

THEOLOGISCHES KOMPENDIUM zu Modul 2
DES CHANGE-KURSES

„VERÄNDERUNG GESTALTEN“



Inhalt

Einleitung.....	3
Kirche vom „Ursprung“ her	4
Exegetische Vergewisserung (basierend auf dem Vortrag von Prof. P. Wucherpfennig).....	4
Kirchenhistorische Perspektive (basierend auf dem Vortrag von Prof. Werz).....	8
Kirche ihrem „Wesen“ nach.....	16
Dogmatische Anstöße (basierend auf dem Vortrag von Prof. Beck)	16
Kanonistische Klarstellungen (basierend auf dem Vortrag von Prof. Meckel)	21
Kirche auf „Gegenwart“ hin – und auf „Gegenwärtigkeit“	31
Religionssoziologischer Lackmus-Test (basierend auf dem Vortrag von Prof.in Pitschmann-Langner).....	31
Pastoraltheologische Verortung (basierend auf dem Vortrag von Prof. Spielberg)	40
Quellenangaben.....	46

Einleitung

„*Im Anfang war Change-Management*“ – so lautete der Arbeitstitel zum Vortrag von P. Wucherpfeffnick, mit dem die Reihe der hier zu dokumentierenden Impulsreferate eröffnet wurde. Darin legt er dar, wie schon aus exegetischer Sicht der christliche, ja schon der alttestamentarische Glaube auf Veränderung abzielt. Die gleiche Erkenntnis ergibt sich aus den weiteren, dogmatischen und pastoraltheologischen Darlegungen, die das Modul 2 des Change-Kurses „Veränderung gestalten“ ergänzt haben. Jeweils in Verantwortung der Abteilung Personalentwicklung und -förderung des Dezernates Personal, sollen sie als Grundlage dienen für die anstehenden Prozesse in den Pfarreien unseres Bistums (wie sie eine Entsprechung finden im sog. Transformationsprogramm des Bischöflichen Ordinariates).

Fachreferentinnen und Fachreferenten aus verschiedenen theologischen Disziplinen stellten ihre Expertise in insgesamt sechs Fortbildungsangeboten zur Verfügung. Die nachfolgende, naheliegenderweise sehr komprimierte Zusammenfassung (für deren Erstellung Herrn Honemann gedankt sei) möchte im Zuge einer »Relecture« als Grundorientierung dienen für die Befassung der einzelnen Pastoralteams mit dem, was in ihren/Ihren jeweiligen Pfarreien pastoral „ansteht“.

Dass dies kein beliebiges Bistumsprojekt neben anderen ist, geht aus allen Darlegungen hervor: Die christliche Botschaft und Praxis hatte sich schon immer in jeweils neue Umstände zu „inkulturieren“; Veränderung ist ein Indikator ihrer Lebendigkeit und Zeitgemäßheit – was Formen, Anknüpfungspunkte und konkrete Nöte von Einzelnen sowie der Gesellschaft angeht. Insofern macht das Modul 2 *ernst* mit der Selbstbeschreibung von Kirche im II. Vatikanischen Konzil: *ecclesia semper reformanda*.

Wir wünschen Ihnen in Nachbereitung der Kurstage und der anstehenden Überlegungen vor Ort eine gute und inspirierende Lektüre!

Stephan Menne

Abteilungsleiter
Personalentwicklung und -förderung

Elmar Honemann

Diözesanreferent
Personaleinsatz Pastoralreferent/-innen

Kirche vom „Ursprung“ her

Die gegenwärtig nicht mehr zu übersehende oder zu übergehende Veränderungskrise der Kirche hat systemische Gründe. Diese Feststellung steht am Ausgangspunkt jedweder Beschäftigung mit dem, worum es im „Change-Prozess“ der Institution, aber auch der Pastoral und ihrer zugrunde liegenden Haltung und Ausrichtung gehen könnte. Durch das Hinnehmen der exegetischen Perspektive wird deutlich, wie insbesondere das Neue Testament einen wichtigen Beitrag dazu leisten kann: Die dort zum Ausdruck gebrachten Erfahrungen (wie sie im Übrigen substantiell an die Heilige Schrift des Judentums anschließen) waren auch schon ihrerseits ausgerichtet auf sichtbare Veränderungsperspektiven, und reichen insofern an heutige Entwicklungen heran und hinein.

Exegetische Vergewisserung

(basierend auf dem Vortrag von Prof. P. WUCHERPFENNIG)

Diese Dynamik, die dem Christentum seit seinem Beginn an eingeschrieben ist, inspirierte den zwischenzeitlichen Arbeitstitel des exegetischen Abrisses: „Im Anfang war Change-Management“. Denn tatsächlich war die Grundaussage, die schon die ersten frühchristlichen Zeugnisse durchträgt, eine Botschaft des Wandels, der Veränderung – bzw. der Hoffnung darauf. [Die ersten Worte Jesu im Mk-Evangelium bringen diese doppelte Bewegung zum Ausdruck: „Kehrt um – denn das Reich Gottes ist nahe.“] Die These von der Relevanz der Schrifttexte für die heutige Krisen- und Veränderungsthematik wird plausibel, zieht man etwa 1Joh 1,1-4 zu deren Analyse heran: Offenkundig geht es nicht bzw. sollte es nicht gehen um zurückgehende Zahlen oder einen kirchlichen Relevanzverlust. Der entscheidende Punkt noch darunterliegend ist demnach, wenn/dass das „Wort des Lebens“ nicht mehr erfahrbar wird. Auch in der Gesamtschau auf die Evangelien bestätigt sich der intrinsische Impetus auf die notwendige Änderung der Verhältnisse, wenn die Bibel aus der Perspektive von Opfern heraus gelesen und ausgelegt wird – auf deren Lebenssituation

das Wort Gottes gesprochen wird und notwendigerweise weiterhin zu sprechen ist. Den Ausgangspunkt nimmt die Ausführung bei Mk 9,42:

„Wer einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, zu Fall bringt, für den wäre es besser, wenn er mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen würde.“

[Übersetzung: Wucherpfennig]

Es lässt sich zeigen, dass bei Jesus hier ganz konkret Kinder als Opfer von Gewalt gemeint sind; die Wendung über das, was ihnen angetan wird, geht einher mit einer der schärfsten Warnungen Jesu im ganzen Evangelium!

Ratzinger interpretiert zwar die erwähnten „Kleinen“ als Synonym für „einfache Gläubige“, aber schon der Mikrokontext in Mk bezieht sich auf ein Kind, welches Jesus in Mitte der Jünger stellt. Auch die sich anschließende Warnung vor der Verführung durch Körperteile sowie die Parallelstelle in der Bergpredigt (Mt 5,30) stehen im Zusammenhang mit Ehebruch.

Aus dem „Sitz im Leben heraus“ wird hier Pädosexualität, die der palästinensischen Jesusgemeinde im neuen, hellenistischen Umfeld begegnet, als Zeichen von Apokalypse gesehen und verurteilt. Die redaktionelle Neuordnung bei Mt verdeutlicht die bewusste Bezugnahme darauf, um sich diesen Herausforderungen (entgegen-) zu stellen.

Erst vor diesem Hintergrund firmieren die „Kleinen“ dann auch als jene, die durch sonstige gesellschaftliche Gewalt ausgegrenzt sind, und formuliert der Schlussvers Mt 25,40 den jeweiligen Umgang mit ihnen als Kriterium für das Endgericht.

Insofern bestätigt sich die These, der zufolge die Änderung (vgl. „Change“-Management) von Gewaltstrukturen systemischer Art, d.h. von gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten, von Anfang an in die Geschichte des Messias hineingehört.

Grundlage dafür ist das AT als „Schrift der Schrift“, wo die Ankunft des Messias als Antwort auf Gewaltstrukturen erhofft wird. Genau daran knüpft das NT an.

Exkurs: So ist etwa die Schilderung der Gräueltaten in Ri 19 dahingehend zu verstehen, Erfahrungen und Realitäten von Gewalt offen zu benennen als (erste) Möglichkeit, darauf zu reagieren.

„Im Anfang war Change-Management: Schon in der ‚Schrift der Schrift‘ war der Messias eine Antwort auf gewaltfördernde Strukturen.“ (WUCHERPFENNIG)

Dies zieht sich durch bis zu den Paulusbriefen, laut denen der Messias/der Gesalbte in der Zeit bis zum Ende der Zeit die Gewaltherrschaften besiegen wird; auch hier tritt er zur Befreiung der (systematisch) Unterdrückten auf.

Insofern genügt nicht eine „bloß“ historisch-kritische Exegese, sondern braucht es eine Übertragung der eschatologischen Kritik an dem damaligen patriarchalen Erbe.

„Patriarchale Stränge sind unvermischt und ungetrennt in die Geschichte des Wortes Gottes hineingeflochten. Daher braucht es zusätzlich zu der historisch-kritischen Exegese eine sorgfältig und stets zu aktualisierende Unterscheidung zwischen den patriarchalen Strukturen und der eschatologischen Hoffnung auf Befreiung, die das Volk Gottes trägt. Dieses Ineinander von eschatologischer Hoffnung und patriarchalem System gehört in die Geschichte des Messias bereits in der hebräischen Bibel, in der ‚Schrift der Schrift‘.“ (WUCHERPFENNIG; 44‘)

Bezeichnend und auch für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit systemischen Ursachen von Diskriminierung und Glaubwürdigkeitsverlust orientierungsgebend ist das „Programm“ von Mt 23,8-10: Die Ablehnung des Begriffs „Vater“ als Bezeichnung für männliche Funktionsträger entwirft gewissermaßen ein „theologisches Patriarchat“. An die Stelle von herrschaftlichen Beziehungen und Strukturen tritt die geschwisterliche Gleichrangigkeit aller Gläubigen. Das Patriarchat als Ursache von lebens-

und menschenfeindlichen Gewaltstrukturen wird entmachtet durch die Vaterschaft Gottes – was sich durchzieht bis zum Herrengebet, dem „Vater Unser“.

So wird vor allem im MtEv deutlich, wie die eschatologische Hoffnung bewahrt wird, dass die Nähe Gottes all denen zu Recht verhilft, die patriarchalen Machtforderungen ausgeliefert sind.

Exkurs: Mit dieser Sinnspitze wird dort ja auch der Stammbaum Jesu geschildert – unter auffälliger Nennung von Frauen, die ihre Kinder (d.h. Ahnen des Jesus von Nazareth) an Ehen vorbei zur Welt brachten.

Als Impuls lässt sich – ausgehend von diesen exegetischen Schlaglichtern – an die Pastoral der Gegenwart, oder besser: ihrer zukünftigen Ausrichtung die (offenkundig nicht beliebig offene)Frage richten, was wir in den Mittelpunkt unserer Verkündigung stellen ...

Kirchenhistorische Perspektive

(basierend auf dem Vortrag von Prof. WERZ)

In die aktuelle Debatte um das „Wesen“ von Kirche sind unbedingt Einsichten in ihre Geschichte einzubeziehen – in der sich (die einzige) Konstanz gerade im Ereignen von Veränderungen zeigt. Oft wird beklagt, die Institution sei monolithisch und kaum reformierbar; von Jan Assmann stammt die Bezeichnung dafür als „kalte Institution“, die unberührt von Einzelschicksalen sich Veränderungen entziehe. Historisch betrachtet zeigen sich jedoch im Gegenteil sehr starke Veränderungen, die beinahe eher von einer „heißen Institution“ sprechen ließen (ähnlich wie sich Bischof Kempf über die „Fieberphase“ nach dem II. Vatikanischen Konzil äußerte).

Christen, kirchliche Mitarbeiter:innen und Theolog:innen können also daran zuversichtlich mitwirken, Kirche vor einem „Gefrierzustand“ zu bewahren. Auch wenn der Begriff nicht mehr zugkräftig sein sollte, lassen sich mit Fug und Recht „Reformen“ denken: Anders als von Traditionalisten gerne behauptet, kann nicht nur Gott selbst die Kirche verändern, sondern gab es schon immer viele Spiel- und Entwicklungsräume. Dies aufzuzeigen, sollen im Folgenden drei Schlaglichter auf wichtige Entwicklungslinien der Kirchengeschichte verdeutlichen.

Christentum auf dem Weg – von Jerusalem bis nach Rom

Betrachtet man die Gründungsphase der Kirche, ist die Tatsache an sich schon erstaunlich, wie die Bewegung vom Heiligen Land dann ins (nicht nur geographisch, sondern auch kulturell, politisch, religiös und anderweitig) weit entfernte Rom führte. Ausschlaggebend dafür war die Dynamik der Anfangszeit, die Menschen bewegt hat, etwas voran zu bringen, wie auch das Wirken als Gemeinschaft statt als „Einzelkämpfer“, und die Berufung auf Jesus Christus. Innerhalb relativ kurzer Zeit sind bereits enorme Veränderungen zu konstatieren: von einer verfolgten Glaubensgemeinschaft hin zum Status als Staatsreligion. Aus den zunächst im Wortsinn „unterirdischen“ Zusammenkünften in Katakomben traten die Christen zutage. Sie fühlen sich „herausgerufen“ für die drei Wesenszüge: für gottesdienstliche Feiern, für das Zeugnis ihres Glaubens und für

praktische Werke der *caritas*. (In diesem Sinne meint *εκκλησία* tatsächlich zunächst nur schlicht eine Volksversammlung, eine Gemeinschaft.)

Diese Einsicht in die außerordentliche Veränderungsbereitschaft und den Mut zu ganz neuen Formen, der diesem Anfang inhärent ist, korrigiert die Zuschreibung an Kirche, dass sie „sowieso nicht veränderlich“ sei. Bereits am Anfang war also ganz wesentlich ein Ausprobieren, was Christsein in diesen oder jenen anderen Umständen heißen könnte. (Im Vorgriff auf die noch folgenden Darstellungen wurde das Verbot solchen „Ausprobierens“ erst in der letzten Phase der Kirchengeschichte etabliert.)

Der Blick auf die Geschichte des Bistums Limburg stellt ebenfalls einen eindrücklichen Beleg dieser Dynamik dar: Überhaupt erst im 19. Jhd. gegründet, steht Bischof Brand als „Kind der Aufklärung“ für einen Moment des Neuanfangs (anders als sein Nachfolger Blum, auf den stattdessen bewusst weit häufiger rekurriert wurde). Mutige Neuansätze fanden auch später immer wieder statt – bis hin etwa zum Hofheimer Messfestival, das nicht als „krawalliger Protest“ misszuverstehen ist, sondern ganz bewusst mit einer Form von Agape experimentierte.

Als Wesenskern von Kirche zeigt sich hier bereits das Prinzip ihrer Pluriformität, ein *καὶ καὶ* („sowohl – als auch“). Jüngst hat Hubert WOLF in seinem Buch „Krypta“ nachgewiesen, wie absurd, willkürlich-verkürzt und anachronistisch die traditionalistische Rede von einer „Rückkehr zu den [vermeintlichen] Quellen des Glaubens“ ist.

Konsequenterweise wird in Geschichtswissenschaft und Religionssoziologie von *catholicisms*, von „Christentümern“ gesprochen. Die damit ausgedrückte Vielfalt prägte auch die dogmatischen Auseinandersetzungen des Frühchristentums: Die Kirchenmänner der Alten Kirche waren durchgängig hervorragende Theologen, die sich mit inhaltlichen Diversitäten auseinandersetzten, statt sich an einem problematischen, weil einengenden „basta“ zu versuchen.

Geradezu gemeinschaftsstiftend (und auch für heutige Prozesse konstitutiv) waren die Grundprinzipien von

- Gemeinschaft jenseits des Bekannten („etwas wagen“)
- Gemeinschaft des (neuen) Bekenntnisses
- Gemeinschaft des starken Zusammenhalts
- Gemeinschaft in Herausforderung und Krise
- Gemeinschaft mit Struktur und Organisation
- Gemeinschaft der (radikalen) Veränderung

Die Warnung von Arnold ANGENENDT vor einer kontrafaktischen „Kirchengeschichtsschreibung von oben“ bestätigt sich auch bei dem folgenden Blick auf mittelalterliche Entwicklungen und nachhaltige Veränderungsprozesse, die ebenfalls von einer großen Vielfalt (etwa an Frömmigkeitsformen) getragen sind.

Widerstand als Reform – Spätmittelalter und frühneuzeitlicher Katholizismus

Das Konzil von Trient gilt als Antwort auf die Reformation – und dient als Bezugspunkt eines „tridentinischen Katholizismus“. Die damalige Realität des (kleinen) Klerus steht in krassem Gegensatz zu den Vorstellungen, die sich heutzutage mit letzterem verbinden: Es handelte sich bei ihm um einfache Männer ohne intellektuellen Anspruch, die dafür ihren Lebensunterhalt mit Hof-, Feld- und Waldarbeit verdienten.

Auch das Bild eines „finsternen Mittelalters“ als *saeculum obscurum* stimmt in dieser Eindeutigkeit keineswegs: Neben den natürlich in keinsten Weise zu relativierenden Geschehnissen um Hexenverfolgung, Kreuzzüge und Judenhass gab es eben auch viele innovative Momente der mittelalterlichen Kirche. Deutlich wird dies etwa in Kirchenbau und Kirchenkunst, aber auch im Bereich der Philosophie: Hier wurden insbesondere jeweils neue Ansätze und Formen gefördert und gewünscht; auch die Renaissance stellte etwas damals „nie Dagewesenes“ dar.

Aus dem Volk heraus(!) entwickelten sich neue Frömmigkeitsformen wie die Marienverehrung (initiiert durch Frauen in Notlagen) – bis die Kirchenführung schließlich nicht mehr um eine Anerkennung herumkam. Insofern lässt sich von einem „Acker der Möglichkeiten“ sprechen.

Bezeichnenderweise kommt auch das Konzept der Transsubstantiation als neue theologische Denkart erst im 14. Jhd. auf. Es ist im Anschluss daran, dass überhaupt eine Sacerdotalisierung des Priestertums stattfindet (durch die Übertragung von Vorstellungen monastisch-zölibatärer „Engelsgleichheit“).

Auch wenn manches uns nicht mehr verständlich sein mag, hat das Mittelalter als innovative Zeit zu gelten, in der sich auf Zeitströmungen immer neu eingelassen wurde; ihrem Grundverständnis nach war Kirche in dieser, sich verändernden Welt – und selbst alles andere als „fix“. Dieser Haltung verdankt sich auch der damals aufkommende Konziliarismus, mit Synoden als einem „gemeinsamen Weg“ durch theologische Debatten.

Die Synode von Konstanz ging sogar soweit, das Problem der Konkurrenzpäpste dadurch zu lösen, dass sie in einem Akt der Selbstermächtigung beide absetzte, um einen Neuanfang zu ermöglichen – über alle bisherigen Regelungen hinweg!

Auch das Konzil von Trient (1545-62) war zunächst der Versuch einer Einigung, im Sinne eines solchen Freidenkens und Verstehen-Wollens, wie es in der Reformation (durch den mönchisch habitualisierten Martin Luther) zum Ausdruck kommt. So war die anfängliche Teilnahme von Protestanten ebenso selbstverständlich wie unerlässlich. Erst aufgrund von „Halsstarrigkeiten“ (auf beiden Seiten) wurde aus dem Unions- ein Konfessionskonzil, in dessen Folge mit gegenreformatorischen Ansätzen eine „klare Kante“ gezogen werden sollte (wie der Einführung von Seminarien, einer Messbuchreform u.a.). Doch selbst dabei entstand Neues – bis hin zur damals innovativen „Mode“ des Barock.

Redlicherweise ist darauf hinzuweisen, dass die anschließende Polemisierung, Streiterei und Spaltung in der Tat ein Teil der Kirchengeschichte sind.

Aus Widerständen kann also Neues entstehen – damals, wie auch heute – wenn es aus einem persönlichem Zeugnis heraus geschieht, statt auf einem dogmatisierten Bekenntnis zu beruhen (vgl. Luthers Frage „wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“) – dies meint die Rede von „Widerstand aus Loyalität“.

Im geschichtlichen Überblick ist Religion immer dann am treffendsten, wenn sie überzeugende Antworten auf drängende Fragen der Gegenwart gibt. Dafür darf Kirche natürlich nicht „abgekoppelt“ sein etwa von Gerechtigkeitsfragen und Lebensrealitäten.

Aktuell zeigt sich ihre gesellschaftliche Relevanz und Anerkennung in den Problemstellungen von „Jugend_unter_Corona“, zuvor schon in der Flüchtlingskrise, oder grundsätzlich bei der Frage nach einem gelingenden Leben.

Eine binnenkirchliche Immunisierungs- und Imprägnierungsstrategie anstelle eines argumentativen Ringens kann folglich demgegenüber nur kontraproduktiv sein. So braucht es auch eine Auseinandersetzung mit nicht-theologischen Denker:innen und Beobachter:innen der Gegenwart (bspw. BOURDIEU, RECKWITZ, ROSA ...), um zu einem angemessenen Bild der Gesellschaft zu kommen.

Es war die Gründerfigur des Christentums selbst, die auf konkrete Nöte zugeht, statt über „Vollmacht“ zu diskutieren. Dies sollte sich (erst) in der letzten hier zu betrachtenden Epoche ändern, die Hubert WOLF meint, wenn er von der „Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert“ spricht.

Das Zeitalter von Dogma und Autorität – vom I. Vatikanum bis heute

Vorweggenommen sei die Beurteilung dieses Zeitraums als „problematische Epoche“: Pius IX. erwirkte eine bisher nicht gekannte Steigerung des päpstlichen Lehramtes. Kirche war also immer noch in Bewegung – jedoch führten die Veränderungen zu einer Habitualisierung, die auch noch nach dem II. Vatikanum weiterwirkt.

Das grundlegende Thema dabei war die *potestas*. Die Lehre von der Unfehlbarkeit schrieb dem Papsttum eine „Dimension der Entscheidung“ zu (Klaus SCHATZ) anstelle eine des Zeugnisses (vgl. Hermann Josef POTTMEYER:

„vom Zeugen zum Monarchen“). Der *papa docendi* wurde nur noch verstanden als ein Modus des gesetzgebenden Papstes.

Die im CIC/1917 umgesetzte „Verstaatlichung“ von kirchlichen Strukturen und Wesen war gewissermaßen damals zeitgemäß – angesichts der aufkommenden Nationalideen im politischen Bereich. Aus dieser Perspektive heraus geschah dann die rückwirkende „Erfindung des Tridentinums“ – denn eigentlich hatte sich auch seit Trient sehr viel anderes entwickelt, als was nun als „tridentisch“ verstanden wurde/wird.

Das II. Vatikanische Konzil war der Versuch, dem mit der Idee des „Volkes Gottes“ (*communio*) etwas entgegensetzen; aufgrund erbitterter Gegensätze blieben es bekanntlich jedoch höchst ambivalente Texte. (So wurde etwa die Vorstellung der Verbindlichkeit von lehramtlichen Aussagen, deren Autorität inzwischen ausgeweitet worden war von Papst hin auf „Rom“, nicht abgeschafft ...)

Im Rückgriff auf Michael SEEWALD lassen sich drei verschiedene Modi beschreiben, mittels derer das Lehramt solche Festlegungen auch entgegen bisheriger Sachstände vornahm und durchzusetzen suchte.

- Der „**Autokorrekturmodus**“ lässt sich gut illustrieren am Beispiel des priesterlichen Amtsverständnisses: Eine Sacerdotalisierung war der Alten Kirche vollkommen fremd; die Gemeindeleitung lag beim *episcopus* – er (allein) war „Priester und Mittler“. Im Mittelalter wurde dies dann übertragen auf Gemeinde-/Altarpriester, vor allem im Konzil von Florenz, mit der Etablierung der Priesterweihe als Sakrament. Die sakramententheologisch dafür unerlässliche Bestimmung von *forma* und *materia* bezog sich auf die Überreichung der Gaben (Kelch etc.) an den Neugeweihten. Im Jahr 1947, also nach gut 400 Jahren feststehender Tradition, definierte Papst Pius XII. nun schlichtweg diese zentrale Bestimmung um und bestimmte den Akt der Handauflegung als *materia*. Diese Abänderung der vormaligen *ordinatio* zu einer *consecratio* stellt nichts minder als einen radikalen Eingriff in ein Sakrament dar – und belegt, was innerhalb der Kirche sogar an den von ihr selbst als zentralen Punkten verstandenen Vollzügen veränderbar ist.

- Demgegenüber funktioniert die Korrektur einer (vormaligen) Lehre mittels des „**Oblivisierungsmodus**“ durch deren gezieltes Vergessen-gehen-Lassen: Noch Pius XII. positionierte sich im damaligen Streit zwischen Kreatianismus und Monogenismus ganz ausdrücklich für letzteren. Als aufgrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse dessen zugrunde liegende Annahme von Adam und Eva als historisch realen Personen und Ahnen aller Menschen nicht mehr haltbar war, wurde die entsprechende Lehraussage fallengelassen – in äußerstem Stillschweigen.
- Der „**Innovationsverschleierungsmodus**“ stellt – entgegen geschichtlicher Belege – kirchlicherseits lang bekämpfte Forderungen wie jene nach Religions- und Gewissensfreiheit nach deren dennoch erfolgter Durchsetzung dann so dar, als seien diese theologisch schon immer selbstverständlich gewesen; ein Beispiel dafür findet sich in *Nostra Aetate* – und vor nicht allzu langer Zeit in der Rede, die Benedikt XVI. im Bundestag gehalten hat und darin betonte, wie die katholische Kirche schon immer Freiheitsrechte, Demokratie etc. vertreten habe (ohne den Index, die Inquisition und das Gutheißen von Sklavenhandel zu erwähnen).

Als entgegen gesetztes Momentum mag dienen, wie Kardinal Kasper über die Notwendigkeit spricht, hartherzig oder voreilig abgefasste Dogmen neu zu formulieren – wenn sie gegen das Liebesgebot verstießen. Auch dieses Anliegen wird abgesichert durch kirchengeschichtliche Erkenntnisse, zu denen (wie zuletzt angerissen) zählt, inwiefern „erste“ in den letzten 200 Jahren etwas (wie insbesondere das päpstliche Lehramt) überhöht wurde, was es vorher so gar nicht gab (im konkreten Fall: im Unterschied zum Prinzip des *synodos*).

Fazit

Bereits aus diesen Einblicken in die Geschichte ergeben sich konkrete Erkenntnisse, die auch für die Gegenwart relevant sind. Zu einer der ersten davon zählt, dass theologische Forschung und pastorale Praxis etwas be-

wegen können. Nicht zuletzt die Geschichte des Bistums Limburg verdeutlicht die Veränderbarkeit von Kirche; eine *participatio actuosa* gilt dabei nicht nur im liturgischen Bereich, sondern für das gemeinsame Gestalten von christlicher Glaubenspraxis in all ihren Formen!

Kirchengeschichte zeigt, dass es funktionieren kann, ganz wesentlich sogar zum „Funktionieren“ von Kirche dazugehört – insbesondere auch vor Ort, in lokal verschiedenen Lösungen, ohne sich damit begründetermaßen Häresie, Abspaltung o.ä. unterstellen lassen zu müssen: Die Unterschiedlichkeit, die es historisch belegt immer schon gab – gerade sie lässt den Reichtum zum Tragen kommen, der Kirche viele Jahrhunderte lang ausgemacht hat.

Kirche ihrem „Wesen“ nach

Was bislang ein exegetisch sowie kirchengeschichtlich fundierter Blick auf die „Ursprünge“ von Kirche als weiterhin normativ und orientierend feststellen kann, findet seine Fortführung und Entsprechung in den Reflektionen darüber, was also auch in der Gegenwart als ihr „Wesen“ sich umreißen lässt. Fern eines idealistischen „Essentialismus“ wird dabei die Zeitbezogenheit kirchlicher Vollzüge gerade nicht ausgeblendet. Auch diese Beiträge ziel(t)en darauf ab, bei der Reflektion der eigenen Perspektive eine gewisse Orientierungshilfe zu bieten: Manche „Parameter“ sind gesetzt – und zwar nicht aus menschlichem Ermessen heraus, das sich noch dazu als „göttliches Recht“ versucht zu immunisieren, sondern aus dem Grundauftrag von (Gemeinsam-)Kirche-Sein heraus. Die Beschäftigung mit dem, was Lehre legitimer- und notwendigerweise beinhaltet, wie auch deren Konkretisierung in kirchenrechtlichen (Selbst-)Umschreibungen, gibt wichtige Impulse für Rahmen und vor allem Richtung einer Pastoral in veränderten Umständen. So wird etwa das geschichtsträchtige Motto von Bischof Jacques Gaillot durch gegenwärtige Theologie aktualisiert: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.“

Dogmatische Anstöße

(basierend auf dem Vortrag von Prof. BECK)

Fachlicher Gegenstand von Dogmatik sind keineswegs allein die Lehr-sätze der Amtskirche und vielleicht noch ihre Wirkungsgeschichte, sondern eine theologische Reflektion auf deren Begründung sowie Realisierung hin. Insofern führt der Vorwurf, in Zeiten von Corona habe es sich um eine „vermisste Kirche“ gehandelt, unmittelbar zu einer solchen Grundsatzüberlegung – die auch explizit an biblische Maßgaben anschließt:

*„Die Kirche soll an der Seite der Leidenden stehen. Immer und immer wieder wird **in der Bibel** von den ‚Mühseligen und Beladenen‘ geredet, die ‚erquickt‘ werden sollen. In der Corona-Krise haben die Kirchen diesen Auftrag dadurch zu*

*erfüllen versucht, dass sie sich an die Vorgaben des Staats
sehr beflissen gehalten haben.“*

(Heribert Prantl, SZ 07.08.2020) [Hervorhebung nicht im Original.]

Dass es dabei um weit mehr geht als um das Kirche-Staat-Verhältnis (noch dazu in seiner spezifischen Konstellation der Bundesrepublik Deutschland), bringt die folgende, innerkirchliche Wahrnehmung zum Ausdruck:

„Es ist vielen aufgefallen, dass den Kirchen in der Corona-Krise wenig einfällt. Es ist, als hätte es ihnen die Sprache verschlagen.“

(Prof. Elmar Salmann OSB, kirche-und-leben.de/11.08.2020)

Die kritische Anfrage an eine „kirchliche Unsichtbarkeit“ berührt auch über die Handlungsweisen in der Pandemie hinaus die Wahrnehmung des spezifisch kirchlichen Beitrags in einer „Gesellschaft der Singularitäten“ (Andreas RECKWITZ). Insofern kulminieren hier Außenbetrachtung und Selbstvergewisserung, als spätestens in postmodernen Umständen wohl gilt, dass ein Projekt, das nicht sichtbar wird, quasi nicht existiert. In Anlehnung an obenstehendes Zitat lässt sich dieser Befund zuspitzen zu einem ekklesialen (Nicht-)Effekt:

„Eine Kirche, die nicht sichtbar ist, hilft nicht.“

(Zu denken wäre hier beispielsweise an die sich einprägenden Bilder des einsamen Papstes auf dem leeren, regnerischen Petersplatz an Ostern 2020.)

Daraus leiten sich Lernfelder ab, die es auch unabhängig von Corona anzugehen gilt. Deren erste Erkenntnis besteht darin, dass dynamische Entwicklungen der ekklesialen Sozialförmigkeit immer schon Bestandteil der Kirchen- und Theologiegeschichte waren und sind. In der Übertragung auf die aktuellen Herausforderungen ergibt sich folglich als Kriterium die Frage, inwieweit eine Kirche, die sich ihres Auftrags versichert, damit ein-

hergehend auch Transformationen ihrer jeweiligen, (kontingent) gewordenen Sozialförmigkeit zulässt. Im Zusammenhang der (Post-)Moderne impliziert dies die Bereitschaft zu einer konsequenten Dezentralität – was wiederum auch das Zulassen und Fördern variierender, „dynamisierter“ Zugehörigkeitsbestimmungen impliziert. An die Stelle einer vormaligen (genauer gesagt: zwischenzeitlichen) Definition qua Strukturen einer „Pfarrfamilie“ tritt die persönliche Erkennbarkeit und Nähe kirchlicher AkteurlInnen.

Betrachtet man die Krisenkommunikation während Corona unter einer solchen, dogmatisch vertieften Perspektive, ergeben sich weitere Punkte für ekklesiales Lernen. Ganz zentral zählt dazu die Förderung der Gemeinwohlorientierung des gesellschaftlichen Zusammenhalts als Basis einer auch in Krisenzeiten gelingenden Wirkung von Kirche nach innen wie nach außen. In beiden Richtungen bedeutsam ist die Stärkung des Verantwortungsbewusstseins durch einen transparenten Umgang mit der eigenen Ratlosigkeit. Mit der angemessenen Offenheit von Entscheidungsprozessen korrespondiert im liturgischen Bereich die Gestaltung von Gottesdiensten, durch welche sie nicht mehr als exkludierend erlebt werden.

Auf dem Weg dieser Veränderungen gilt es eine Reihe von Paradoxien zu überwinden, die sich im Abgleich mit dogmatischen Leitkriterien identifizieren lassen. So stehen der Behauptung einer visuell ästhetischen Religionspraxis zugleich eklatante Qualitätsdefizite der ästhetischen Gestaltung gegenüber. In ähnlicher Weise wird das kirchlicherseits vertretene Ideal dialogischer Kommunikationsstrukturen durch die gleichzeitigen Erwartungen hinsichtlich der Hoheit über „eigene“ Inhalte und darin letztlich wieder autoritäre Dialogbestimmungen konterkariert. Ebenso unvereinbar sind die Aufrufe zu evangelisierender Pastoral, wenn zugleich Rückgriffe in doktrinär belehrende, instruktionstheoretische Verkündigungsformen zu konstatieren sind. Gleichermaßen unvermittelbar ist die betonte Offenheit für „alle Interessierten“ mit den gleichzeitigen Phänomenen segmentierender Abgrenzungen und exkludierender Praktiken.

Beziehen sich die vorgenannten Analysepunkte auf die Wirksamkeit von Kirche im gesellschaftlichen Kontext, gilt es dogmatischerseits auch die daraus abgeleitete Erfordernis einer binnenkirchlichen Subsidiarität herauszustellen.

„Gerade mit Blick auf das Verhältnis einzelner Gemeinden zu den (Groß-)Pfarreien oder der Pfarreien zur Bistumsleitung ist es wichtig, eine Ermöglichungskultur zu entwickeln, also Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass die unteren Ebenen ihre eigenen Ziele auch gut erreichen können.“

(NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula, Glaubwürdig Kirche sein. Subsidiarität ad extra und ad intra, in: Kopp, Stefan (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (QD 306), Freiburg/B. 2020, 287-309, 305.)

Dem steht die kritische Einschätzung eines fehlenden Neuansatzes gegenüber:

„Derzeit wird versucht, durch allerlei Behelfsstrukturen (wie sogenannte ‚Kirchorte‘) vor Ort Interaktions- und Beteiligungsmotivationen aufrechtzuerhalten und den überkommenen pastoralen Gemeindelokalismus durch situativen Personaleinsatz von Hauptamtlichen zu ersetzen.“

(EBERTZ, Michael N., Die Entgrenzung des kirchlichen Feldes in der Gegenwart, in: Kopp, Stefan (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (QD 306), Freiburg i.B. 2020, 30-59, 41.)

Aus der also nicht nur in Partikularinteressen berechtigten, sondern dogmatisch gut begründeten Forderung nach einer „Entgrenzung des kirchlichen Feldes“ (Michael EBERTZ) ergeben sich für das konkrete „Change-Management“ die folgenden fünf drängenden Fragen:

1. Entsteht ein zunehmendes Bewusstsein für die Bedeutung des „digitalen Kirchortes“ in den Pfarreien neuen Typs?
2. Gibt es Impulse zur Entwicklung von einer binnengemeindlichen zu einer gemeinwohlorientierten Pastoral?
3. Werden die überzogen restriktiven Reglements von Diözesen zur Social-Media-Nutzung zugunsten einer Kultur der Ermutigung überwunden?
4. Lässt sich eine binnen-institutionelle Dienstleitungs- und Unterstützungskultur etablieren?
5. Entstehen aus ökumenischen Kontakten unterstützende, kooperative Ressourcen?

Kanonistische Klarstellungen

(basierend auf dem Vortrag von Prof. MECKEL)

Den bisweilen gepflegten pastoralen Vorurteilen zufolge würde eine Beschäftigung mit Kirchenrecht im Zuge anstehender Veränderungs- und Innovationsprojekte als Fremdkörper wirken. Sind es nicht allzu oft die Maßgaben des Kirchenrechts, die flexible Anpassungs- und Neuausrichtungslösungen verunmöglichen?

Wo soll es da einen „*wind of change*“ geben?

Tatsächlich unterliegt das Kirchenrecht selbst Entwicklungen – und kann sich weiter entwickeln. Voraussetzung dafür ist, die unverzichtbare hermeneutische Grundlage zu berücksichtigen: Kirchenrecht lässt sich nur in einer dezidiert theologischen Perspektive betreiben; immer ist zu fragen, welche Inhalte denn normiert werden sollen. Die Übersetzung von wesentlichen Gehalten des II. Vatikanischen Konzils in die Rechtssprache des CIC/1983 soll hier in drei Abschnitten zugänglich gemacht werden.

societas perfecta-Ekklesiologie, der CIC/1917 und die Katholische Aktion – Pastoral der Versorgung und Betreuung

Was Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* als Haltung zurückweist, umschreibt recht zutreffend die lange vorherrschende Ausrichtung des vorkonziliaren Kirchenrechts, die auf der Vorstellung basiert, Kirche sei „*perfecta*“ – nicht vorrangig im Sinne von „makellos“, sondern vor allem als „autark“ gegenüber allen weltlichen Instanzen:

„Wir können nicht passiv abwartend in unseren Kirchenräumen sitzen bleiben ..., [sondern sind gerufen,] von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen.“ (EG 15)

Demgegenüber beschreibt ein aus damaliger Zeit stammendes Zitat des Kirchenrechtlers Hilling die Laien ganz ernsthaft als „Bedrohung“, die niemals „das Heft in die Hand“ bekommen dürften, weil sonst der Klerus aus seiner herrschenden und verantwortungsvollen Stelle „verdrängt“ würde.

Dahinter steht offensichtlich die Herrschaftsfrage als ekklesiologischer *code*: Wer hat Vollmacht – oder nicht(s)? Es handelt sich hier also um eine ausgesprochene Trennungsekklesiologie, derzufolge Kleriker und Laien nichts gemeinsam haben. Die beschriebene Frontstellung ist zu verstehen als eine Weiterführung des Ringens um *potestas* zwischen Staat und Kirche: Nicht umsonst wurde im Kulturkampf auch das kirchliche Strafrecht als autark verstärkt; eine zweite Abgrenzung verlief kontroverstheologisch gegen eine *ecclesia aequalis*, wie sie in der evangelischen Kirche mit kollegialistischen Ansätzen vertreten wurde.

Die vorkonziliare Ekklesiologie der katholischen Kirche ist rein sozialphilosophisch begründet; sie entwickelt in den genannten Abgrenzungen – ohne eine biblische oder theologische Grundlage. (Dies wird sich mit dem II. Vatikanum entscheidend ändern.) Der CIC/1917 war ein ganz konsequenter Kleriker-Kodex. Hinsichtlich der Laien schreibt er ganz klar deren Passivierung fest: Ihr „Recht“ besteht allein im Empfangen-Dürfen der geistlichen Güter.

„Den Laien steht das Recht zu, vom Klerus geistliche Güter, hauptsächlich die zum Heil notwendigen Hilfsmittel zu erlangen.“ (Can. 682 CIC/1917)

Das Kirchenbild entspricht einem streng pyramidalen Modell, demzufolge alles von der päpstlichen *potestas* her gedacht wird, bis hinunter zu den Niederen Weihen. Die Laien sind in allem untergeordnet, rein als Objekt betrachtet, ohne jedwede Gemeinsamkeit mit den Klerikern.

Die Rede von ihnen ist erstmals bei Pius XI in seiner Ansprache (im Jahr 1936) über die „Katholische Aktion“. Sie beschreibt das „Laien-Apostolat“: Das (als personeller Ersatz erwünschte) Handeln von Laien geschieht immer nur aus einer Delegation, aus der Vollmacht der Kirche heraus, wird ausschließlich aus der Hierarchie gespeist.

„Der eigene Hirt ist das geistliche Haupt der Pfarrfamilie und dazu berufen, nach dem Vorbild des guten Hirten die ihm

anvertrauten Gläubigen zu heiligen und zu leiten. Durch seinen Dienst wird das Pfarrvolk geeint und zugleich mit dem Oberhirten und der Bistumsgemeinde verbunden. Der Oberhirt ist der Universalpfarrer seines Bistums, und die einzelnen Pfarrer walten unter der Autorität des Oberhirten ihres Amtes.“

(Mörsdorf, Klaus, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici Bd. 1, begr. v. E. Eichmann, München/Paderborn/Wien 1964, 46)

Der Pfarrer fungiert hier als „Hirte“, der die „Herde“ „heiligt“ und leitet – alles in allem also ein stark paternalistisch geprägtes Bild. In dieser Ekklesiologie geht es immer um die Frage „was dürfen wir?“ Mit Blick auf heutige Praxis scheint einiges davon noch immer tief verwurzelt zu sein, bis hin zur Frage nach einer „Genehmigung“ durch den Pfarrer.

Um nicht in anachronistische Vorwürfe zu verfallen, muss angemerkt werden, dass diese Ekklesiologie in der damaligen Zeit durchaus verdienstvoll war – im Zuge des Kulturkampfes, um gegenüber dem Staat eine Eigenständigkeit zu behaupten. Dennoch wurde von einzelnen Theologen zunehmend Kritik daran geäußert – so etwa auch von Joseph Ratzinger:

„So befasste sich die Ekklesiologie der Neuzeit vor allem damit, die Sichtbarkeit der Kirche und deren Zusammenfassung im Papst zu erweisen, Kirche als sichtbares Gotteszeichen verständlich zu machen, als Banner, das Gott auf heiligem Berge errichtet, um der irrenden Menschheit unübersehbar den rechten Weg zu zeigen. Das war sicherlich eine sehr notwendige Aufgabe, aber es war damit doch nicht alles gesagt, was von der Kirche zu sagen ist, ja, ihr innerstes Geheimnis, ihr eigentliches Wesen blieb dabei unausgesprochen.“

So entstand die Gefahr, dass der einzelne Christ die Kirche als eine juristische Organisation auffasste, die ihm gegen-

überstand, wie er den Staatsapparat als etwas ihm Gegenüberstehendes empfindet. Die Kirche – das bedeutete nun die Priester, die Bischöfe, der Papst; dass jeder einzelne Getaufte selbst vom Lebensstrom dieser Kirche durchströmt ist, selbst ein ‚Stück‘ Kirche ist, war den Gläubigen kaum noch bewusst.“ (Ratzinger, Joseph, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1972, 10)

Während viel gesagt werde über die Sichtbarkeit der Kirche, bleibe ihr „eigentliches Wesen“, als Mysterium, unberücksichtigt. Vorkonziliare Dogmatik und Kanonistik operieren immer nur aus einer Abgrenzung gegenüber anderen heraus, nicht aus biblischen Quellen; die Taufe als Verfassungssakrament bleibt völlig unterbelichtet und Laien ausschließlich defizitär definiert als nicht-Kleriker.

(Auch hiervon gibt es latente Fortführungen zu beobachten, wenn etwa die Rede von der „Amtskirche“ den Aspekt als juridischer Organisation überbetont.)

Ekklesiologische Grundlinien des II. Vatikanischen Konzils – Kirche als Volk Gottes und als Gemeinschaft von Gläubigen

Wie angekündigt, muss dem Blick in das aktuelle Kirchenrecht eine Beschäftigung mit der Theologie des Vatikanums vorangehen. Dessen Texte haben ein enormes Potential, das auch für die Kanonistik fruchtbar gemacht werden kann. So fungiert „Volk Gottes“ als Programm für das ganze Konzil – genauso wie dann als Überschrift über das ganze Verfassungsrecht.

Dabei ist hilfreich im Blick zu behalten, dass sich die Ankündigung durch Johannes XXIII im Jahr 1959 von vornherein auf ein Dreifaches bezog: eine Diözesansynode, des Weiteren eben das ökumenische Konzil der Gesamtkirche – und auf ein „*aggiornamento*“, nämlich des kirchlichen Gesetzbuches! So ist der CIC/1983 also schon *in nuce* mit dem Konzil und seinem Reformgedanken verknüpft; er stellt dessen „theologische Frucht“ dar – ganz anders als der bloß als Sammlung verfasste CIC/1917.

Die Entwicklungsgeschichte von LG verdeutlicht die Veränderungen: Das erste, von der Kurie vorbereitete Schema war ganz „klassisch“ gehalten, mit dem weiterhin zugrunde gelegten pyramidalen Modell. Die als „Antijuridismus“ bezeichnete Kritik von Konzilsvätern daran richtete sich nicht gegen das Kirchenrecht als solches, sondern gegen die somit fortwährende In-eins-Setzung von Dogma und Recht.

Im Sinne der o.g. Forderungen beginnt das Schema 1963 dann tatsächlich mit dem „Geheimnis der Kirche“ – stellt aber weiterhin ihre hierarchische Verfassung vor das Volk Gottes.

Die anschließende Umkehrung der Reihenfolge ist alles andere als eine kosmetische Änderung, sondern eine grundsätzliche Aussage über die Gemeinsamkeit der Christgläubigen als Ausgangspunkt allen weiteren Denkens. So entsteht das Schema von 1964 und die heute gültige Fassung von LG – und damit der Aufbau des neuen Kodex.

Das „gemeinsame Priestertum“ ist nicht mehr nur bloße Metapher und ein „nettes Ornament“, sondern die Grundlinie auch für ganzes Verfassungsrecht: Hier wird die Pyramide der *societas perfecta* grundlegend umgebaut und Trennungsekklesiologie verlassen (vgl. die *Relatio Generalis* zum Schema 1964).

Eine Entsprechung zu diesem grundlegenden Wandel zeigt sich auch im Sprachtyp: Die Konzilstexte arbeiten nun mit produktiv-positiven Aussagen – statt wie vormals überwiegend mit Verurteilungen und Abgrenzung. Indem **LG 1** von Christus als „Sonne“ spricht, wird die Kirche automatisch zu einem „Mond“, zum Instrument. Diese zunächst „blumig“ anmutende Sprache hat also unmittelbare Relevanz für die daraus folgenden Rechtstexte.

So verhält es sich denn auch mit den Bildbegriffen für die Kirche: Ihre Umschreibung als „Tempel des Heiligen Geistes“ wird vom Kodex zwar kaum aufgegriffen, ebenso wenig wie die „Leib Christi“-Terminologie; jedoch prägt diese Rede von Kirche als „Sakrament“ das nachkonziliare Kirchenrecht ebenso wie die „Volk Gottes“-Ekklesiologie und das „*communio*“-Modell.

LG 8 antwortet auf die Frage, die sich aus der Kontroverse um die *societas perfecta* entwickelte, zum Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche mit dem berühmten „*subsistit*“ – statt einem „*est*“: Sichtbares und Unsichtbares „bilden eine komplexe Wirklichkeit, sind ein *compositum mixtum*, „unvermischt und ungetrennt“. So wird die zitierte Kritik von Ratzinger umgesetzt, und gleichzeitig das Frühere anklingen lassen – nur dass ganz bewusst das „*societas*“ eben nicht mehr um „*perfecta*“ ergänzt und dies also fortan nicht mehr gelehrt wird. (Hieran wird deutlich, welche Erkenntnisse eine Befassung mit der Textgeschichte erbringen kann.)

Das Kirchenrecht kann natürlich nur die „sichtbare Seite“ von Kirche behandeln – hat aber im Blick zu behalten, dass diese der „unsichtbaren“ Seite dient. (So versteht sich auch die Unterscheidung im Sakramentenrecht zwischen „gültig“, „erlaubt“ – und eben „fruchtbar“.)

Die Umschreibung als „*communio*“ meint dabei nicht nur einfach „Gemeinschaft“, sondern beinhaltet als „*com-munus*“ genauerhin eine Teilhabe-Gemeinschaft, die gemeinsame Verantwortung. (So hat es auch Paul VI. in seiner „Nota“ erläutert, in der er auf die Altehrwürdigkeit des Begriffs hinweist – und eine rechtliche Form dafür verlangt.)

Theologie und Kirchenrecht operieren also fortan mit einem „*et – et*“, wie eine Ellipse mit zwei Brennpunkten: Kirche ist sowohl charismatisch als auch hierarchisch, sowohl sichtbar als auch unsichtbar.

Wenn **LG 10** über das „gemeinsame Priestertum“ spricht, klingt zwar noch die „heilige Vollmacht“ von Priestern an, jedoch wird dies ergänzt um mehrere andere Priestertümer:

- jenes von Christus selbst,
- ein amtlich-hierarchisches bzw. eines „des Dienstes“ (früher bezeichnet als „besonderes“),
- und das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, das nicht mehr abgeleitet oder untergeordnet ist!

Entscheidend: Hier nun ist das gemeinsame Priestertum, die *communio fidelium*, die Voraussetzung für alles weitere – nicht mehr die Hierarchie.

Dies ist der Wendepunkt gegenüber einem additiven Denken: Das gemeinsame Priestertum ist jenes „der Gläubigen“, also von Laien und Klerikern! Es handelt sich also um einen Inklusionsbegriff. Auch die *tria munera*-Lehre ist hier verortet, als Ausübung „im eigenen Namen“ bzw. durch Beauftragung im Namen der Kirche. Folgerichtig weist *Presbyterorum Ordinis* darauf hin, dass die Weihe ja nicht dazu diene, jemanden aus der Gemeinschaft „abzusondern“, sondern um ihn einen Dienst in der Gemeinschaft leisten zu lassen; anstelle einer irgendwie graduellen „Steigerung“ handelt es sich um eine relationale Verhältnisbestimmung (vgl. PO 3).

Für das Konzil ist nicht die Trennung von Klerikern und Laien göttlichen Rechts, sondern deren Unterscheidung im o.g. Sinn. Bei beiden Begriffen ist immer mitzudenken die Gemeinsamkeit als *christifideles* – dann eben als *christifideles laici* oder *christifideles clerici* (Auch der Papst ist getauft und gefirmt ...) Es handelt sich um ein sehr nachteiliges Rezeptionshindernis, dass sich dieser gemeinsame Begriffsstamm im Deutschen kaum abbilden lässt. (Am ehesten vielleicht noch mit einer konsequenten Rede von „Gläubigen“?)

Die Aussagen von **LG 32** über die Gleichheit von Laien und Klerikern (nicht über ihre Gleichberechtigung) stellen eine Errungenschaft gegenüber dem Modell der Katholischen Aktion dar, insofern das Taufapostolat hier nun ohne hierarchische Zwischenstufen zu denken ist. (Die aus der Taufe folgenden Rechte und Pflichten aller als rechtlichen Subjekt können niemandem mehr genommen werden – höchstens eingeschränkt werden.)

Eine Beschränkung des Amtsbegriffs allein auf das ordinierte Amt wird ebenso aufgebrochen wie der Berufungsbegriff geweitet, jetzt also nicht nur auf Priester oder Diakone bezogen ist. Dies verdeutlicht auch Rahner, wenn er davon spricht, das „Handeln der Kirche“ sei immer viel mehr als „Handeln im Namen der Kirche“: Viele Ämter sind gar nicht delegabel, sondern schon aus sich selbst heraus (bspw. die in der Familie wahrgenommenen *munera*, als *ecclesia domestica*).

Nach **LG 33** handelt es sich um Teilhabe an der Sendung der Kirche selbst (statt abgeleitet von Papst oder Klerus); es gibt niemanden, der keine

Sendung hat (vgl. *character indelebilis*). Neben diesem Taufapostolat können Laien auch in die Hierarchie berufen werden – zu **kirchlichen Ämtern** (vgl. cc. 145.228). Auch hier wird der Amtsbegriff also nicht (mehr) an die Weihe gebunden.

Auch **LG 31** geht vom Begriff der „*fideles*“ aus – was wortwörtlich übernommen wird in c. 204. Ausdrücklich bezieht sich die Sendung auf Kirche und Welt – der „besondere Weltbezug“ von Laien ist also nicht exklusiv misszuverstehen, im Sinne einer vermeintlichen, theologisch absurden Aufgabenverteilung von „Laien in die Welt, Kleriker in die Kirche“. In c. 275 wird für Kleriker sogar die Pflicht formuliert, diese Sendung der Laien „in Kirche und Welt“ anzuerkennen.

Mit dem Konzil ist also die Frage, was „Laien“ sind, zu beantworten mit

- Sendungsträger,
- Mitglied des Volk Gottes,
- Ausübende der drei *munera* etc.

In Ergänzung zu all diesen Bestimmungen kann dann noch hinzutreten der Hinweis auf „nicht-Kleriker“ und besagten „besonderen Weltbezug“.

(Anzumerken sei die schlechte Übersetzung in LG 37, die bei „*officium*“ im Zusammenhang mit Laien dann auf einmal wieder nur von „Pflichten“ spricht – statt korrekterweise von Amt. Dem entspricht die krampfhaftige Vermeidung des Wortbestandteils „-amt/-amtliche“, wenn die DBK statt von Hauptamtlichen vorzugsweise „pastoralen Dienste“ u.ä. formuliert.) Von der Sache her ist eindeutig der endgültige Abschied vom Delegationsmodell festzuhalten, und dass für Konzil und Kirchenrecht Laien „von sich aus“ aktiv werden.

Die Herde am Laufen halten – Kirchenrechtliche Rezeptionslinien der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils im CIC/1983

Den Ausgangspunkt der Betrachtung von Rezeptionslinien bildet die Feststellung, dass der CIC/1983 die beschriebenen Wendungen in geltendes Recht umsetzt – mitunter durch wörtliche Übernahme der Konzilstexte.

Ein wichtiger Schlüssel seiner Hermeneutik findet sich in der Promulgationsbulle Johannes Paul II., in der er dem CIC/1983 die Aufgabe zuweist, „die Lehre des Konzils“ in kanonistische Sprache zu übertragen – auch wenn dies nicht erschöpfend gelingen könne.

Seither besteht eine Aufgabe des Kirchenrechts darin, das Hinter-der-Rezeption-Hinterherhinken im Blick zu haben (wie z.B. NA immer noch kaum rezipiert ist). Dabei ist der Kodex dem Konzil klar untergeordnet – und zwar laut dem Gesetzgeber selbst! So stellt das Konzil die *norma normans* dar, der Kodex *norma normata*.

Dabei ist zu beachten, dass selbst im Fall von Textübernahmen aus CIC/1917 der Inhalt inzwischen etwas ganz anderes bedeutet – so etwa bei Aussagen über die Pfarrei: Sie ist eben nicht mehr territorial definiert, sondern personal, unter Bezug auf Volk Gottes-Ekklesiologie.

Auch vom Gesetzgeber als Neuerung vorangestellt, ist der Ansatz des Kodex nicht beim Papst o.ä., sondern mit dem Volk Gottes. (Auch die Katholik:innen werden erst danach erwähnt ...). Diese konzilsgemäße Reihenfolge wird in den verschiedensten Zusammenhängen beibehalten (etwa wenn zunächst Rechte/Pflichten von Gläubigen definiert werden, anschließend jene von Laien, und erst danach solche von Klerikern.)

Konkrete Beispiele für Rezeptionslinien zeigen sich bspw. darin, wie nun auch das Verfassungsrecht mit der Erwähnung der Taufe einsetzt. Dies hat jeweils unmittelbare Auswirkungen, so etwa für die Pfarrei: Wenn es von ihr heißt, sie „besteht aus Gläubigen“, ist das zu übersetzen als „Gemeinschaft von Sendungsträgern“ etc. (statt dass sie definiert würde über den Pfarrer, der ein Territorium leitet).

Überall, wo der Kodex von „Gläubigen“ spricht, sind die im Konzil entwickelten Positivbestimmungen mitzudenken. So auch c. 207, wenn die Unterscheidung von Klerikern und Laien „als den anderen“ auf dem vorangestellten „*inter christifideles*“ basiert: In dieser kleinen Formel steckt quasi die ganze Konzilsekklesiologie!

Auch der Amtsbegriff wird daraus entwickelt: C. 228 §1 spricht vom *officium* als (Kirchen-)Amt, von *munera* = Aufgaben/Dienste; ersteres ist sozusagen ein auf Dauer eingerichteter Dienst, unabhängig von den Subjekten der Ausübenden. Ebenso eindeutig wie schon in c. 145 erfolgt diese Definition ohne jedweden Bezug auf die Weihe!

(Deswegen macht der Ausdruck „geweihtes Amt“ genauso wenig Sinn wie eine „Weihe zum Pfarrer“.)

Analoges gilt für die Seelsorge: Die *cura (animarum) plena* (oder auch: *cura pastoralis*) ist die „Hirtensorge“, mit der Weihe als Voraussetzung, wohingegen *cura animarum* als „Seelsorge“ unabhängig von der Priesterweihe bleibt. (Insofern sind gelegentlich aufflammende Diskussionen vollkommen müßig: Der Kodex reserviert lediglich den Begriff „Hirtensorge“ für Priester, nicht aber den Begriff „Seelsorge“.)

Daraus folgt auch, dass schon der Kodex eine kooperative Pastoral insinuiert: Potentiell sind alle Gläubigen beteiligt an der Hirtensorge. Denn auch die Pfarrerpflichten sind in c. 528 dahingehend bestimmt, Sorge dafür zu tragen, dass dieses und jenes getan wird – von wem auch immer. (Die Visitationsfrage an die Pfarrer lautet folglich nicht, „hast du das alles selbst gemacht?“, sondern „hast du es gewährleistet?“)

Damit bestätigt sich das innovative Potential von Kirchenrecht und Kodex: Die kanonistische Entfaltung des Sendungsauftrages an jedeN einzelnen GetaufteN stellt die konzilsgemäße Grundlage für Kirchenentwicklung dar. (In gleicher Weise kann das Kirchenrecht eine kritische Funktion ausüben gegenüber Versuchungen einer „Selbstklerikalisierung von Hauptamtlichen“ gegenüber den anderen *christifideles laici*.)

Kirche auf „Gegenwart“ hin – und auf „Gegenwärtigkeit“

Weder der Blick in die Ursprünge und geschichtlichen Entwicklungen noch die Reflektion normativer Grundgehalte in Dogmatik und konzilia-rem Kirchenrecht sind *l'art pour l'art*. Sie zielen ab auf eine Transfer- und Orientierungsmöglichkeit für Kirche-Sein unter den Gegebenheiten und Erfordernissen der Gegenwart. Gerade in den Herausforderungen von Change-Prozessen braucht es ein kompetentes Umgehen mit und Um-Gehen von Verkürzungen und Einseitigkeiten – sei es in Richtung einer liberalistischen Zeitgeist- und „Markt“-Anbiederung, sei es in entgegen-gesetzter, aber ebenso wenig „katholischer“ Richtung von Rigorismen und Anachronismen als vergebliche wie fatale Immunisierungsversuche. Diesem Ringen stellen sich die Beiträge aus religionssoziologischer und pastoraltheologischer Perspektive – immer mit Blick auf die „Anwendung“ in der konkreten Pastoral und ihrer begründeten (Neu-)Ausrichtung auf Zukunft, oder besser: Gegenwartigkeit hin.

Religionssoziologischer Lackmus-Test

(basierend auf dem Vortrag von Prof.in PITSCHMANN-LANGNER)

Die Diskussion über „Modelle zur Verortung der Kirche in einer pluralisti-schen Gegenwart“, zugespitzt durch die Verzeitlichung *in times of Corona*, läuft auf eine ebenso simple wie prekäre Frage hinaus, die die erwähnten „Straßengräben“ benennt: „Wie kann Kirche für ihre Erzählungen Bedeu-tung beanspruchen – zwischen Selbstmarginalisierung und Überhöhung?

Antworten darauf im Feld der Religionssoziologie ließen sich suchen in quantitativen *monitoring*-Studien. Dies ergibt jedoch zum einen durchaus widersprüchliche Darstellungen darüber, was „Leute“ von „Kirche“ denken. Zum anderen soll hier ganz bewusst keine Ausrichtung an den „Markt“ verfolgt werden, auf den Kirche daraufhin mit „passenden“ Angeboten

reagieren könne. Stattdessen soll eine analytisch klare (statt umfrage-basierte) Begriffsunterscheidung als Hilfe zur Selbstreflektion dienen. So ist die Aufgabenstellung eines „religionssoziologischen Lackmus-Tests“ zu verstehen: im Kontext von Gesellschaft – wie es dem Grundansatz des II. Vatikanischen Konzils entspricht – etwas über Kirche (und ihre Veränderung) zu lernen.

Aus einer keineswegs „neutralen Beobachtungsposition“ heraus ist damit zugleich die Frage verbunden:

„Sollte Kirche umgekehrt den Anspruch erheben, gesellschaftliche Realität in irgendeiner Weise zu verändern?“

Und auf der Meta-Ebene: Stimmt die „Versuchsanordnung“ (im Bild eines Lackmus-Tests) mit der Leitunterscheidung zwischen „Kirche“ und „Gesellschaft“, von denen die eine die andere beeinflusst bzw. beurteilt?

Tatsächlich operieren auch die meisten aktuellen Diskurse mit einer solchen Unterscheidung von Rationalitätsstandards, die beide Systeme klar voneinander abgrenzen – je nach Wertung in der einen oder anderen Richtung: Die eine „Systemlogik“ beruft sich auf die rationale Nachvollziehbarkeit ethischer Begründungen, wohingegen die Vereinbarkeit mit lehramtlichen Äußerungen kein valides Kriterium darstelle; die andere nimmt für sich eine „Heilsrelevanz“ gegenüber einer (im Zweifelsfall affirmativen) Systemrelevanz in Anspruch (vgl. Bischof Oster). Aparterweise werfen beide „Seiten“ einander „vorwissenschaftliche Standards“ vor.

Die einschlägigen Erklärungsmodelle zur Beschreibung dieser Verhältnisbeziehung firmieren unter Theorien zu „Säkularisierung“, „Desäkularisierung“ oder „Postsäkularität“.

Grundsätzlich wäre mit Hans JOAS vorgängig dazu auf die fehlende Bestimmbarkeit des Begriffs von „Religion“ hinzuweisen – was ebenso für „Modernisierung“ und andere vereinfachende Prozessbegriffe innerhalb dieser Diskussionen gelte.

In gleicher Weise bleibt meistens völlig offen, welcher Effekt mit „Bedeutungsverlust“ (von Kirche) gemeint ist. Es macht einen eminenten Unterschied, ob damit abgezielt wird auf

- die Erosion religiöser Praxis,
- die Trennung von Kirche und Staat (mit der Forderung an erstere, sich aus dem öffentlichen Diskurs herauszuhalten)
- den Ausschluss jedweder religiöser Überzeugungen aus dem politischem Diskurs
- den Rückgang „religiöser Musikalität“ (vgl. Armin NASSEHI über Interdependenz-Unterbrechung nach „Typ I“)

Mit dieser Kritik im Hinterkopf, sollen der Übersicht halber die erwähnten Erklärungsmodelle kurz skizziert werden, da sie für die abschließende Frage nach „Handlungsempfehlungen“ relevant sind.

Der Ansatz etwa von Charles **TAYLOR** konzentriert sich schwerpunktmäßig auf die festzustellende Pluralisierung von Gesellschaftsvollzügen. Säkularisierung beschreibt er als „Wandel, der von einer Gesellschaft, in der es praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, zu einer Gesellschaft führt, in der dieser Glaube auch für besonders religiöse Menschen nur eine menschliche Möglichkeit neben anderen ist.“ Der Glaube an Gott ist demnach heute keine unabdingbare Voraussetzung mehr, sondern es gibt Alternativen zum (christlichen Mono-)Theismus.

Demgegenüber arbeitet **LUCKMANN** eher über den Teilaspekt der Ausdifferenzierung: So stelle sich religiöses Wissen nicht mehr als gleichmäßig verteilt dar (wie in traditionellen Gesellschaften), sondern abhängig von der jeweiligen Sozialisation der Einzelnen. Die Reaktion seitens der Kirche, mittels einer „internen Ausdifferenzierung“ (d.h. mithilfe von Hauptamtlichen wie LehrerInnen u.a.) die Monopolstellung über Deutungen zu wahren, führe letztlich zum Gegenteil: Die Verselbständigung von Individuen führe zu einer „Entkirchlichung“ (im Sinne von Nassehi als „Interdependenz-Unterbrechung von Typ II“).

Als Gegenthese dazu vertritt bspw. Peter **BERGER** das Modell einer Desäkularisierung, animiert durch die Wahrnehmung des Erfolges „unangepasster“ (religiöser oder spiritueller) Strömungen.

Ein besonderer Stellenwert kommt dem Theorem der „Postsäkularität“ bei Jürgen **HABERMAS** zu, das wiederum ausgeht von der Erfahrung einer „entgleisenden Säkularisierung“ wie bei den (pseudo-)religiös radikalisierten Anschlägen von 9/11.

Je nach Befund, bieten sich unterschiedliche Konsequenzen seitens der Religionsgemeinschaft(en) an, sozusagen als „Therapien“, bestimmt durch die jeweils zugrunde gelegte Diagnose. Wiederum nach Hans Joas, zählen dazu:

- Fokus auf Ökumene – als Antwort auf die bei von Taylor herausgestellte Milieuauflösung;
- Fokus auf „Seelsorge ohne Katechismus“ (NASSEHI) – vergleichbar mit der „impliziten Religion“ bei Luckmann: Religiöse Kompetenz erscheint hier als Expertise hinsichtlich der Differenz von Bestimmbarem/Unbestimmbarem;
- Fokus auf interreligiöse Verständigung – angesichts einer als faktisch vorausgesetzten Globalisierung.

An dieser Stelle lässt sich jedenfalls schon einmal der Denkanstoß festhalten, womöglich noch mehr Gespür entwickeln zu müssen für Themen, die nicht holzschnittartig als anti- oder aber postmodern einzuordnen sind. So könnte die große Resonanz auf den von der Universität Regensburg angebotenen Studiengang zu „Perimortaler Kompetenz“ ein Beispiel sein für Bereiche, wo nicht andere *player* u.U. „bessere ExpertInnen“ sind, sondern die unabhängig solcher gesellschaftlichen Entwicklungen existentiell sind und bleiben.

Wie bereits erläutert, folgt die Intention der Fragestellung nach einem „Lackmus-Test“ anhand der dargestellten Erklärungsansätze einem durchaus normativen Erkenntnisinteresse. Konkret gesagt: „Was bedeutet das für die Art und Weise, wie Religion im öffentlichen Diskurs vorkommen kann?“

Wenn es stimmt, dass in demokratischen Gesellschaften sich nicht alle Überzeugungen integrieren lassen, die sich dem Anspruch auf Ergebnisoffenheit etc. entziehen (vgl. HABERMAS), führt dies zur Kernfrage der Debatte:

„Können religiöse Überzeugungen im Kontext öffentlicher politischer Diskurse Geltung beanspruchen – und wenn ja, unter welchen Bedingungen?“

Auch hier ist zunächst eine Orientierung hilfreich über die Ausrichtung unterschiedlicher Ansätze.

Im **Exklusivismus** (für den hier Thomas NAGEL Pate stehen mag) können nur solche Argumente eine Relevanz beanspruchen, die von allen Diskurs-teilnehmenden qua ihrer Vernunft nachvollzogen werden können. Da religiöse Überzeugungen auf Offenbarung Bezug nehmen, können sie nur im Glauben nachvollzogen werden (gemäß dem epistemischen Anspruch, der religionsseitig den „Erkenntnisquellen“ zugesprochen wird). Ergo können religiöse Überzeugungen – nach diesem Ansatz – im öffentlichen Diskurs liberaler Demokratien keine Geltung beanspruchen. Sie bleiben „draußen“, exkludiert bzw. für sich selbst exklusiv.

Der **Inklusivismus** (z.B. bei Nicholas WOLTERSTORFF) geht von der großen Heterogenität auch nicht-religiöser Überzeugungen und Vernunftstandards und daraus folgender Dauerdiskurse aus, die folglich auch keinen Abschluss in einem „Konsens“ ohne Revisionsmöglichkeiten finden (können). Stattdessen gehe es um einen guten Umgang mit (bleibendem) Dissens. Aufgrund des Akzeptierens dieser Pluralität von Weltanschauungen und Semantiken verdienten auch religiöse Überzeugungen in einer liberalen Demokratie volle Berücksichtigung im öffentlichen Diskurs; die Beweislast liege bei deren exklusivistischer Ablehnung. (NB: Nicht nur Systeme wie ein mittelalterlicher Absolutismus, sondern auch die Menschenrechtsdiskussion basiert offenkundig auf der Intuition von Werten, die quasi „transzendent“ einer Infragestellung zugunsten eines „Kompromisses“ entzogen sind.)

Es ist HABERMAS, der einen **Inklusivismus mit Vorbehalt** entwickelt: Religiöse Überzeugungen seien demnach nicht *per se* auszuklammern, sondern sollten in den Diskurs integriert werden, ohne dort als „*conversation stopper*“ (Richard RORTY) zu fungieren. Sie gelten zwar als „opak“, insofern sie den „religiös Unmusikalischen“ prinzipiell verborgen bleiben, bergen aber auch ein „semantisches Potential“, das für Demokratien relevant sei (z.B. Narrative, die zu solidarischem Handeln motivieren, bzw. „Sinnstiftungspotentiale“ gemäß Böckenförde). Religiöse Überzeugungen können (und sollen) im öffentlichen Diskurs berücksichtigt werden – unter der Bedingung, dass religiöse BürgerInnen sich um deren „Übersetzung“ in säkulare Begriffe bemühen.

(In der Diskussion darüber ist allerdings kritisch zu hinterfragen, inwieweit die Anschlussfähigkeit von Religion, religiösen Erleben, religiös begründeter Werte etc. tatsächlich lediglich eine Frage der Sprache und Übersetzung sei.)

Nach dem Durchgang dieser bekannten Positionen wird hier ein grundsätzlich anders gelagerter Ansatz vorgestellt; er steht der in der Fragestellung implizierten Dualität entgegen: Es geht um eine mögliche **Alternative zum Schema „Kirche/Welt“ oder „religiös/säkular“**, wie es all den genannten Positionen und Verhältnisbestimmungen zugrunde liegt. Den Ausgangspunkt eines solchen „Change“ im Denkansatz und Betrachtungswinkel bildet die Feststellung, dass eine solche trennscharfe Abgrenzung mit Blick auf die konkreten BürgerInnen offensichtlich kaum möglich ist: Wer wäre als „religiöser“ Mensch einzuordnen gegenüber einem rein „säkularen“? Gleiches gilt für die von Menschen getragenen Aussagen, Überzeugungen, Logiken etc.

Auf den ersten Blick scheint eine solche, [brutal] binäre Leitunterscheidung sogar in den Konzilstexten grundgelegt. Tatsächlich aber offenbart deren genauere Lektüre einen aussagekräftigen Prüfstein für die Differenz zwischen dem I. Vatikanum und dem II. Vatikanum. Der folgende, programmatische Abschnitt aus GS 2 verdeutlicht dies:

*„Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die **Kinder der Kirche** und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an **alle Menschen schlechthin** in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der **Kirche** in der **Welt von heute** versteht. Vor seinen Augen steht also die **Welt der Menschen**, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; **die Welt**, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt ...“*

[Hervorhebungen nicht im Original.]

Präziserweise tritt hier als Leitunterscheidung nicht die Gegenüberstellung von „Kirche“ und „Welt“ hervor – sondern die Ausgangsbestimmung von „Kirche in der Welt“. Dominique CHENU als einflussreicher Berater insbesondere bei der Pastoralikonstitution betont die gegenseitige Durchdringung, das wechselseitige Konstitutionsverhältnis von Kirche und Welt: Deren jeweilige Aspekte von (sozialer) Wirklichkeit lassen sich (sogar notwendigerweise) unterscheiden, aber nicht als zwei „konkurrierende“ Pole konstruieren.

Eine Entsprechung findet diese Grundeinsicht u.a. in aktuellen Dogmatiken, wie sie sogar noch in 2019 publiziert wurden – hier von Ha.-Jo. Sander:

„Die Ruhe des Herzens entscheidet sich nicht mehr durch das Verhältnis zu Gott, wohl aber an den herrschenden Verhältnissen.“

„Das Innen bemisst sich nach den Wechselwirkungen zum Außen und nicht umgekehrt.“

(Hans-Joachim SANDER)

In der Konsequenz, gerade auch für die anstehende Positionsbestimmung von „Religion“ bzw. Kirche im soziologischen Gesamthorizont, ist die Frage nach Spiritualität nicht (mehr) verhandelbar in irgendeiner Perspektive von individuellem Heilsgeschehen; auch im christlichen Kontext verweist sie stattdessen unübergebar darauf, dass und wie jedeR Einzelne den Wirklichkeiten der Menschen um ihn/sie herum ausgesetzt ist. Anders gesagt: Die Frage nach dem Verhalten gegenüber der „(Um-, Außen) Welt“ ist nicht mehr ein nachgeordneter Aspekt etwa von Werkefrömmigkeit, sondern zentral!

Die im Raum stehende, alternative Leitunterscheidung muss auch dem wechselseitigen Vorwurf der Ideologie-Anfälligkeit Rechnung tragen und standhalten, die hinter den bisherigen Differenzkriterien steht. Diese operieren (wie dargelegt) mit Gegensätzen à la

- Revisionsoffenheit statt Ideologie,
- Offenheit für Korrektur statt abgeschlossene Position
- Diskurs- und Dissensfreude statt Konsensverfestigung
- Selbstrelativierung statt Sorge vor Relativismus

Nicht nur beiläufig zu erwähnen ist die Relevanz dieser Konstrukte für viele andere Bereiche von Gesellschaft. Denn in dieser Hinsicht sind religiöse Fundamentalismen vergleichbar mit Verschwörungstheorien. Positiv gewendet, zeigen sich TheologInnen aufgrund ihres Umgangs mit binnenkirchlichen Ambiguitäten als ExpertInnen für solche außerkirchlichen Zerreißproben.

Aus dem angefragten „Lackmus-Test“ und einer nicht nur beschreibenden, sondern auch inhaltlich involvierten Herangehensweise folgt die Frage nach einer Handlungsempfehlung: Was folgt daraus?

Es wäre dies im ersten Schritt das Plädoyer für die

„... Geste und Fähigkeit, sich selbst – im Sinne Taylors – als eine, nicht-selbstverständliche, und gleichwohl wertvolle Option im Konzert der unterschiedlichen Meinungen und Ambiguitäten zu verstehen und einzubringen.“

In diesem Sinne geht es beim offenkundig anstehenden „Change“ der vorzunehmenden Verortung von Kirchen in Gesellschaft um „Selbstrelativierung“ ohne „Relativismus“ – auch um sich zu Fundamentalismen genauso wie Relativismen in Kirche und Gesellschaft angemessen verhalten zu können.

Unmittelbare Handlungsrelevanz hat dies bei einer selbstbewussten, aber auch -kritischen Einordnung *„zwischen Sprachlosigkeit und lauten, aber unterkomplexen statements.“*

Als weitere Handlungsorientierung folgt aus der beschriebenen Situationsanalyse, sich mit einem „langen Atem“ der Auseinandersetzung mit (existentiellen) Dilemmata zu stellen, für die sich keine (schnelle) Lösung am Horizont abzeichnen. An die Stelle einer Selbst-Stilisierung als „moralische Instanz“ (mitsamt aller Glaubwürdigkeitsdefizite) kann es nur darum gehen, diese Dilemmata immer wieder zu benennen und im gesellschaftlichen Diskurs zu halten. Die „religiöse Bildung“ erweist sich dafür als beste Voraussetzung für eine gut fundierte, nicht nur kognitive Ambiguitätstoleranz (vgl. Theodor ADORNO über den „autoritären Charakter“).

Gleichzeitig ist damit aber eindeutig festzuhalten und Schritt für Schritt zu verinnerlichen: den Abschied zu akzeptieren aus der eindeutigen Rolle der „Gebenden“, der „Definierenden“, und sich statt dessen kirchlicherseits selbst zu verstehen als „angewiesen auf Teilhabe“ an gesellschaftlichen Prozessen – mit allem, was an „Change“ damit einhergeht.

Pastoraltheologische Verortung

(basierend auf dem Vortrag von Prof. SPIELBERG)

Könnte es nicht sein, dass wir gerade in einer Zeit leben, in der sich im Ablegen alter Bilder Gott und seine Kirche auf neue Weise entdecken lassen? Veränderungen und Weiterentwicklungen sind gleichermaßen Ausweis wie Voraussetzung für Vitalität. Das gilt sowohl für Individualbiographien wie für gesellschaftliche Strukturen.

Auch populärkulturelle Kontinuitäten funktionieren (nur) auf diese Weise: Würden die letzten Filme der James Bond-Reihe nicht ganz bewusst Brüche mit ihren Schemata aus den 60er Jahren inszeniert haben, wären sie für heutige Sehgewohnheiten schlichtweg irrelevant und überholt.

Auch für Kirche gilt eben dieses Prinzip: Es gilt, Dinge auch immer wieder einmal anders zu machen, um Kirche bleiben zu können. Denn als Grundsatz lässt sich festhalten: Gott steht der Kirche nicht einfach zur Verfügung. Die Frage ist vielmehr, wie ihm die Kirche zur Verfügung stehen kann – in den jeweiligen Umständen der Zeit. Insofern geht es nicht um einen „Zeitgeist“, sondern um (seinen) Geist (in) dieser Zeit.

In Anlehnung an den Traum des König Nebukadnezar (Dan 2) beschreibt Roger LENAERS SJ, wie kirchlicherseits das von mittelalterlichen Vorstellungen und Formen geprägte Weltbild ebenso zerfällt wie die Statue, die auf tönernen, eben beileibe nicht für die Ewigkeit gemachten Füßen steht/stand. Die jahrhundertlang selbst(-)verständlich gewesene Sprache, Rituale usw. sind im Lauf des 20. Jhdts. zur Fremdsprache geworden. Auch viele Inhalte sind nicht mehr kommunikel: Was müsste alles aus der Theologie eines Thomas von Aquin miterläutert werden, um Topoi wie „Erbsünde“, aber auch „Sakramente“ verständlich zu machen?

In Anbetracht dieser Gegenwartsanalyse lautet die zentrale **These**:

Die neuzeitliche Autonomie führt nicht zum Tod Gottes, sondern (nur) zum Tod eines „unbefriedigenden Gottes-im-Himmel“ als einer sehr menschengemachten und zeitenabhängigen Vorstellung. Bekanntlich geht der damit zusammenhängende Begriff der „Exkulturation“ auf die Enzyklika *Evangelii Nuntiandi* von Papst PAUL VI. zurück. Er beschreibt dort das Drama

von Epochen, in denen Kultur und Evangelium auf eine solche Weise auseinanderdriften (vgl. EN 20).

Nach Karl GABRIEL gibt es drei „bewährte“, d.h. geschichtlich wirksame Strategien zum Umgang damit:

- Ein fundamentalistischer Rückzug folgt der Devise „weiterkämpfen!“ In theologischer Hinsicht ist die implizite Voraussetzung höchst problematisch, dass (bestimmte) Menschen über Gottes Willen genau Bescheid wüssten.
- Ein basiskirchliches Christentum bemüht sich darum, das Fremdgewordene besser zu „verpacken“, damit es weiterhin „zu uns“ passt; auch dies stellt jedoch eine Form des Rückzugs dar exklusiv mit all jenen, die in der gleichen Richtung denken.

Redlicherweise kommt allein die dritte Option in Frage:

- Ein pluriformer Katholizismus leitet die Zukunft nicht aus der (vertrauten) Gegenwart [geschweige denn einer idealisierten Vergangenheit] ab, sondern geht davon aus, dass Sozialgestalt und Kommunikationsweise des Glaubens eine ganz andere sein werden.

Geht es also nicht um müßige Prognosen, sondern um eine aktive und kreative Gestaltung, muss zuvor gesagt werden können, wofür Kirche (zeiten-unabhängig) steht. Mit Christoph THEOBALD gesprochen, sollten die daran Interessierten also nicht auf die „kulturelle und institutionelle Implosion“ von Kirche fixiert bleiben, sondern das Entstehen von Neuem erkennen – innerhalb wie außerhalb der gegenwärtigen Institution.

Entscheidend ist dabei – als **Grundansatz** –, Kirche nicht (mehr) von ihrem „Wesen“ her beschreiben zu wollen, sondern mittels ihrer Funktion! So lassen sich (in Anlehnung an Phillipe BACQ) vier verschiedene „pastorale Paradigmen“ unterscheiden. Die darin ausgedrückten Antworten auf die Frage, wofür Kirche da sei, schließen einander nicht aus, sondern bauen vielmehr aufeinander auf – durchaus im Sinne einer Aufwärtsentwicklung.

1. In einer „Pastoral der Rahmung“ wird der Glaube wie ein „Familienerbstück“ weitergegeben; bei Einhalten der Regeln und Übernahme der Gepflogenheiten werden Menschen – so die dahinter stehende Vorstellung – quasi „automatisch“ zu Christen. Vor allem im 18. und 19. Jhdt. vorherrschend, erlebte dieses Kirchenmodell einen jähen Einbruch – als spätestens 1945 klar wurde, zu welchen Gräueltaten solche „Christen“ fähig waren, und Eichmann noch am Ende seines Prozesses ein „christliches Glaubensbekenntnis“ ablegte ...
Methodisch diskutiert, stellt sich das Problem, dass Menschen auf diesem Weg wohl zu AnhängerInnen des Christentums wurden – nicht aber damit zugleich zu Christen.
2. Demgegenüber stellt die „Pastoral der ansprechbaren Präsenz“ eine Vertiefung und zugleich Öffnung dar: So wird nicht mehr am vormaligen Verbot von „Mischehen“ festgehalten (bis hin zur Verweigerung der Absolution bei Zuwiderhandlung), sondern eine Wertschätzung für „konfessionsverbindende“ Ehen formuliert. Insbesondere in Frankreich werden in Kirchen Orte des »*accueil*« gestaltet. Jedoch stellt sich hier die kritische Frage, inwieweit die pastoralen Bemühungen über eine bloße Bedürfnisbefriedigung der Angesprochenen hinausgehen, und ob die Erfahrungen derjenigen ernstgenommen werden, die keine solchen Bedürfnisse haben?
3. In der daraus hervorgehenden „Pastoral des Vorschlagens“ (vgl. das programmatische Schreiben der französischen Bischöfe 1996 »*Proposer la foi*«) werden Nostalgie und jedwede Bestrebungen einer Rückkehr zu früheren Zuständen konsequent abgelehnt. Als Symbol für dieses Pastoralverständnis eignet sich die Kathedrale von Evry – dem einzigen Kirchenneubau im Frankreich des 20. Jhdts., der vom Patronat „Ostern“ über die außen- und innenarchitektonische Gestaltung ein Volk Gottes unterwegs ausdrückt – ohne Gott schon erkennen zu können. Ganz im Mittelpunkt steht eine aktive Kommunikation seitens einer Kirche in

pluraler Gesellschaft. Doch bleibt die Gefahr bestehen, darin weiterhin wie in einer Einbahnstraße zu verfahren.

4. Eine „Pastoral des Lernens“ (etwa nach bereits erwähntem THEOBALD) schließlich reagiert auf die kritische Feststellung, dass Kirche immer noch weit entfernt sei vom Verstehen, welche Chance/ Kairos die Gegenwart ist, um das Evangelium überhaupt erst zu entdecken. So ist auch die Sentenz von Rainer BUCHER zu verstehen: „Wir haben nicht das Evangelium – wir haben es zu entdecken!“

Zur Verdeutlichung dieses letztgenannten, und hier als maßgeblich vorzustellenden Ansatzes dient **GS 44**:

Als Ergebnis einer beeindruckenden Ideen- und Redaktionsgeschichte innerhalb dieser Pastoralconstitution wird hier äußerst klar benannt, Kirche sei eben nicht im „Besitz der Wahrheit“; umgekehrt sei der Gegenwarts-kultur zuzugestehen, dass sie es sei, die Neues an Offenbarung entdeckt. Folglich kann es nur um eine Wechselbeziehung zwischen beiden gehen, die organisch statt statisch funktioniert. Pastoral ist demnach ein fruchtbarer Austausch statt das Aufeinandertreffen (oder Begegnung-Suchen) von Antipoden.

Mit den Worten von Jean-Marie DONEGANI gibt es in dieser Kommunikation keinen „Meister“ oder „Lehrer“ (des Glaubens, des Evangeliums) – noch nicht einmal mehr die Unterscheidung zwischen „zu Evangelisierenden“ auf der einen Seite und „Evangelisierten“ auf der anderen. Die Offenbarung selbst ist überhaupt erst (besser) zu erkennen mittels des Kontakts und Dialogs mit dem/der anderen.

Möglicherweise kann der Vergleich mit der Produktion von Nylon dieses Konzept verdeutlichen: Das Neue (hier: der Faden) entsteht genau an der Berührungsfläche zwischen zwei Instanzen (hier: Flüssigkeiten) – so, wie wir „das Evangelium erst wissen, wenn wir es im Austausch entdecken.“

Weit entfernt von einer beliebig wählbaren pastoralen Option, schildern die synoptischen Evangelien genau dieses Paradigma! Jesu Dialoge dienen dabei immer, um Leben zu zeugen – niemals aber zum Bezeugen einer

Botschaft, einer Wahrheit o.a.! In den verschiedensten Facetten (physisch, psychisch, intellektuell, sozial ...) entsteht etwas Neues; Glaube besteht demnach wesentlich in Lebensvertrauen statt der Zustimmung zu einem Bekenntnis. Solches Vertrauen zu entwickeln oder zu entdecken, kann einem Menschen von niemand abgenommen werden – aber beizustehen ist ihm dabei.

In der konzeptionellen Konsequenz braucht das Evangelium also unverzichtbar Beziehung – nicht FunktionsträgerInnen. Gerade Umgestaltungsprozesse sollten deutlich machen, dass in pastoraler Hinsicht jedeR als Person entscheidend ist.

Damit auf einer handlungstheoretischen Ebene angekommen, bietet sich das Modell des sog. **Cynefin-Framework** an, um das eigene (pastorale) Handeln effektiv einschätzen zu können: Es entspricht dabei der in der Postmoderne besonders offenkundigen Erkenntnis, wie „alles mit allem zusammenhängt“ – und dennoch Situationen unter- und entschieden werden müssen. Hier setzt das Schema mit vier Teilbereichen an:

1. Im Feld des „Offensichtlichen“ ist bekannt, dass alle relevanten Inhalte bekannt sind. Der Dreischritt „wahrnehmen – einordnen – reagieren“ läuft auf *best practice* hinaus.
2. Im Bereich des „Komplizierten“ ist hingegen bekannt, dass nicht alle Parameter bekannt sind. Dennoch sind hier grundsätzlich ExpertInnen verfügbar, die durch „wahrnehmen – analysieren – reagieren“ zu einer guten Praxis hinführen können.
3. Es ist für die pastorale u.a. Planung essentiell, davon ein Feld des „Komplexen“ zu unterscheiden: Hier ist noch nicht einmal bekannt, dass entscheidende Faktoren unbekannt sind. Die bislang genannten Strategien (in Anlehnung an „sehen – urteilen – handeln“) können hier also gar nicht zielführend verfangen; ein Primat des Handelns ist hierfür nicht der angemessene Ansatz! Auch droht die Gefahr einer „*analysis paralysis*“ – eines endlosen Analysierens, ohne in die Tat zu kommen. Stattdessen geht es um „sondieren – wahrnehmen – reagieren“, oder anders gesagt: probeweise zu handeln, den Verlauf zu beobachten, und danach das

Handeln neu anzupassen. Das Ergebnis ist also eine erst entstehende Praxis, für die es unverzichtbar ist, überhaupt erst einmal Räume zu schaffen, in denen sich Muster entwickeln können und etwaige Dissense erkennbar werden.

Die größte Gefahr in komplexen Zusammenhängen ist die vorschnelle Rückkehr zu gewohnten Abläufen – die aber gar nicht mehr adäquat sein können.

4. (Nur der Vollständigkeit halber sei der vierte Bereich des „Chaotischen“ benannt, wo – etwa bei Unfällen – das Unbekannte prinzipiell unerkennbar ist.)

Aus all diesen Abwägungen ergibt sich, keine Angst zu haben vor einer Kirche bzw. eine Kirche zu sein, die nach „draußen“ geht und dort selbst einfach lernt. Die Widerstände im Zusammenhang von Gemeinde und auch Teams sind einschlägig bekannt; der Blick auf die Beschreibung komplexer Situationen macht jedoch auch eines deutlich: In solchen Veränderungsprozessen ist es weitaus unwichtiger als oftmals gedacht, wie viele andere noch mitmachen (oder sich verweigern): Das Prinzip der *effectuation* ist durch das Tun und die Wirksamkeit von einzelnen bestimmt – so kommt Neues in die Welt! Das Charisma von Einzelnen wird entscheidend dazu beitragen, wie Kirche in Zukunft sein wird.

Die Erzählung von „David gegen Goliath“ kann dabei eine wichtige Voraussetzung illustrieren:

Statt die früher einmal, bei anderen erfolgreiche Zu-Rüstung zu übernehmen, gilt es, eigene „Bausteine“ zu nehmen.

In Anbetracht der bereits eingetretenen Dysfunktionalitäten gibt es bei solchen Experimenten kein „richtig oder falsch“ – es kommt zunächst auf das Probieren und anschließende Evaluieren an:

„Es braucht Feldversuche, nicht Freilandmuseen.“

SPIELBERG 2008, 420)

Mit Blick auf die pastorale Praxis gesagt: Was wäre an Kirche so zu entwickeln, dass man selbst gerne dorthin gehen würde?

Quellenangaben

Die Referenzen beziehen sich auf die folgenden Online-Seminare, jeweils veranstaltet und dokumentiert von Abt. Personalentwicklung und -förderung im Bistum Limburg:

JProf. Dr. Wolfgang BECK, „*Von einer lokalen Kirche mit digitalen Elementen zu einer digitalen Kirche mit lokalen Elementen*“

Prof.'in Dr. Annette LANGNER-PITSCHMANN, „*Stimmbildung statt Stimmungsmache – Modelle zur Verortung der Kirche in einer pluralistischen Gegenwart*“.

Prof. Dr. theol. habil. Lic. iur. can. Thomas MECKEL, „*Kirche ihrem ‚Wesen‘ nach – kanonistische Klarstellungen*“

Prof. Dr. Bernhard SPIELBERG, „*Gott sprengt den Rahmen. Er steht auch der Kirche nicht einfach zur Verfügung. Die Frage ist vielmehr, wie ihm die Kirche zur Verfügung stehen kann*“

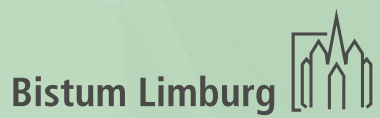
<https://youtu.be/v0PQT8rPGDo>

Prof. Dr. Joachim WERZ, „*Monolithisch - unveränderbar - unreformierbar? – Kirchenhistorische Perspektiven auf aktuelle Debatten zum Wesen der Kirche*“

<https://youtu.be/QLLa7rf9d00>

Prof. Dr. Ansgar WUCHERPFENNIG SJ, „*Kirche vom Ursprung her – exegetische Vergewisserung*“

<https://youtu.be/128ZveA7 TE>



Bischöfliches Ordinariat Limburg – Dezernat Personal – 2021