movens des Politischen* bestimmt hatte (vgl. Agamben 2002). Wurzel dieser Vorstellung ist zum einen ein identitätslogisches Denken, das Differenz letztlich immer auf eine umfassende Identität zurückführt und Identität höher wertet als Differenz, zum anderen eine Metaphysik der Präsenz, die den Wunsch nach realer Gegenwart, nach direkter Repräsentation eines Abwesenden in eine Anwesenheit, idealisiert. In diesem Modell haben Würde und Rechte individueller Personen gerade aufgrund ihrer Singularität, ihrer Einmaligkeit und Besonderheit, die etwa

im erstpörsönlichen und freien Vollzug bewussten Lebens gründen, keinen wirklichen Platz – was eigentlich in Widerspruch steht zur anthropologischen Überzeugung des Christentums, dass jede Person irreduzibel singular ist, noch über den Tod hinaus. Die einzelnen Gläubigen haben im organischen, homogenen Christusleib ihren festen Platz, und sie haben ihre Bedeutung und ihren Wert in ihm und in der Teilhabe an ihm, also nicht aus sich selbst heraus, sondern nur abgeleitet. Ihre Rechte begründen sich in ihrer quasi natürlichen Zugehörigkeit und ihrer organischen Funktion, und vor allem dürfen sie nicht die grundlegende Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien tangieren, denn das widerspräche der unveränderlichen ontologischen Natur der Kirche (vgl. Wendel 2016). Dieses Verständnis der Kirche ist auch heute noch wirksam, und an dessen behaupteter Ewigkeit rennen sich Reformwillige daher immer noch die Schädel ein.

Man könnte nun recht zügig darauf verweisen, dass uns seit *Lumen Gentium* auch andere Grundbestimmungen der Kirche zur Verfügung stehen: *Communio* und *Populus Dei*. Doch auch diese haben ihre Tücken. Das *Communio*-Modell impliziert aufgrund der Wirkung des Organismusmodells keineswegs per se schon die Idee einer Gemeinschaft Gleicher, sondern eine Art Ständekorporatismus, eine Gemeinschaft nicht Gleicher, sondern allein Gleichwertiger bei Beibehaltung grundlegender Differenz. Außerdem verkleistert der manchmal allzu emphatisch in Anspruch genommene *Communio*-Gedanke real existierende Widersprüche, Unterschiede, Konflikte und vor allem Machtverhältnisse. Und schließlich bleibt undeutlich, wie sich Individuum und Gemeinschaft zueinander verhalten: Konstituieren die Einzelnen die Gemeinschaft durch ihre eigene Glaubensentscheidung als „Herausgerufene“ und stiften so Kirche als Gemeinschaft der Herausgerufenen? Oder ist dieses Verhältnis durch Teilhabe im ontologischen Sinn bestimmt? Dann tritt das gleiche Problem wie beim Leib-Christi-Modell ein.

Auch die Volk-Gottes-Metapher ist nicht unproblematisch. Welcher Genitiv regiert hier: *genitivus obiectivus* (das Volk, das Gott zugehört) oder *subiectivus* (das Volk, das sich auf Gott bezieht, zu dem es sich bekennt)? Die Zugehörigkeit weist dann wieder auf das Problem von Inklusion und Exklusion hin, zumal sich die Frage stellt, was dieses Volk zum „Volk Gottes“ macht. Klar ist durch *populus* ein politischer Begriff gewählt, im Unterschied zu dem eher auf Nation sich beziehenden Wort *gens*, aber es wird gern übersehen, dass nicht die Bezeichnung *civitas* gewählt wurde (was sich auf das römische Bürgerrecht bezieht, also bis heute mit der Vorstellung einer Gemeinschaft von mit Rechten ausgestatteten Bürgerinnen und Bürgern verbunden ist), ebenso wenig *plebs* (als Bezeichnung für das einfache Volk). Als *populus* wurde in der *res publica* des alten Römischen Reich zwar die Gesamtheit aller

römischen Bürger bezeichnet, also von Patriziern und Plebejern, doch die *res publica* wurde ja aristokratisch regiert, nicht demokratisch. Was also macht das Volk Gottes zu diesem? Was bestimmt seine Identität? Besitzt es eine gemeinsame Natur, ein gemeinsames Wesen, bestimmt durch Zugehörigkeit und Gefolgschaft zu seinem „Herrn“? Besitzt es einen kollektiven Willen, der es eint und in dem alle Einzelwillen aufgehoben sind? Hier ist auch zu bedenken, dass die Volk-Gottes-Metapher ein Gottesbild voraussetzt, dass Gott immer noch als beherrschendes Gegenüber dieses Volkes konstruiert, eben als „Herrn“, und dies im Sinne eines Souveräns, der seinem Volk gebietet. Dazu trägt auch ein Missverständnis von Freiheit und Allmacht Gottes im Sinne von absoluter Souveränität bei: Gott beherrscht sein Volk aufgrund unumschränkter Entscheidungsgewalt (Dezision), und dieser Dezisionismus überträgt sich auf die Herrschaftsausübung in der ihm zugehörigen Kirche, der er einwohnt (vgl. Schmitt 1984). Gott regiert nach einem top-down-Modell, und so auch die, die ihn verkörpern in seinem „Körper“. Souveränitätsgedanke, Präsenzmetaphysik und Identitätslogik greifen so ineinander – ein in sich geschlossener ekklesiologischer Machtdiskurs, in dem die einzelnen Denkmotive ein abgeschlossenes System bilden.

Befeuert werden die starken ontologischen Verpflichtungen tradierter Kirchenmodelle durch anthropologische Voraussetzungen, die Menschsein durch ein natürlich vorgegebenes, unveränderliches, letztlich in Gottes Schöpfungsordnung gründendes Wesen, eine Natur, eine Substanz bestimmt sehen, die wiederum mit entsprechenden substanziellen Eigenschaften verbunden ist. Sie bestimmen das Wesen des Menschen schlechthin, dasjenige des Mannes, der Frau, des Laien, des Klerikers. Die Substanz markiert eine ontologische Differenz der Individuen, und aufgrund dieser Differenz sind diese zwar gleichwertig (in ihrem Menschsein bzw. Personsein), aber nicht gleich. Gerade die sexuelle Differenz ist hier ein hervorragendes Beispiel: Männer und Frauen sind diesem Denken zufolge zwar gleich an Würde (aufgrund ihres Menschseins), aber different in ihrer konkreten Materialität und ihrer Funktion, sie ergänzen einander in ihrer Unterschiedenheit, sie sind aber nicht prinzipiell gleich. Paart sich dieses Denken mit dem Grundsatz, dass man Ungleiches auch ungleich behandeln dürfe, ließe sich folgern, dass unbeschadet ihrer gleichen Würde Frauen nicht die gleichen Rechte besitzen müssen, ja können wie Männer. Das Gleiche lässt sich auf den Unterschied von Klerikern und Laien anwenden: Auch sie besitzen die gleiche Würde aufgrund des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, aller in den Christusleib hinein Getauften, aber eben nicht die gleichen Rechte – aufgrund ihrer ontologischen Unterschiedenheit und der mit ihr verknüpften unterschiedlichen Stellung im kirchlichen Organismus. Die Kirche ist so keine Gemein-

schaft von Gleichgestellten (eben keine *Communio* in diesem Sinne), sondern eine hierarchisch gestufte Gemeinschaft Ungleicher. Auf diese Weise lässt sich der *Communio*-Begriff mühelos in das tradierte Kirchenverständnis integrieren, ohne an dessen Grundfesten nur ansatzweise zu rütteln, und das Gleiche gilt hinsichtlich des Volk-Gottes-Begriffs. Laien – und hier insbesondere Frauen, da ihnen qua einem ontologisch aufgeladenen Verständnis sexueller Differenz und damit qua Geschlecht die Teilhabe am *ordo* grundsätzlich verwehrt wird – wirken mit, ob liturgisch oder pastoral, sie sind beratend tätig, aber sie verfügen über diese Möglichkeiten nur im abgeleiteten Sinne, und vor allem besitzen sie keine Leitungsgewalt im Sinne des kirchlichen Amtes (vgl. Seewald 2017: 51).

Das klingt nun alles ziemlich alternativlos, doch wie jeder Machtdiskurs besitzt auch der ekklesiologische ein Schlupfloch, ein Moment des „Anderswo“, der transformierenden Verschiebung, ermöglicht durch Akte der Performanz – nicht nur durch die Akte „organischer Intellektueller“ (A. Gramsci), deren Geschäft es ist, Machtdiskurse zu analysieren, zu kritisieren und begrifflich wie metaphorisch zu transformieren, also in diesem Fall der Theologinnen und Theologen, sondern vor allem derjenigen, die ganz konkret ihren Glauben als Nachfolgepraxis Jesu leben, ob haupt- oder ehrenamtlich, ob in Feldern kirchlichen Handelns oder in anderen Feldern der Gesellschaft. Das setzt aber voraus, dass sie, die sich so oft ohnmächtig fühlen, sich zusammenschließen, versammeln (vgl. Butler 2016), und so auf performative Art und Weise Gegenmacht zur Hegemonie des real existierenden Katholizismus formieren.

2. Kirche ist keine „Körperschaft“, sondern Vollzug

Worin könnte sozusagen das Schlupfloch bestehen? Hier wird man zunächst einmal anthropologisch ansetzen können und eine Alternative zur überkommenen, aber immer noch wirksamen Substanzontologie formulieren können. Gemeinhin hat sich in der Ontologie die Unterscheidung zwischen Dingen, Ereignissen und Personen etabliert, und über Letztere verhandelt die Anthropologie. Personen sind weder Dinge noch Ereignisse. Die Unterscheidung von Substanzen und Akzidenzien etc. wurde jedoch im Rahmen einer Dingontologie entwickelt und kann daher auf Personen hin gar nicht ausgesagt werden. Ereignisse nun besitzen wie Zustände kein Aktzentrum, unterliegen allerdings wie auch Dinge dem Kausalnexus von Ursache und Wirkung. Ereignisse sind bewirkt und wirken wiederum auf Anderes ein. Man kann durchaus auch Bewusstsein zunächst im Kontext einer Ereignis-

ontologie formulieren, klassische Strom- bzw. Bündeltheorien des Bewusstseins tun genau das. Allerdings stellt sich die Frage, ob Bewusstsein nur als Ereignis zu verstehen ist, oder ob ihm nicht doch auch ein Aktzentrum zugehört, das jedoch nicht als Substanz, als unveränderlicher Wesenskern, *res cogitans* o.ä. zu verstehen ist, auch nicht im Sinne einer eigenständigen ontologischen Größe in, über, neben dem Bewusstseinsvollzug – also eben keine „Seele“, womöglich noch unterschieden oder abgetrennt vom Körper. Man kann hier eher von einer Perspektive sprechen, die bewusstem Leben zu eigen ist, die sogenannte Erste-Person-Perspektive. Sie lässt sich auch als Subjektivität (im Sinne von Einmaligkeit) bezeichnen, bedeutet dann aber gerade keinen Substanzbegriff, sondern nichts anderes als den erstpersönlichen Vollzug bewussten Lebens (vgl. Nagel 1992 und 1994). Hier spricht man auch von „Personen“, die aufgrund dieser Perspektive „jemand“, nicht „etwas“ sind (vgl. Spaemann ³2006). Zugleich drückt diese Bezeichnung die stets schon mit bewusstem Leben verknüpfte Offenheit auf Andere und Anderes hin aus, die Relation, Beziehung. Personen sind nicht einfach „Individuen“, sondern stets in die Relation zu Anderem und Anderen hin eingebettet, die sie material bestimmt. Ihre „Identität“ in materialer Hinsicht erhalten sie also nicht aus einer ewigen Substanz heraus, sondern in vielfachen, kontingenten, daher auch veränderlichen Bezügen ihres In-der-Welt-Seins. Personen sind so gesehen Existenzweisen bewussten Lebens, die zu sich selbst „ich“ sagen können, darin aber zugleich auf ein „Du“ bzw. „Wir“ hin eröffnet sind. Das gilt umso mehr, als Personen alles andere sind als pure mentale Zustände oder ein „intelligibles Ich“. In ihnen, ihrem Bewusstseinsvollzug, verbinden sich vielmehr Mentales und Physisches in wechselseitiger Abhängigkeit, und so sind sie stets verkörpert (vgl. Varela u. a. 2013). Darin sind sie in ihrem Existenzvollzug auf Andere angewiesen und wären nicht ohne sie. In ontologischer Hinsicht sind Personen also unbeschadet der Erste-Person-Perspektive kontingent und abhängig, und genau dies kommt in ihrer Natalität und in ihrer Mortalität zum Ausdruck.

Unbeschadet dieser Abhängigkeit in materialer Hinsicht kommt Personen jedoch ein Aspekt zu, der sie neben der Erste-Person-Perspektive von anderem Seienden, ob Dinge oder Ereignisse bzw. Zustände, unterscheidet: Freiheit. Aufgrund der Freiheit ist ihr Tätigsein nicht nur ein Wirken, sondern ein Agieren, Handeln. Freiheit ist hier mehr als Autonomie und auch mehr als Willensfreiheit; sie ist ein Vermögen, eine Kraft (*dynamis*), eine Macht, gleichbedeutend mit Kreativität, Innovation insofern, als sie dazu befähigt, neue Wirklichkeit zu setzen und nicht nur Bestehendes zu wiederholen (vgl. Arendt ¹¹2013: 215ff; 316ff.). Sie eröffnet einen Spielraum des Verhaltens auch dann, wenn wir zutiefst begrenzt und bestimmt sind durch Situationen,

Umstände, Verhältnisse. Und sie eröffnet die Möglichkeit von Partizipation, Teilhabe – jedoch in einem ganz anderen Sinne als das platonisch geprägte Verständnis ontologischer Teilhabe. Partizipation impliziert hier Relation, Beziehung, jedoch in bleibender Differenz zwischen den Relaten, also gerade keine Zugehörigkeit. Solch ein Verständnis von Freiheit unterscheidet sich zudem von der Verengung auf Souveränität. Wer kreativ handelt, ist nicht notwendig souverän, losgelöst (absolut) von Dingen, Ereignissen, Personen. Handlungsmacht unterscheidet sich solcherart von absoluter Herrschaftsgewalt, und Freiheit ist nicht einfach gleichbedeutend mit Deziision, eben weil das Setzen neuer Wirklichkeit nicht gleichbedeutend ist mit einem willkürlichen Akt, auch nicht mit einer absoluten Willensentscheidung nach dem Motto „Er will es, weil er es kann – er kann es, weil er es will!“.

Diese Kennzeichnung von Personen ermöglicht nun die Begründung dafür, dass einem jeglichen Seienden, das wir als Personen bezeichnen, eine irreduzible und unveräußerliche Würde zukommt (kraft der Einmaligkeit und der Handlungsmacht, die ihnen zukommt). Darin sind sie – und das ist entscheidend – nicht nur gleichwertig, sondern unwiderruflich gleich, ebenso in ihrer materialen Bedingtheit, ihrer Natalität und Mortalität. Diese Gleichheit gilt auch im Blick auf kontingente Differenzen, die in der Materialität personaler Existenz wurzeln, die aber nicht schlichtweg natürlich vorgegeben oder gar auf substanzuelle Eigenschaften zurückzuführen, sondern immer auch mit Konstruktionen verkörperter Existenz verbunden sind, mit Bildern, die wir uns von Körpern machen, mit Einschreibungen gesellschaftlich herrschender Diskurse, die sich an Körpern festmachen und Identität konstruieren. Diese kontingente Differenz impliziert zwar Unterschiedenheit, aber nicht Ungleichheit, diese Gleichsetzung ist ein unzulässiger Sprung. Differenz schließt nicht schon Ungleichheit mit ein, und schon gar nicht im Sinne einer ethischen Kategorie, führte dies doch zum altbekannten naturalistischen Fehlschluss. Aus einem „Sein“ (einer Konstruktion von Differenz) kann nicht auf ein „Sollen“ (die Anerkennung des Unterschiedenen als Ungleiches) geschlossen werden. Ungleiches ungleich zu behandeln, dieser Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit bezieht sich anders als noch bei Aristoteles, der seiner Substanzontologie entsprechend von wesensmäßigen Unterschieden ausging, ja nicht auf substanzuelle Unterschiede, sondern auf gesellschaftlich und sozial bedingte, historisch gewordene; und er ist von dem Prinzip geleitet, dass Ungleichheiten nicht zu zementieren sind, sondern zu überwinden. Anvisiert ist also nicht, Ungleiches bleibend ungleich zu behandeln, sondern Ungleichheiten auszugleichen, weil sie der prinzipiellen Gleichheit aller Personen entgegenstehen. Gleich an Würde, das heißt eben auch gleich an bürgerlichen und sozialen Rechten.

Versteht man nun theologisch Personen als Gottes Geschöpfe und Bilder Gottes, dann ist „Gottbildlichkeit“ jedoch nicht einfach im Sinne einer ontologisch konzipierten attributiven Analogie zu verstehen. Auch sind sie keine bloßen Momente eines Allgemeinen, Teile eines Organismus bzw. universalen Korpus mit festgefügter Stellung und Funktion. Sie sind Gottes Bild qua ihrem Personsein (d. h. qua Erste-Person-Perspektive und qua Handlungsmacht), darin repräsentieren sie Gott, ohne dass sie ihn aber direkt präsentieren. Sie sind Darstellungen des Nicht-Darstellbaren, Gottes Bild im Sinne einer negativen Darstellung Gottes. Gott kommt zur Erscheinung als Bild nicht im Sinne unmittelbarer Gegenwart, sondern als Markieren einer Leerstelle, einer Spur bleibender Abwesenheit noch in seiner Setzung als Bild. Gottbildlichkeit ist nicht gleichbedeutend mit der Präsenz göttlicher Seinsfülle bzw. der Partizipation an ihr und damit keine ontologische Kategorie etwa im Sinne einer *analogia entis*. Sie macht sich auch nicht an einem substantziellen, ewigen Wesenskern fest, in und durch den der Mensch an Gott teilhat, sondern an der einem jeglichen bewussten Leben, so auch demjenigen Gottes, eigenen Perspektive und Struktur: Singularität und Freiheit. Solcherart bestimmt, verschiebt sich das Verständnis von Gottbildlichkeit von einer ontologischen zu einer funktionalen Bedeutung hin.

Was folgt daraus für unsere Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Menschenrechten? Gläubige sind im o. g. Sinne Personen, besitzen somit keinen unveränderlichen Wesenskern, dem sich ein *character indelebilis* einschreiben könnte. Es gibt keine ontologisch begründeten Unterschiede im Vollzug ihrer Existenz, somit auch nicht im Vollzug der Glaubenspraxis, folglich auch keinen essentiellen Unterschied zwischen Klerikern und Laien, aufgrund dessen diese ungleich zu behandeln wären. Ihre Handlungsmacht bestimmt sich darüber hinaus nicht durch Souveränität und als Dezision, und das gilt dann auch für die Bestimmung kirchlicher Leitungsgewalt, die so gesehen nichts mehr mit absoluter Herrschaftsgewalt zu tun hätte. Alle Gläubigen wären dann prinzipiell gleich an Würde und gleich an Rechten aufgrund ihres Personseins, das theologisch mit dem Motiv der Gottbildlichkeit gedeutet wird. Und darin sind sie alle fähig, Christus zu repräsentieren, und dies im konkreten Vollzug des Glaubens als Nachfolgepraxis Jesu, also funktional, nicht ontologisch bestimmt (vgl. Werbick 2001, 721–725). Dieses Handeln vollzieht sich auf vielfältige, kontextuell verschiedene, veränderliche Art und Weise in Form kommunikativen und sozialen Handelns als Moment des gesamten Existenzvollzuges und inmitten gesellschaftlicher Praxis.

Kirche bestimmt sich dann als Gemeinschaft derjenigen, die diese Nachfolgepraxis vollziehen. In diesem Sinne „ist“ Kirche nicht etwa als vorgängiger Raum, organischer Körper, sondern sie kommt immer wieder neu im

konkreten Handeln der Glaubenden auf, wird „getan“, ist Vollzug. Die Vollzugsgemeinschaft „Kirche“ ist kein monolithischer Block, sondern ein fluides Netzwerk derjenigen, die sich explizit in die Nachfolgepraxis Jesu stellen; keine homogene Einheit, sondern „Konstellation des Unterschiedenen“ (T. W. Adorno). Darin ist sie nicht festgefügt, klar abgegrenzt gegenüber einem „Außen“, das sie entweder unterschiedslos inkludiert (alle Menschen sind doch irgendwie anonyme Christen) oder exkludiert (kein Heil außerhalb der Kirche), kein prinzipiell „Anderes“ der Gesellschaft, das anderen Prinzipien und Regeln folgte als diese, kein „heiliger Rest“, sondern wie alle gesellschaftlichen Zusammenschlüsse zutiefst anfällig, ambivalent, in Machtdiskurse verstrickt. Zugleich aber kann sie Aufschein eines „Anderswo“ sein, gerade in Zeiten des Spätkapitalismus wie Nationalismus. Denn zum einen orientiert sie sich in ihrem Zeugnis an Überzeugungen und Praxen, in deren Zentrum nicht die Orientierung an Profit, Effizienz und Leistung steht, sondern die Parteilichkeit mit den Armen und Marginalisierten, und das heißt heute: mit den jeweiligen Verliererinnen und Verlierern einer globalisierten kapitalistischen Ökonomie. Und dabei ist es zugleich Aufgabe der Kirche, dafür Sorge zu tragen, dass diese Verlierer/innen nicht gegeneinander ausgespielt werden, etwa in einem Land ansässige Erwerbslose und Geringverdienende gegen neu hinzugekommene Migrantinnen und Migranten. Ein „Anderswo“ kann die Kirche jedoch auch gegenüber den erstarkten Nationalismen darstellen, und dies insofern, als eben das „Volk Gottes“ keine Grenzen kennt, die Zugehörigkeit markieren und zugleich vor einem „Außen“ bzw. „Anderen“ schützen, und insofern, als das Gottesvolk sich nicht über eine nationale Herkunft oder gar über eine so genannte „völkische“ Identität definiert. Das Volk Gottes hat keinen fest definierten „Ort“ auf seinem Weg durch die Zeit, und streng genommen auch keine „Heimat“, die ihm (vermeintliche) Sicherheit und Geborgenheit verleiht (vgl. Wendel 2017). Kirche könnte daher gerade im Handeln derer, die sie „tun“ und „leben“, ein Zeichen gegen die vielfältigen Mechanismen von Inklusion und Exklusion setzen, wenn sie diesen Mechanismus selbst hinter sich ließe. Sie könnte zum Zeichen der Hoffnung für die werden, die keine mehr haben. Sie könnte für diejenigen eintreten, die für sich selbst nicht (mehr) eintreten können. Sie könnte so wirklich zum „Zeichen der Nähe Gottes“ werden – inmitten gesellschaftlicher Verhältnisse, die uns gegenwärtig so bedrängend erscheinen (vgl. Werbick 2009: 239–246). Sie kann es, wenn das „Volk Gottes“ sich versammelt – nicht unter einen angeblich kollektiven Willen, nicht unter ein das Ganze dieses Volkes repräsentierendes Amt, auch nicht um einen charismatischen Führer, sondern in der Vielfalt und Unterschiedlichkeit derer, die sich von Gott „herausgerufen“ fühlen und dabei den Platz in ihrer Mitte,

um den sie sich versammeln, bewusst leer lassen, kann er doch christlicher Überzeugung gemäß letztlich von niemandem gefüllt werden denn von Gott allein, doch eben erst in der Fülle der Zeit und nicht durch gleichsam allzu „irdische“ Stellvertreter.

Literatur

- Agamben, Giorgio* (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah* (¹2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* München: Piper.
- Butler, Judith* (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung.* Berlin: Suhrkamp.
- Miggelbrink, Ralf* (2003): *Einführung in die Lehre von der Kirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mirbach, Sabine* (1998): „Ihr aber seid Leib Christi“. Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. Regensburg: Pustet.
- Nagel, Thomas* (1992): *Der Blick von Nirgendwo.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nagel, Thomas* (1994): *Wie es ist, eine Fledermaus zu sein.* In: Frank, Manfred (Hg.): *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 135–152.
- Schmitt, Carl* (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schneider, Theodor* (²2008): *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie.* Durchgängig überarbeitet und ergänzt zusammen mit Dorothea Sattler. Ostfildern: Grünewald.
- Seewald, Michael* (2017): *Zölibatäre Frauen weihen.* In: *Herder Korrespondenz* 6/2017, 49–51.
- Spaemann, Robert* (³2006): *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“.* Stuttgart: Klett-Cotta.
- Varela, Francisco/Thompson, Evan/Rosch, Eleanor* (2013): *Enaktivismus – verkörperte Kognition.* In: Fingerhut, Jörg u. a. (Hg.): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte.* Berlin: Suhrkamp, 293–327.
- Verweyen, Hansjürgen* (2000): *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie.* 3., vollständig überarbeitete Aufl. Regensburg: Pustet.
- Verweyen, Hansjürgen* (2001): *Warum Sakramente?* Regensburg: Pustet.
- Wendel, Saskia* (2016): *Auf den Leib Christi geschrieben.* In: dies./Nutt, Aurica (Hg.): *Reading The Body Of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture.* Paderborn: Schöningh. 13–28.
- Wendel, Saskia* (2017): *Heimat ist ein Gefühl – und das durch die Zeit pilgernde Volk Gottes nirgendwo zuhause.* In: Hemel, Ulrich/Manemann, Jürgen (Hg.): *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven.* München: Wilhelm Fink. 187–200.

Werbick, Jürgen (2001): *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg/Br.: Herder.

Werbick, Jürgen (2009): *Grundfragen der Ekklesiologie*. Freiburg/Br.: Herder.