

Kai G. Sander

Gemeinschaft im Glauben

Das Christentum an der Schwelle zur post-ekkesialen Epoche



Das Titelfoto (eigene Aufnahme) zeigt die Kirche St. Augustinus auf dem Eschberg in Saarbrücken.

Kai G. Sander,
Gemeinschaft im Glauben.
Das Christentum an der Schwelle zur post-ekklesialen Epoche,
Paderborn 2023

Kai G. Sander,

Gemeinschaft im Glauben.

Das Christentum an der Schwelle zur post-ekklesialen Epoche,

Paderborn 2023

Inhalt

Zum Geleit	7
1. Kirche und Glauben – in einem Atemzug	11
1.1 Die faktische Verbindung von Kirche und Glauben: Mission	14
1.2 Strukturelle und vitale Gottesbeziehung: Sakrament	19
1.3 Theoretische Beziehung: Theologie	23
1.4 Erfahrene Beziehung: kirchliche Präsenz	27
1.5 Disruption zwischen Kirche und (postmoderner) Gesellschaft	32
1.6 Korrelation zwischen der christlichen <i>Communio</i> -Botschaft und der menschlichen Sozialität	42
2. Ekklesiologische Analyse im Horizont einer „Angewandten Theologie“	51
2.1 Weichenstellungen der Kirchengenese: das (römische) Europa.....	54
2.2 Theologische Rückprojektion in die kirchlichen Ursprungstexte	57
2.3 Kirche als Glaubensgemeinschaft ist Abbild der Trinität	67
2.4 Die Suche nach alternativen Kirchenkonzepten.....	74
2.5 Zusammenhang und Differenz von <i>communio</i> und <i>institutio</i>	85
3. Theoriebausteine zur Zielbestimmung künftiger ekklesialer Strukturen....	109
3.1 Die Gegenwart des Auferstandenen wird in der <i>communio</i> erfahren..	110
3.2 Glaubensgemeinschaft im Heute als Lebensorientierung	115
3.3 Das Korrektiv der weltumfassenden „einen“ Kirche als Chance zur subjektiven Entschränkung	120
3.4 Formen kirchlicher <i>communio</i> in der digitalen <i>community</i>	124
3.5 Glauben gemeinsam leben in „Ver-Antwortung“ zur Berufung Jesu Christi – Zusammenfassende Thesen	130
Literaturverzeichnis	137

Zum Geleit

Die vorliegende Publikation ist ein systematisch-theologischer Analyseversuch bezüglich der gegenwärtigen Bemühungen um eine mögliche Transformation der theologischen Lehre von der Kirche, also der „Ekklesiologie“. Dieser dogmatische Traktat bildet die Reflexion des Selbstverständnisses von Kirche, sozusagen ihre Selbstwahrnehmung, ab und steht deshalb immer in der Gefahr einer Idealisierung, einer Apologetik, die es aufgrund der weitgehenden Identität ihres jeweiligen Ausgangspunktes mit ihrer Zielstellung versäumt, auch den Blick von außen (die Fremdwahrnehmung) in das eigene Selbstbild mit einzubeziehen. Gerade in einer Epoche der vielfältigen Umbrüche in Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft und Geistesleben wird es aber wohl keinem der darin mit inbegriffenen Subsysteme möglich sein, aus sich selbst heraus seine zielführende Entwicklungsrichtung zu erkennen und einzuschlagen, wenn es gelingen soll, auch in einer Welt mit (und nach) all den genannten Umbrüchen noch relevant zu sein und den eigenen, von Christus seiner Kirche aufgetragenen Beitrag zum gelingenden Leben der Menschen leisten zu können.

Gerade eine Theologie, die sich als „angewandte Wissenschaft“ versteht, ist hierbei gefragt, denn wenn Theologie zurecht als „Glaubenswissenschaft der Kirche“ verstanden wird, dann ist eine „Angewandte Theologie“ nicht nur ein deduktives Projekt mit dem Ziel einer jeweils angemessenen Methode der Glaubensvermittlung, sondern Theologie wird dann gleichermaßen induktiv arbeiten und aus der reflektierten Lebenserfahrung in ihren je aktuellen Formen und Gestalten auch jeweils die eigene Theoriebildung fachlich fortschreiben und erneuern. Im Grunde deutet sich hier die typische tastende und kreisende Denkbewegung der Abduktion an, wie sie für eine „angewandte Wissenschaft“ kennzeichnend ist.¹

¹ „Die Abduktion schließt von einer bekannten Regel und einem bekannten Resultat auf einen unbekanntem Fall. Dieser Schluss ist (...) nicht zwingend, sondern eine Deutungsleistung, da hypothetisch eine Beziehung zwischen Resultat und Regel hergestellt wird, die so sein kann, aber nicht sein muss. (...) Durch Abduktion werden bestimmte Merkmale einer Regel mit anderen Merkmalen verbunden, die dazu passen. Es wird ein Kontext generiert, durch den Resultat und Regel miteinander sinnvoll verbunden werden. Die Abduktion ermöglicht eine sinnerzeugende Einbettung von Resultat und Regel, die wahr

In der Lehr- und Forschungstätigkeit des Bachelorstudiengangs „Angewandte Theologie“, wie ihn meine Kolleg*innen und ich seit einigen Jahren am Fachbereich Theologie der Kath. Hochschule NRW in Paderborn entwickeln, sehe ich deshalb eine gute Chance, durch die zu nicht wenigen Themenstellungen eine Innovation in die Fachdiskurse der Theologie eingebracht werden kann. Natürlich ist uns dabei bewusst, dass gerade das Zeitgebundene solcher neuer Theorieversuche auch ihre vergleichsweise kurze Geltungsdauer begründet, denn in der Abduktion wird eben keine „*theologia perennis*“ geschrieben, sondern mit den sich stets wandelnden Rahmenbedingungen der Kultur (im umfassendsten Sinne verstanden) muss sich auch die Theologie beständig wandeln, erneuern und weiterentwickeln, wenn sie nach wie vor die Glaubenswissenschaft der Menschen sein will, die miteinander die Kirche auf dieser Erde bilden.

Deshalb wird es nach und nach und von Zeit zu Zeit nötig sein, zu den zentralen Themen der Theologie den sich bis dahin ergebenden Sach- und Wissensstand neu zu formulieren und im Blick auf eine Weiterführung der Lehre aufzuarbeiten. Mit dem hier vorliegenden Entwurf soll dies für den Bereich der Ekklesiologie „heute“ versucht werden, wobei die nationalen und globalen synodalen Ansätze einer Kirchenreform ebenso auslösende Momente waren wie die weit umfassendere Transformation des Gemeinschaftsverständnisses (theologisch: des Verständnisses und der Erfahrungsformen von *communio*) in allen Bereichen der Gesellschaft – auch angestoßen z.B. durch die Erfahrungen der Corona-Pandemie, durch das schrittweise Bewusstwerden der bedrängenden Klimakatastrophe und die jüngst erkannte Gefahr der Brüchigkeit des Weltfriedens.

Wie werden wir in Zukunft leben? Wie ändern sich die Formen des Zusammenhalts und die Erfahrungen der Zusammengehörigkeit? Haben die großen, institutionellen Gebilde von transnationaler Gemeinschaft noch eine Zukunft? Können sie noch hilfreich sein? Oder müssen wir neue Formen zum Ausleben der Du-Haftigkeit und Wir-Bezogenheit unserer Existenz – und auch des christlichen Glaubens – finden? Mit der Themenstellung „Gemeinschaft im Glauben. Das Christentum an der Schwelle zur post-ekklesialen Epoche“ ist bereits zu Beginn eine erste Weichenstellung für die anstehende Suchbewegung vorgegeben.

sein kann, aber nicht notwendig sein muss. Wissenschaftstheoretisch gesprochen ist der abduktive Schluss plausibel, aber nicht folgerichtig. Kriterium der Abduktion ist die Plausibilität.“; Heil, Stefan: Art. Abduktion, in WiReLex <https://doi.org/10.23768/wirelex.Abduktion.100220>.

Ich danke der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen (katho) und ihren Gesellschaftern dafür, dass sie mir nach 19-jähriger Lehrtätigkeit nun bereits zum zweiten Male ein Forschungssemester ermöglicht haben, wodurch diese Studie realisiert werden konnte.

Ebenso danke ich herzlich für Aufnahme dieses Textes in die Sammlung des kirchlichen Dokumenten-Servers kidoks (www.kidoks.bsz-bw.de), damit die Studierenden einen leichten, kostenfreien und direkten Zugriff auf den Text haben.

Eine Druckfassung soll erst später realisiert werden, nachdem die entscheidende nächste Sitzungsphase der römisch-katholischen „Welsynode“, die für Oktober 2024 angekündigt ist, abgeschlossen und dokumentiert sein wird, weil sich erst dann abzeichnet, wie die Kirche auf Weltebene die relevanten „Zeichen der Zeit“ (GS 4) interpretiert.

Paderborn, im Dezember 2023

K. Sander

1. Kirche und Glauben – in einem Atemzug

Noch gibt es die Kirche. Noch bildet sie weltweit und auch in unserer Gesellschaft eine relevante und erkennbare Gruppe. Noch – aber es mehren sich die Anzeichen für ein progredientes Austrocknen, für ein Verschwinden oder Verdunsten von Kirche. Teils ruft das derzeitige Auftreten von Kirche regelrechte Aversionen hervor, teils trifft es auf achselzuckendes Desinteresse oder auch aufrichtiges Mitleid. Aber allein die nicht mehr zu leugnenden Missbrauchstaten in ihrer abgrundtief erschreckenden Dimension, von Abertausenden und Zigtausenden ihrer Amtsträger über Jahrzehnte (Jahrhunderte?) weltweit begangen und/oder zum Schutz der Institution von den Verantwortlichen nachträglich geleugnet und vertuscht, das unermessliche und oft lebenslange Leiden der Opfer dieser Taten und die zumeist hilflos anmutenden Versuche einer inner-kirchlichen Selbstreinigung – all das lässt zumindest im Blick auf die römisch-katholische Kirche auch von einem systemischen Versagen sprechen. Massenhaft kehren Menschen, und beileibe nicht nur in Deutschland, dieser Kirche den Rücken und der demografisch bedingte Schwund der Kirchenglieder tut ein Übriges, um die fortschreitende Kirchenschumpfung sicher prognostizierbar zu machen. Natürlich gibt es auch Stimmen, die das mögliche Verschwinden von Kirche bedauern und das Entstehen eines ethischen und kulturellen Vakuums befürchten, das womöglich von kommerziellen oder politischen Interessen anderer, fragwürdiger Provenienzen ausgefüllt werden könnte. Aber mit dem einsetzenden allgemeinen Misstrauen gegenüber allen Arten von „*global players*“ deutet sich an, dass in der „Postmoderne“ auch die Epoche der Kirche, wie wir sie kannten und die in ihrer bis heute noch bestehenden Form in einer vergangenen Epoche der Menschheitsgeschichte ihre Ausformung erfahren hat, zu Ende zu gehen scheint.

Steht also das Ende der Kirche(n) bevor? Oder gibt es noch Möglichkeiten, diesen zweifelsohne großen und tiefgehenden Verlust für die Menschheitsentwicklung abzuwenden? Ist dieser heute schon zu beobachtende Kirchen-Schwund Ausdruck einer Glaubenskrise, der fortschreitenden „Verweltlichung“ einer Menschheit, die nicht mehr bereit ist, ihres transzendenten Ursprungs und der sich daraus ergebenden Sinnstiftung und Sendung zu gedenken? Manche Rettungsversuche seitens der Kirchen könnten auf eine derartige Diagnose rückschließen lassen, wenn z.B. wortreich die Besinnung auf die „Kernaufgaben“ von Kirche gefordert wird – aber unter diesem Votum dann gerade nicht wirklich bis zum „Kern“ der

christlichen Sendung vorgestoßen wird, sondern nur bis zu den (v.a. liturgischen) Erscheinungsformen einer früheren Epoche, in der das kirchliche Leben scheinbar in höherer Blüte stand als heute. Insofern wäre es zu einfach, die Hilflosigkeit solcher homiletischen und katechetischen Appelle herauszustellen, die so tun, als würde die Kirche dann wieder erstarken, wenn die Menschen nur endlich wieder bestimmte Formen der eucharistischen Frömmigkeit, der Schriftlesung, des Bußsakramentes oder anderer spiritueller Betätigung praktizieren wollten. Das hieße ja, dass das „Angebot“ der Kirche immer schon das richtige war und dass nur ihre „Klient*innen“ dem endlich wieder mehr Wertschätzung entgegenbringen müssten. Wenn das wirklich zutreffend wäre, hätte eine „Kirchenkrise“ aber niemals entstehen können und auch die großen humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts (oft in Verantwortung der Christenheit) wären wohl nie geschehen. Nein, es genügt nicht, nur ein paar Schichten tiefer zu bohren, sondern der „Kern“ ist tatsächlich in der Mitte, im Inneren – und erst von daher wird Kirche heute und immer wieder wirklich neu zu denken sein.

Die „Menschen von heute“ haben keineswegs die Sehnsucht nach einer Berührung mit der transzendenten Verwurzelung und Fundierung ihrer Existenz verloren – und auch nicht danach, dies gemeinschaftlich zu gestalten, sondern die bereits seit Jahrzehnten beschriebene „Wiederkehr der Religion“² wird immer wichtiger, je mehr das alltägliche Leben seine bisherigen Sicherheiten und Selbstverständlichkeiten verliert. Da ist wirkliche Sehnsucht nach Orientierung und nach einer Geborgenheit in dem, das so unendlich größer ist als wir. Und das Evangelium vom menschengewordenen Gottessohn Jesus Christus, der uns in seiner Selbsthingabe das Tor in das ewige Leben, in das „Leben in Fülle“ (bzw. in der theologischen Tradition des Westens: „das sie Leben im Überfluss [abundantius] haben“, vgl. Joh 10,10: *ego veni...ut vitam abundantius habeant* in der Vulgata-Übersetzung), geöffnet hat, ist die zuverlässigste und unserem Menschsein angemessenste Hoffnung, die uns in diesem Leben gegeben werden kann. Das ist der „Kern“, den es zu leben, zu verkünden und zu feiern gilt. Doch wo das „Drumherum“, das sich im Laufe von zwei Jahrtausenden um den Kern herum angelagert hat, jetzt zum Ballast wird, muss erneut die Gabe der Unterscheidung der Geister bemüht werden, damit die Kirche diese ihre ursprüngliche Sendung auch heute erfüllen kann.

² Vgl. z.B. Küenzlen, Gottfried: Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003.

Grundsätzlich bieten sich in der aktuellen Herausforderung eines kirchlichen Neuanfangs zwei Tendenzen an, wie eine Problemlösung gesucht werden könnte: So wie viele Sekten, Sondergemeinschaften und spirituelle Bewegungen im Umfeld der Esoterik es versuchen, kann mit pseudo-religiösen Versatzstücken eine Art Wohlfühl-Spiritualität konstruiert werden, die ästhetischen Genuss bereitet und mit der Atmosphäre des Mystischen spielt, ohne wirkliche lebenspraktische Konsequenzen zu haben oder tragfähige, alltagstaugliche Inhalte zu bieten. Dies wäre sozusagen eine stromlinienförmige Religiosität, die den Lebensgenuss steigert, die aber den ursprünglichen Sinn von Religion, nämlich „Unterbrechung“ im Sinne des Innehaltens und der echten Neuorientierung, verfehlt. So bietet sie zwar Emotionalität und Augenblicke der Hochstimmung – und das zu einem äußerst niedrigen „Luftwiderstandwert“, aber wirkliche Orientierung, echter Trost oder tragfähige Hoffnung ist auf diesem Wege nicht zu erlangen. Natürlich kann auch Kirche auf dieser Klaviatur spielen und sie beherrscht sie sogar besser als viele selbsternannte Sinnanbieter*innen, aber wenn die Botschaft (der Inhalt) gegenüber der Form in den Hintergrund tritt, wenn das Ritual nicht mehr über die Rückbindung an die alltägliche Lebensgemeinschaft verfügt, dann klingen die Worte zwar noch tief und fromm, aber sie bedeuten denen nichts mehr, die ihre Semantik nicht erfassen können, weil sie nicht mehr zur entsprechenden gelebten Gemeinschaft gehören.

Entsprechend dieser Problemanzeige wird auch der gegenteilige Weg versucht: Ein rigoroser Rückweg soll die Kirche sozusagen „gesundschrumpfen“, indem die Volkskirche verabschiedet wird und mit ihr auch alle Kompromisse bezüglich des Anspruchs an die persönliche Lebensführung der Kirchenglieder. Die verbleibende kleine Gemeinschaft der „wirklich Glaubenden“, die eine bewusste Lebensentscheidung für das Evangelium getroffen haben, können sich dabei sogar mit der Minderheitssituation der ersten Christengemeinden im paganen Umfeld identifizieren. Aber wenn sie sich mit diesem Zustand abfinden sollten, dann verfallen sie womöglich in ein Denken, das wieder einen Gegensatz zwischen einer gotterfüllten Gemeinde und einer gottlosen „Welt“ konstruiert – so wie dies für viele Glaubenslehren, die einem „prä-inkarnatorischen“ Gottesverständnis folgen, typisch ist. In Jesus Christus ist Gott aber Mensch geworden, einer von uns – und er weiß sich nicht nur zu den „Frommen“ gesandt, sondern gerade zu den Suchenden und Fragenden, zu den Verlorenen, die keine Hilfe haben – also in die „Welt“ hinein.

Es deutet sich also an, dass beide Wege keine wirkliche Lösung bieten. Weder die bedingungslose Anpassung an den Zeitgeist noch der Rückzug auf das vermeintlich exklusive Vernehmen des Gottesgeistes können wirklich zielführend sein, wenn es darum geht, den Auftrag zu erfüllen, allen Menschen aller Zeiten und Epochen die Frohe Botschaft zu verkünden und zu bezeugen. Und es wäre fatal, wenn das Prädikat „Kirche“ dazu führen würde, dass das Heilsangebot des Glaubens von Menschen nur deshalb nicht ergriffen würde, weil hier neben allem Heilvollen auch eine reale Unheilsgeschichte im Hintergrund steht. Ist die vermeintliche Glaubenskrise am Ende eher eine Kirchenkrise? Wie muss Kirche sein bzw. werden, damit sie auch und gerade heute ihren Auftrag erfüllen kann? Während kirchliche Reformbewegungen oft die Kirche gleichsam voraussetzen und danach fragen, wieviel und welchen Glauben die Kirche braucht, stellt sich angesichts des Verkündigungsauftrages des Evangeliums eher umgekehrt die Frage, wieviel und welche Kirche dieser Glaube braucht, um für die Menschen in unserer Zeit ein Leben in Gemeinschaft miteinander und in Verbundenheit mit Jesus Christus zu ermöglichen.

1.1 Die faktische Verbindung von Kirche und Glauben: Mission

In der vom Christentum geprägten Gesellschaft und Kultur, wie sie für die europäischen und von Europa geprägten Kulturen kennzeichnend sind, ist aus „Glaube und Kirche“ längst ein untrennbares Junktim geworden, so dass eine Wahrnehmung des Christentum, des christlichen Glaubens, des christlichen Lebens, der christlichen Werte ohne Miteinbezug der Kirche bestenfalls ein theoretisches Konstrukt darstellt. Kirche ist die Vorkommensweise von Christsein, so dass auch Karl Rahner zurecht seine Reflexion zur Ekklesiologie im „Grundkurs des Glaubens“ (Siebter Gang) mit „Christentum als Kirche“ betitelte, wobei das Geniale dieser Formulierung in der Konjunktion „als“ liegt, aus der die Unlösbarkeit dieses Zusammenhangs bei bestehender Differenz beider erhellt.³ Denn Kirche ist die Verwirklichungsgestalt des Christentums, das gläubige Bekenntnis eines Menschen zu Jesus Christus führt zugleich zum „Eintritt in die Gemeinschaft“ und zum „Empfang der Zeichen“ – wie auch das Apostolische Schreiben

³ Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. ⁸1984, 313-387.

Evangelii Nuntiandi 1975 den Weg der Evangelisation darstellte. Die Christen sind demnach die Menschen, die sich zu Jesus Christus bekennen und die so miteinander die Kirche bilden.

Es handelt sich hierbei aber keinesfalls um zwei getrennte Akte, so dass man nach der Entscheidung für Christus nun auch die bereits bestehende Gemeinschaft der Christen, also die Kirche, entdecken und sich dieser anschließen müsste – und sei es auch nur in Art einer „Inkaufnahme“. Vielmehr kommt durch Rahners „als“ sehr zutreffend zum Ausdruck, dass die Begegnung mit Christus in dieser Welt in einer expliziten Form gar nicht anders erfolgen kann als durch die und in der Kirche. Denn wenn Kirche ihrem theologischen Wesen nach die durch das Bekenntnis der Glaubenden in Wort und Leben bewirkte geschichtliche „Bleibendheit“⁴ der eschatologischen Heilseinladung Gottes in Jesus Christus darstellt, dann ist bereits die Begegnung mit Christus als in der Existenz eines Menschen der Jetztzeit stattfindendes Ereignis als reale Begegnung durch die Kirche ermöglicht und verwirklicht. Ohne diese kategoriale Bleibendheit, welche die Sendung und Sinngebung von Kirche ist, könnte Jesus Christus nicht der „absolute Heilsbringer“ sein – und ohne den absoluten Heilsbringer gäbe es keine Kirche. Es handelt sich also beim „Ja“ zu Christus und der Annahme der Gliedschaft in der Kirche nicht um zwei getrennte Akte, sondern das Ja zu Christus erwächst als Gnadengeschenk durch die instrumentelle Wirkung der kirchlichen Sendung, nämlich ihrer Mission. Kirche ist also der „Ort“, an dem die Christus-Begegnung explizit wird, und die Taufe als persönlicher Mitvollzug des Pascha Christi (Röm 6) ist zugleich der Eintritt in die Gemeinschaft des „Corpus Christi mysticum“ (des geheimnishaften Leibes Christi, der nach Gal 12 und 1Kor 12 die Kirche ist). Die wahrnehmbare Verbindung von Glauben und Kirche ist also weit mehr als eine „Marke“, die sich nach 2.000 Jahren am Markt eben etabliert hat, sondern es gibt in der theologischen Theorie eine dreifache Herleitung dieser untrennbaren Verbindung:

a) formal: die Überlieferung der Botschaft von Jesus Christus

Wenn die Sendung der Kirche darin besteht, den „Völkern“ das Evangelium von Jesus Christus zu verkünden, dann ist die Tatsache, dass Menschen aller Epochen, Kulturen und Gesellschaften die Möglichkeit zur Begegnung mit Jesus Christus

⁴ Rahner, Grundkurs, a.a.O., 313.

haben, eine Folge der sukzessiven Erfüllung dieser Mission. Ohne die lebendige und aktive Glaubensgemeinschaft des Gottesvolkes des Alten wie des Neuen Bundes hätte es weder eine mündliche noch eine schriftliche Überlieferung der rettenden und heilenden Erfahrung der Gottesgegenwart gegeben. Und ohne die Begeisterung, die sich in der unmittelbaren Erfüllung des Missionsauftrages der Kirche Bahn bricht, wäre weder das Evangelium von Jesus Christus in Menschen-sprache formuliert und sogar schriftlich verfasst worden, noch hätte sich das Christentum als alternative Lebensform und darstellbare und begründbare Lehre herausbilden können. Erst der Bezug zur Glaubensgemeinschaft hat den Impuls dazu gegeben, einladend und werbend die eigene befreiende und erlösende spirituelle Glaubenserfahrung mit anderen teilen und diese zum Mit(er)leben einladen zu wollen. Nur als Kirche konnte das Christentum entstehen, nur durch die gelebte und gefeierte Praxis und den fortwährenden Theorie-Diskurs der Glaubensgemeinschaft konnten über zwei Jahrtausende die Hürden einer immerwährenden Inkulturation bearbeitet werden und nur so konnte aus der ursprünglichen Jesusbewegung eine Religion mit universalem Geltungsanspruch entstehen, die auch heute – in völlig veränderten Lebenskontexten und einer fundamental erneuerten Anthropologie – immer noch sinnstiftend und attraktiv erscheint und Menschen anzusprechen und zu begeistern vermag. Formal betrachtet steht also fest, dass es keinen christlichen Glauben geben kann, der nicht auch Glaube der Kirche, also: Glaube der sich gemeinsam zu Christus bekennenden und die miteinander im Leben verwirklichenden Menschen, ist. Insofern steht außer Frage, dass der Slogan „Jesus ja – Kirche nein“ in sich nicht kohärent ist, denn ohne Kirche hätte es niemals eine Kunde von Jesus und somit auch keine explizite Begegnungsmöglichkeit mit ihm gegeben.

b) inhaltlich: das Leben in der „Pro-Existenz“

Eine rein formale Argumentation, der zufolge die Überlieferung der Kenntnis Jesu Christi erst durch die Kirche zustande kommen kann, greift allerdings zu kurz, wenn es darum geht, den unlösbaren Zusammenhang von Kirche und Glauben zu erfassen. Entscheidend ist vielmehr der inhaltliche Zugang, denn das, was Jesus vorlebt und was die Evangelien bezeugen, ist ja der Sieg des Lebens, der Liebe, über den Tod. Deshalb ist die „nachösterliche“ Perspektive der Evangelien keine inhaltliche Schwächung, sondern der eigentliche Ort der christologischen wie ekklesiologischen Erkenntnis. Er, der sein Leben für uns eingesetzt hat, der

unser Kreuz mit uns trägt und in der Annahme seines Todes für uns (*pro nobis*, d.h. in der Pro-Existenz) den kreuzigenden Hass der Welt durchkreuzt, wendet unsere größte existenzielle Not, nämlich die Angst vor dem Selbstverlust, vor dem finalen Scheitern aller Selbstbehauptung, die glaubt, nicht mit, sondern nur gegen die anderen überleben zu können. Im Dilemma der menschlichen Existenz, das sich im unlösbaren Gegeneinander von Freiheit und Bindung, von Ichbehauptung und Ichverlust wie ein roter Faden durch das Drama aller Selbstbehauptungskämpfe der Menschheitsgeschichte zieht, eröffnet das Pascha Christi – verstanden als sein Weg durch das solidarische Leiden in die Herrlichkeit des neuen, auferstandenen Lebens – den Weg, auf dem unsere Urangst vor dem Selbstverlust geheilt werden kann.⁵ Ihm nachzufolgen, schenkt uns die befreiende und erlösende Erfahrung, dass wir nie „sicherer“ sind und niemals mehr „bei uns selbst“, als wenn wir uns in Freiheit und Liebe für andere einsetzen. Der Weg der Nachfolge Jesu Christi ist kein Weg der Selbstreferentialität und Icherfahrung, sondern ein Weg der Pro-Existenz, der seinen Reichtum, seine Erfüllung und sein Glück in der Begegnung, in der gegenseitigen Annahme und Hingabe findet. Erst vom Pascha Christi in seinem Kreuz und seiner Auferstehung her lässt sich das Evangelium erzählen und nur im Mitgehen auf diesem Weg ist seine Nachfolge möglich – in den zahllosen kleinen Schritten und Erfahrung der zahllosen Alltage eines lange währenden und oft auch banalen Lebens. Das ist die eigentliche Wirkung des Sich-Einlassens auf das Evangelium, die Wandlung des Lebensstils und des Lebensgefühls (*metanoia*, also: „Umkehr“ gemäß Mk 1,15) – und das ist mehr als nur Orientierungswissen, nämlich wirkliches Leben in Fülle (Joh 10,10). Dieser Weg führt aber immer vom sich selbst bespiegelnden Ich hin zum Du und zum Wir und damit in die Gemeinschaft hinein, die ihrerseits nicht selbstgenügsam ist, sondern diakonisch und proexistent ihre Sendung „für die Welt“ wahrnimmt.

c) sakramental: das Sich-Schenken des Auferstandenen

Dass also traditionell bzw. gewohnheitsmäßig „Kirche und Glauben“ oft in einem Atemzug genannt werden, ist demnach mehr als nur eine Gewohnheit oder eine Prägung, sondern es greift ein wesentliches Element des Christseins auf, das sich

⁵ Vgl. Verweyen, Hansjürgen: Gottes letzten Wort, Düsseldorf 1991, 268-280, und unten 1.3.

durchaus einer postmodern-individualistischen Religionsinterpretation verweigert. Denn es geht beim Christentum nicht primär um eine bestimmte „Weltanschauung“, nicht um eine bestimmte Lehre oder Theorie, sondern es geht um das Mitgehen auf einem gemeinsamen Weg. Wer sich zum Leben als Christ*in entschließt, darf also zum einem sicher sein, dass dieser Entschluss bereits die Wirkung des Heiligen Geistes, also: der „ungeschaffenen Gnade“ ist, und zum anderen geht es dabei niemals um einen spirituellen „Ego-Trip“, es geht nicht (primär) um geistliche Selbstvervollkommnung bzw. Selbsterfahrung, sondern es geht um die Transzendenz unseres Lebens und unseres Menschseins auf die anderen hin – und in der gelebten *communio* mit ihnen erschließt sich die Begegnung mit dem menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Das ist die unmittelbare Folge der Selbsthingabe Jesu Christi in seinem solidarischen Tod für uns am Kreuz, der ihn und uns in das neue Leben der Auferstehung führt: die Erlösung des Ich und seine Befreiung zum Du und Wir. Dass dies aber nicht nur ein Gedanke ist, nicht nur eine Vorstellung, sondern eine bleibende und erfahrbare Wirklichkeit, in die wir uns in zeichenhafter und realpräsenfter Vergegenwärtigung je neu hineinversetzen können, das macht das sakramentale Wesen der in der Gemeinde gefeierten Christus-Begegnung aus. Die Erfahrung der bleibenden Gegenwart des Auferstandenen schenkt sich der Gemeinschaft, wenn diese auf dem Weg der „Selbsttranszendenz“ pilgernd unterwegs ist und die „heiligen Geheime“ feiert. Diese sakramentale Struktur der Christus-Verbindung ist der eigentliche Grund dafür, warum Glaube nicht ohne Kirche funktioniert.

Aus diesem Grund wird Mission niemals ohne Kirche gedacht werden können – und dies nicht nur aus strukturellen Gründen, sondern auch „inhaltlich“, denn eine Einladung zum christlichen Glauben ist immer eine Einladung in den vielfältigen Erfahrungsraum der Christus-Gegenwart in unserer Welt. Und der Ort, der er zu seiner Vergegenwärtigung gewählt hat, ist die Gemeinschaft der Berufenen. Eine Ekklesiologie, die sich den Anforderungen eines hoch-individualisierten Lebensgefühls stellen will, wie dies für die Postmoderne prägend ist, kann an dieser Grundtatsache nicht vorbeidenken, denn der eigentliche Referenzpunkt, von dem her Christsein nicht nur ein spezielles Denken, sondern ein anderes Leben bedeutet, ist die vitale Verbundenheit mit Christus.

1.2 Strukturelle und vitale Gottesbeziehung: Sakrament

Während der Begriff des Sakramentes sich in der Theologie erst sukzessive herausgebildet hat und mindestens bis zum IV. Laterankonzil 1215 nicht einheitlich verwendet wurde, ist die Sache (*res*), d.h. die Wirklichkeit oder Gnaden-Dimension, die hierdurch bezeichnet werden soll, eine fraglose Tatsache für alle Menschen, die sich in die Nachfolge Jesu Christi haben rufen lassen.

- Es geht darum, dass in der Verbindung einer materiellen, den Gesetzen der Raumzeitlichkeit unterliegenden zeichenhaften Wirklichkeit (von Augustinus *elementum* genannt)
- mit einem Deutewort (*verbum*), das den unmittelbaren Bezug zur wirksam bleibenden, heilschaffenden Kraft des Pascha Christi ausdrückt,
- aus diesem zeichenhaften Vollzug (*signum*)
- eine von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gestiftete neue Wirklichkeit, eine neue Realität (*res*) ergeht, die für die Augen nicht sichtbar ist, aber für die Identität des Menschen bei Gott entscheidend ist.

Diese vier Aspekte, die dann im Laufe der theologischen und liturgiewissenschaftlichen Denkgeschichte auf viele entscheidende Vollzüge der den Glauben feiernden Gemeinde angewendet wurden, wenn diesen im Leben der Glaubenden (biografische Dimension) oder der Gemeinschaft (ekklesiologische Dimension) konstitutive Bedeutung zukommt, sind aber keinesfalls ein Produkt eines theoretischen Nachdenkens, sondern ihr Ursprung ist die für das Christentum grundlegende Erfahrung der lebensverwandelnden Begegnung der Jünger*innen mit Jesus Christus in dessen Leben und Sterben und durch seine Auferstehung. Was sich hier als Wesenskern der christlichen Existenz ereignete und bis heute ereignet, musste eine Verwurzelung im Leben der Gemeinde finden, um allen Glaubenden in allen Lebenslagen durch den immer neuen und wiederkehrenden Vollzug der rituellen Zeichen die Möglichkeit zu bieten, sich der bleibend wirksamen Gegenwart der Heilstat Christi und ihrer befreienden und erlösenden Wirkung für die Glaubenden zu vergewissern.

Christsein und Christwerden meinen also nicht nur und nicht vorrangig einen intellektuellen Akt, sind nicht Ergebnis eines neuen Denkens, sondern ein gleichsam die Substanz des Menschseins transformierendes Verwandlungsgeschehen,

das sich – wie Röm 6 es in der Taufanalogie beschreibt – im Modus des Mitgekreuzigt-Werdens, des Mit-Sterbens des alten Menschen und des Mit-Auferstehens mit Christus zu einem Dasein in der Pro-Existenz vollzieht. Es geht auch hier um eine echte „Wandlung“, deren Wirkung sakramental ist. Das *elementum* ist das Leben des Menschen, welches durch das *verbum* des Evangeliums in dessen performativer Kraft zu etwas Neuem wird. So ist das gesamte gelebte Christsein ein *signum*, das einer neuen inneren Wirklichkeit (*res*) der Erlösung auf Erden sichtbaren Ausdruck verleiht. In seinem Selbstverständnis verschließt und verweigert sich das Christentum deshalb einer jeden Kategorisierung als Weltanschauung, Wertesystem oder auch als (einer) Religion (neben anderen), denn all diese Prädikationen können die vitale, existenzielle und ontische Dimension der gemeinschaftlich gelebten Gottesbeziehung nicht erfassen, auf die hin die christlich erzählte Heilsgeschichte und die im Evangelium verkündete Verheißung zielen. Dabei begreift sich das christliche Selbstverständnis – und letztlich ist das die Bedeutung der Ekklesiologie als theologischer Lehre von der Kirche – nicht in Konkurrenz zu anderslautenden und sicher ähnlich anspruchsvollen Selbstbeschreibungen der Religionen der Menschheit, sondern es ist die Gestalt der positiven Beschreibung der erlebten und erfahrenen Gottesbeziehung, die auch eine Sendung in Bezug auf „die Anderen“ mit einschließt, was dann im Sinne des religionstheologischen Inklusivismus beantwortet wird.

Entscheidend ist also im Kontext der Reflexion des Junktims von Glauben und Kirche, dass die Gottesbeziehung nicht allein eine denkerische Größe darstellt, auch nicht nur eine emotionale Empfindung, sondern dass ihr im Duktus der Inkarnation des Logos eine echte Lebendigkeit, eine Vitalität und seinsmäßige Prägnanz zukommt, die sich im besten Sinne des Wortes als Sakramentalität bezeichnen lässt. Die Gestalt und die Feier der Sakramente in der kirchlichen Tradition verdeutlicht dies, denn die Vollzüge, die hierbei zum Tragen kommen (*elementum*), sind weder spektakulär noch außergewöhnlich, sondern es ist die Banalität des alltäglichen Lebens mit seinen Freuden und Herausforderungen, worin sich dann die Gottesnähe zeigt. Die Inkarnation des Logos hat eine Wendung der Gottesbeziehung eröffnet, die sich bis hinein in die Feier der christlichen Mysterien fortsetzt: Es sind bei der Liturgie der Sakramente ja im Grunde basale Erfahrungstatsachen der leibhaften Existenz des Menschen, wie das Eintauchen ins Wasser und das Auftauchen ans Licht, das Essen und Trinken, das Bekleiden und Eincremen, das Anzünden des Lichtes, das bergende und beauftragende Auflegen

der Hände etc., in denen sich die Anwesenheit Gottes in seinem Logos und seinem Pneuma inmitten unserer Existenz als gleichsam auch leibhaftiges Berührt-Werden ereignen. Nicht das Spektakuläre oder das Mystische werden so zum Erfahrungsort der Transzendenz, sondern die Alltäglichkeit: hier, gleichsam im einfachen Essen und Trinken von Brot und Wein, bricht die göttliche Wirklichkeit in unser Dasein ein, hier schenkt sich uns leibhaft und lebendig die Gegenwart Jesu Christi und er wird so unser „Lebensmittel“. Und wenn wir es zu fassen vermögen, wird so Gnade gleichsam „spürbar“ in den Grundvollzügen unserer irdisch-menschlichen Existenz, nicht als Ekstase, sondern als stille, aber tragfähige Anwesenheit. Aber um dies nicht nur zu sehen und zu hören, sondern zu erkennen und auch zu verstehen – soweit dies in Bezug auf das bleibende Mysterium des Glaubens überhaupt möglich ist, bedarf es einer eigenen Aufnahmefähigkeit, denn diese Gnadengabe, dieses Erleuchtet-Werden ist weder aufdringlich noch evident, sondern ebenso übersehbar wie mehrdeutig.

Und eine weitere Gegebenheit fällt auf und gehört ebenso zum „Feiergehalt“ wie zur „Feiergestalt“ des Glaubens: all die genannten Vollzüge sind keine Selbsterfahrungsmaßnahmen, sondern ihr Vollzug setzt immer die gegebene Gemeinschaft der Glaubenden voraus und zielt auf deren vertiefte Erfahrung. So sind die Sakramente immer Einladung durch die und in die Gemeinschaft und sie zielen immer auf deren vertiefte Erfahrung und das eigene Mitwirken. Keine Segnung kann jemals als Selbstinszenierung stattfinden, sondern Erwählung und Segnung sind im Duktus der biblischen Heilsgeschichte immer auch und vor allem Sendung. Die Erfahrung der Besonderheit, die den Kern der Erwählung bildet, ist immer ein Auftrag, steht immer konstitutiv im Heilsplan Gottes und verleiht den Glaubenden dadurch ihre Identität, dass sie Sprecher*innen Gottes in der Welt sind – gleichermaßen gesandt zu den eigenen Brüdern und Schwestern wie zu den „Heiden“. Dass diejenigen, die Gottes Stimme in dem gewaltigen Stimmengewirr der Welt nicht hören können, doch auf Stimmen treffen, die sie auch im Rahmen ihrer Möglichkeiten vernehmen und verstehen, dazu ruft Gott in jeder Zeit diejenigen, die ihn hören können, in seinen Dienst und sendet sie als Zeug*innen seiner Botschaft, als Stimmen der Rufenden in der Wüste, vor sich her.

Im Kern der Gottesbeziehung steht also die Selbsterschließung Gottes in seinem Logos an die Welt, seine Selbstmitteilung und Selbsthingabe. Glaube, sozusagen als menschlicher Kommunikationsanteil an dieser „*communicatio divina*“ (d.h.

an der göttlichen Kommunikation), ist dann viel mehr als eine intellektuelle Zustimmung zu bestimmten Theorien oder als vollzogener Anschluss an eine menschliche Vereinigung. Glaube ist dann seinerseits Antwort, Mit-Einschwingen, Schicksalsgemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Es geht nicht um denkerische Akzeptanz bestimmter intelligibler Inhalte, sondern es geht um eine vitale Verbundenheit, eine organische Einheit, wie dies schon die antike Bezeichnung der Neugetauften als „Neophyten“ (neu Eingepflanzte) zum Ausdruck bringt. Was im Corpus Paulinum hier aufgegriffen wird, ist die Vorstellung einer gemeinsamen Lebenskraft in Christus und in den Christen, also einer Verbindung, die er seit seiner Lebenshabe im Pascha den Glaubenden eröffnet hat. In der Kreuzigungsszene des Johannes-Evangeliums heißt es beim Sterben Jesu: „...und er gab seinen Geist auf“. Schon in der christlichen Antike war man sich auch über die zweite mögliche Wortbedeutung der griechischen Vokabel *paradidomai* im Klaren: „... und der übergab den Geist“. Denn unter dem Kreuz stehen ja gemäß der johanneischen Szene der Lieblingsjünger Johannes und die Gottesmutter Maria, die in derselben Auslegung auch das „neue“ und das „alte“ Gottesvolk symbolisieren können. Wenn man aber Johannes und Maria so auffasst, welche Tiefe bekommt dann der Auftrag des Gekreuzigten: „Frau, siehe, dein Sohn“ – „Siehe, deine Mutter!“, sofern hier eine Weichenstellung für die bleibende Zusammengehörigkeit der beiden Testamente der einen Heilsoffenbarung Gottes bezeichnet wird.

Entscheidend im Kontext der Ekklesiologie ist aber neben der soteriologischen Sinngebung vor allem, dass als Modus der Verbundenheit mit Gott und Christus und als Modus der Gemeinschaft der Glaubenden (des ersten und zweiten Bundes) untereinander eben nicht ein bestimmtes Denken oder ein bestimmtes Tun beschrieben werden. Es heißt nicht, dass die Voraussetzung der Zugehörigkeit ein bestimmtes Verhalten, bestimmte Bewertungen oder Entscheidungen wären, sondern die Zusage Jesu bezieht sich allein auf das „Sein“ der beiden idealtypischen Glaubenden: Siehe, dein Sohn – siehe, deine Mutter! Das müssen sie nicht erst werden, das sind sie bereits. Und bei allem, was im Laufe des Lebens getan oder unterlassen werden könnte: dieses Sein bildet die Wesensidentität und bleibt immer bestehen. Potenziell ist es in jedem Menschen anlegt (was die Theologie in ihrer Tradition *capax Dei* nennt, also: der Mensch ist „Gottes fähig“), aber es ist erforderlich, der eigenen Seele bewusst die Resonanz, das Mitschwingen zu erlauben – und so wird das ganze Leben in Gott und Christus „eingewurzelt“. Vom gekreuzigten Auferstandenen her ist diese Struktur des Sich-Verwandeln-

Lassens in ein Dasein der Pro-Existenz, also in biblischer Sprache: „das Sterben, um reiche Frucht zu bringen“ vgl. Joh 12,24), als der ideale Lebensweg grundgelegt und bildet das innere Verständnis des christlichen Glaubens und der Glaubensgemeinschaft Kirche.

Christentum und Kirche lassen sich also weder „machen“ noch „ausdenken“, sondern sie beruhen auf einer gelebten Verbundenheit mit dem sich für uns für alle hingebenden Christus. „Machen“ und „Ausdenken“ haben erst da ihren Ort, wo es darum geht, diese vitale und sakramentale Verbundenheit je neu auszuleben und auszugestalten in den multiformen Lebenskulturen und Lebenskontexten, die eine Weltreligion über zwei Jahrtausende erlebt und auch ihrerseits mitprägt und formt. Der Kern ist gesetzt, er umfasst die christologisch-trinitarisch-soteriologische Mitte des Evangeliums – und zwar nicht als dogmatische „Formelsammlung“ oder „Lehrgebäude“, sondern als reale, identitätsbestimmende Lebenserfahrung, die über die Zeiten und Kulturen hinweg Menschen zusammenbindet – in die Einheit (*unio*) mit Gott und in die Vereinigung (*unitas*) der Menschheit, wie die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des II. Vaticanums im Artikel 1 dies formuliert. Aber genau diese Grunderfahrung, die das Christsein ausmacht, muss je neu angemessenen Ausdruck finden, damit nicht am Ende hinter dem musealen Bestaunen altehrwürdiger Formen der eigentliche Inhalt der Botschaft gar nicht mehr gesehen werden kann. Im besten Sinne muss also jede neue Inkulturation immer auch eine „Re-Form“ sein, ein stets erneutes Bemühen darum, die ursprüngliche Form wieder heranzuziehen, um aus ihr dann je neue temporär gültige Umsetzungen zu gestalten.

1.3 Theoretische Beziehung: Theologie

Wenn nun analytisch eine Darstellung des Zusammenhangs von Glauben und Kirche gesucht wird, dann kann dies der Klärung dienen, ob mit dem sich anbahnenden Verschwinden von Kirche (wie wir sie bisher kannten...) auch unweigerlich das Ende des Glaubens gekommen sein muss oder ob es lohnt und überhaupt ein beschreitbarer Weg sein kann, eine Zukunft für den Glauben zu suchen, der auch dann noch ein „christlicher“ sein soll, und der dennoch eine Subsistenzform ohne Kirche (jedenfalls in der bisher bekannten Weise) finden könnte. Diese Frage erscheint insofern relevant, als hier das soeben beschriebene Junktim aus

Glauben und Kirche im Sinne der vitalen Vergegenwärtigung der Christusgegenwart radikal hinterfragt wird. Doch ein genauerer Blick, wie er der analytischen Wissenschaft zu eigen ist, stellt eine entscheidende Differenzierung heraus: Natürlich gibt es einen Unterschied zwischen dem Glauben (im Sinne der Glaubenslehre, also der *fides quae*) und der Kirche als Institution und *global player* in der uns bekannten Form. Aber im zuvor dargelegten Sinn ist der Glaube eben nicht nur ein Gedankengebäude, sondern ein reales, lebensbestimmendes Beziehungsgeflecht (*fides qua*), das den Glaubenden mit Gott und der *communio* verbindet. Und Kirche ist in dieser idealtypischen Betrachtung nicht eine bestimmte Konfessions-Kirche, nicht eine religiöse Institution, nicht ein Apparat mit geweihten und „beamteten“ Kultdienern, sondern die irdisch gelebte Gemeinschaft der Glaubenden, in der die sakramentale Christus-Gemeinschaft realisiert wird. Und auf dieser idealen Ebene ist Glaube, wenn er christlicher Glaube sein will, nie ohne Kirche – und Kirche, wenn sie die Kirche sein will, die LG 1 meint, kann nie ohne Glauben sein. Es müssen also, um die Relation von Glauben und Kirche richtig zu erfassen, zwei Ebenen voneinander unterschieden werden: die gewachsene real-historische Gestalt von Kirche und das Ideal von Kirche auf der einen Seite und auf der anderen Seite ein postmodern-individualistisches Zerrbild von Glauben als religiöser individualisierter Weltanschauung und Glauben als erlebter und gelebter Verbundenheit mit Gott.

	Verständnis von Glaube	Verständnis von Kirche
„real“	Weltanschauung	Institution
„ideal“	„Lebensweise“	Gemeinschaft

So lässt sich also als ein erstes Zwischenergebnis formulieren, dass ein stark an der gewachsenen Realität, an der Geschichte der fortwährenden Überformungen des Ursprungsimpulses orientiertes Verständnis, in dem Glaube als eine Art weltanschauliche, theoriebezogene Orientierung verstanden wird und Kirche als eine

traditionsbewachende und diese garantierenden Institution, durchaus dazu in der Lage ist, ein Konzept von einem solchen „Glauben ohne Kirche“ zu denken – vor allem dann, wenn Kirche sich in eine derart ausweglose Lage manövriert hat, dass zu befürchten steht, ihr unaufhaltsamer Niedergang als Institution würde auch den Glauben beeinträchtigen oder gar beschädigen. Die theologische Beschreibung der Sachverhalte in ihrer idealen Entfaltung dagegen erfasst „Glauben“ als den „neuen Weg“, als Lebensform von Menschen, die durch die Begegnung mit Jesus Christus und die Gläubigen derart angesprochen sind, dass auch sie dazugehören wollen und ihr eigenes Leben danach ausrichten. Ganz konsequent wird Kirche dann primär als Gemeinschaft im Glauben der vor Ort anwesenden Menschen aufgefasst und somit entwickelt und entfaltet sie sich je neu, wo Menschen sich gemeinsam auf den Weg Jesu einlassen.

Um es auf den Punkt zu bringen: zweifelsfrei gehören das gläubige Bekenntnis zu Jesus Christus und die Gliedschaft in der Kirche untrennbar zusammen. Die Schriften des Neuen Testaments lassen sich gar nicht anders lesen denn als eine Einladung zum Leben in der Gemeinschaft der Frauen und Männer, die sich zu diesem Jesus aus Nazareth, dem menschengewordenen Logos Gottes, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, bekennen. Aber damit dieser Satz zutrifft, müssen Glaube und Kirche tatsächlich das sein, als das sie hier definiert worden sind. Denn ein (austauschbarer) bloßer Weltanschauungs-Glaube und eine Kirche als Religions-Institution lassen sich sehr wohl ersetzen, wechseln oder ausschalten, weil es dann nur um formale Zugehörigkeiten geht, aber nicht um Authentizität. Weil die Kirche als *communio* im Glauben aber kein „Verein“ ist, sondern sakramentale Verbundenheit mit Christus und untereinander, wird hier theologisch korrekt auch nicht von Mitgliedschaft gesprochen, sondern von „Gliedschaft“ (an dem einen Leib Christi) – und diese hängt davon ab, dass die Gemeinschaft der Glauben wirklich vom Geist Christi beseelt ist.⁶

Dieser Befund kann durchaus auch eine empirische Bestätigung finden, wenn man die „Bekehrungsgeschichten“ von solchen Menschen betrachtet, die erst spät

⁶ Insofern sind die *tria vincula* (die drei „Bande“), die Robert Bellarmin im 17. Jh. postuliert hat – das *vinculum hierarchicum*, das *vinculum symbolicum* und das *vinculum liturgicum*, also das Festhalten an der kirchlichen Leitung, am Glaubensbekenntnis und an der Praxis der Sakramentenfeier – notwendig zu ergänzen um den Aspekt des Erfüllt- und Getragenseins vom Geist Jesu, wie dies auch das II. Vaticanum im LG 14 formuliert: *spiritum Christi habentes* – „die den Geist Christi besitzen“, was hier sogar vor allen anderen formalen Kriterien genannt wird.

als selbstverantwortliche Entscheidungsträger*innen ihren Weg zum christlichen Glauben gefunden haben: Hierbei stand eben doch, nicht anders als bei denen, die bereits als Sprösslinge christlicher Familien getauft und christlich sozialisiert wurden, im Allgemeinen nicht die private, abwägende Entscheidung zwischen verschiedenen weltanschaulichen, ethischen und spirituellen Konzepten zur Auswahl, aus denen das Christentum dann den Zuschlag erhalten hätte, sondern es waren in der Regel Begegnungen mit einladenden, überzeugenden und glaubwürdigen Menschen, die zu der Entscheidung führten, nun auch selber dieser Gemeinschaft angehören zu wollen. Die Lehre wird dann in Form eines Katechumenats erst sekundär erlernt und auch manche Härten und Reibungspunkte im Lehrgebäude und in der institutionellen Gestalt von Kirche können mit in Kauf genommen werden, wenn die ursprünglich erfahrene zwischenmenschliche Begeisterung nach wie vor stark genug bleibt.

Andererseits muss beachtet werden, dass die Attraktivität des Christseins aber nicht nur in der erfahrenen einladenden Gemeinschaft beruht, sondern dass diese emotionale Begeisterung auch mitbewirkt und mitgetragen wird von dem Wissen oder zumindest der Ahnung, dass das wärmende Herdfeuer in der Mitte dieser Gemeinschaft das Strahlen der einen und absoluten Wahrheit ist, also von der Einsicht, hier dasjenige finden und fassen zu können, nach dem unsere Seele und unser Geist immer schon auf der Suche sind. Denn hier geht es nicht nur um Meinungen oder Ansichten, sondern es geht um die tiefstgreifende Erfahrung des *homo religiosus*, dass seine lebenslange Suche, sein beständiger Vorgriff auf das Absolute, der jeden seiner Atemzüge begleitet, hier endlich Erfüllung finden kann. „Wahrheit“, wenn sie zurecht diesen Namen tragen und den damit verbundenen Anspruch erfüllen will, liegt jenseits der Subjektivität, ist notwendig immer eine einzige und dieselbe und somit der individuellen Disponiertheit entzogen. Darin gründet letztlich die „Einzigkeit Jesu Christi“ im Horizont der Sinn-suche.⁷ Denn nur jene Wahrheit, die aus sich heraus in der Lage ist, meine Existenz und unser menschheitliches Bemühen zu tragen, zu inspirieren und zur Vollendung zu führen, kann wirklich Quelle und Zielpunkt unseres Lebens sein, weil es „größer“ ist als wir selber. Alle anderen Zielsetzungen und Sinnformulierungen, die ihre Gültigkeit erst durch menschliches Bemühen oder durch Konsense erhalten, besitzen keine wirkliche Tragfähigkeit, sondern müssen zu aller Last

⁷ Vgl. Menke, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1995.

des Lebens auch noch zusätzlich von uns mitgetragen werden, weil sie ihre Bewahrheitung von uns erhalten müssen – und nicht wir die unsere von ihnen empfangen...

Die Wahrheit unserer persönlichen und sozialen Existenz, die im Horizont von Ewigkeit und Endlichkeit, von „Himmel“ und „Erde“ angesiedelt ist, liegt aber darin, dass wir erfahren können, dass Leben(szeit) nicht Verlust bedeutet, sondern Gabe und Geschenk, das wir erhalten und vermehren, indem wir es teilen. Die Lösung des ur-menschlichen Dilemmas von Bewahren-Wollen (Freiheit) und Verbundensein-Wollen (Gemeinschaft) offenbart sich in der Selbsthingabe Jesu Christi am Kreuz und auf dem Weg der Proexistenz.⁸ Es gibt also eine Lehre des Christentums und diese ist prägend für die Erfahrung und Gestaltung der Gemeinschaft der Glaubenden. Aber diese Lehre ist ihrem Inhalt nach nicht etwas, was in der Gemeinschaft nur geglaubt wird, also nicht nur eine „Ideologie“, sondern sie ist selbst die Mitte und das Leben dieser Gemeinschaft und wird in der spezifischen Form des Miteinanders erfahrbar. So erweist sich auch inhaltlich, dass Glauben in der Nachfolge Jesu Christi nicht ohne Kirche subsistiert und deshalb Kirche als Erfahrungsort des Glaubens in jedem Kontext neu die geeignete Gestalt annehmen muss, die dem Leben des Glaubens dient.

1.4 Erfahrene Beziehung: kirchliche Präsenz

Es geht nicht nur aus theoretischen Gründen darum, dass das Christentum sich „als Kirche“ realisiert, sondern der Inhalt der Glaubenslehre, nämlich die Hingabe Jesu Christi für die Menschen, muss in der gelebten Glaubensgemeinschaft lebendig bleiben. Insofern ist es nicht nur eine Folge von jahrhundertelanger Gewöhnung, dass „Glauben und Kirche“ wie ein einziger Doppelbegriff genannt werden, sondern im Leben und Handeln, im Lehren und Feiern der Kirche bleibt der Glaube an Jesus Christus als solcher wirksam erfahrbar. Um dieser Aussage aber die Gefahr der Erstarrung im ritualisierten Formalismus zu nehmen und sie vom Verdacht des Revanchismus zu befreien, muss betont werden, dass damit keinesfalls das Festhalten an bestimmten historisch ausformulierten Normen,

⁸ Vgl. Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort, Düsseldorf 1991, 268-280.

Traditionen und Ritualen gemeint ist, was dem Christentum etwas Museales verleihe, sondern es geht um die Lebendigkeit einer tradierten und für jeden Menschen und jede Generation neu zu erfahrende Grundtatsache: da, wo wir miteinander Kirche leben, erfahren wir, wie aus dem sterbenden Weizenkorn unseres Lebens (Joh 12,24) reiche Frucht wächst.⁹ Diese Verwandlung des in Liebe angenommenen „Sterbens“, wenn man das Sich-Verschenken für die anderen so beschreiben will, in neue, geheilte und geheiligte Lebendigkeit, ist nicht nur eine endzeitliche Verheißung, sondern spürbare Lebenswirklichkeit im Hier und Heute der *communio*. Nicht die jeweils vorherrschende Form der Institutionalisierung oder die jeweilige Art der Organisation dieser Gemeinschaftserfahrung ist dafür entscheidend, sondern das Geschenk der erlebten Selbst-Transzendierung des Ich auf das Wir hin – und das darin sich erschließende Entgegenkommen Gottes. Und umgekehrt lässt sich von hier aus postulieren, dass Kirche je neu so sein bzw. werden muss, dass sie diese Aufgabe erfüllen kann, denn dann ist sie sakramentale Vergegenwärtigung des Auferstandenen. Wie diese Ausgestaltung aber jeweils konkret auszusehen hat, richtet sich entscheidend nach den Menschen der jeweiligen Zeiten, Völker und Kulturen – und nicht nach den Maßstäben der Vergangenheit.

Wenn folglich heute nicht wenige Betrachtungen darüber angestellt werden, ob Kirchen in den (post-)modernen Gesellschaften noch eine Daseinsberechtigung haben, eine Funktion erfüllen und „nützlich“ sind – oder ob sie nicht durch neue Formen von „Spiritualität“ (was auch immer damit gemeint ist – jenseits einer Bedürfnisbefriedigung in Sachen Sinnsuche...) ersetzt werden könnten oder gar sollten, dann muss bei der Rezeption dieser Analysen unterschieden werden zwischen dem traditionellen, nicht-theologischen Verständnis von Kirche und dem theologischen Sinn von *communio*. Denn Kirche als communialer Erfahrungsraum der Glaubenswirklichkeit steht theologisch zu keiner Zeit zur Disposition, sondern es handelt sich hier um den „Ort“, für den Christus den Glaubenden und Suchenden das Geschenk seiner spürbaren Anwesenheit zugesagt hat. Aber die Gestalt der Kirchen, die in vielen Punkten wie Überbleibsel der Vergangenheit wirken und sich teilweise so gebärden, als bestünde ihr primärer Auftrag darin, heilige Überlieferungen in allen Stürmen der Zeit zu bewahren, anstatt sie wirklich zu „tradieren“, also: weiterzugeben an die Menschen heute – diese Gestalt ist

⁹ In diesem Sinne bestimmt auch Hj. Verweyen, a.a.O., S. 391-416, den Begriff der Tradition als etwas sich beständig neu Ereignendes, als das je neue Eintreten in einen bestehenden Erfahrungsraum.

tatsächlich für nicht wenige zu einem Hindernis auf dem Weg ihrer geistlichen Sinnsuche geworden.

Insofern müssen aktuelle Studien, die sich mit der Frage nach der Bedeutung und Zukunft der Kirche(n) in unserer Gesellschaft befassen, immer auch dem jeweiligen Verständnis von Kirche zugeordnet werden: Geht es hier um die „real existierende“ Kirche oder um das theologisch postulierte Ideal von Kirche? Wenn z.B. Rainer Bucher und Birgit Hoyer fragen: „Was fehlt in der katholischen Kirche?“¹⁰, dann beschreiben sie dabei zurecht viele Mängel bzw. stellen viele Desiderate auf, die sich auf die reale Kirche in ihrer historisch entwickelten Gestalt beziehen: Sie beklagen im Blick auf die Verantwortungsträger*innen der Kirche die fehlende „Einsicht in ihre wirklich desaströse Lage“ aufgrund des „fundamentalen Glaubwürdigkeitsdefizits“ und andererseits die Verweigerung gegenüber den Errungenschaften der modernen liberalen Gesellschaften wie z.B. Gewaltenteilung, Demokratisierung und Menschenrechtsorientierung. Wenn die Darstellung – dem Format des Beitrages geschuldet – auch holzschnittartig bleibt, wird hier der Auflistung der Monita doch auch ein Ideal entgegenstellt: Eine Kirche, die „Geschmack für das Leben“ entwickelt, die einen „Raum für den Tod, für den Blick in die Tiefen, die Untiefen dahinter, darüberhinaus“ eröffnet, also eine Kirche, die ihren Sinn im „Menschen dienst“ findet und auch den „Gottesdienst als Menschen dienst, als Dienst für die Gesellschaft“ feiert.¹¹

Dass die Kirche in ihrem Hier- und So-Sein diesen Auftrag kaum noch erfüllen kann (und bezogen auf manche ihrer Parteiungen: vielleicht dies auch gar nicht will...), scheint überdeutlich. Welche Konsequenz wird in der Perspektive einer „außer-theologischen“ Betrachtung draus gezogen? Die Kulturwissenschaftlerin Claudia Mönius sucht einen Weg dazu, um die wertvollen Elemente des christlichen Glaubens für die Menschen heute zu erhalten, indem sie diese gleichsam von der Verhaftung in amtskirchlichen Strukturen befreit.¹² Von daher plädiert ihr Buch für eine Art Neuausrichtung des Glaubens, um der bestehenden christlichen Kultur eine neue Gestalt zu geben. So könne die die großartige Ursprungsidee Jesu erhalten, überliefert und wiederbelebt werden, damit ihr tiefer Sinn und ihre heilsame Wirkung in unserer heute oft von Verzweiflung und den daraus

¹⁰ Bucher, Rainer; Hoyer, Birgit: Was fehlt in der katholischen Kirche? in: www.feinschwarz.net/was-fehlt (01.06.2022).

¹¹ Ebd.

¹² Mönius, Claudia: Religion ohne Kirche – 9,5 Thesen für ein erneuertes Christentum; München 2020.

resultierenden fundamentalistischen Tendenzen bestimmten Gesellschaft wieder erfahrbar werden. In einem Interview im Deutschlandfunk fasst Mönius ihr Anliegen folgendermaßen zusammen:

„Brauchen wir denn unbedingt die Kirche? Geht es darum, das System Kirche aufrechtzuerhalten, um gläubig zu sein, um eben Spiritualität zu entdecken? Ich sage ja auch nicht, man muss Kirche unbedingt verlassen. Ich denke, es ist alles besser als nichts. Wenn wir uns jeder besinnen auf das, was ursprünglich gedacht war, was auch die christliche Lehre will, dann können wir selbstverständlich das auch als Kirche im Sinne von Versammlung um den Tisch des Herrn das Miteinander leben. Aber in weiten Teilen ist die Amtskirche, sind die Amtskirchen oder die institutionalisierte Kirche ja so unendlich weit weg von dem, worum es eigentlich geht. Und dann schütten eben viele das Kind mit dem Bade aus, indem sie sich auch von Religion abwenden, weil sie das alles nicht differenzieren.“¹³

In einer solchen Darstellung gewinnt die Idee der „post-ekklesialen“ Epoche des Christentums eine konkrete Gestalt, die allerdings aufgrund der eingangs erbrachten theologischen Herleitung (vgl. 1.2 u. 1.3) kaum noch als Leben und Glauben in der Nachfolge Jesu verstanden werden könnte, sondern eher als eine Art von Jesus inspiriertes Privatleben.

Einen anderen argumentativen Zugang wählt der Soziologe Hartmut Rosa, der in einem Zeitungs-Interview im April 2022 zum einen die Dimension des gesellschaftlichen Verschwindens der Kirche (z.B. durch Kirchenaustritte) deutlich relativiert und zum anderen seine Resonanz-Theorie gerade auch mit dem gesellschaftlichen Beitrag der Kirchen in Verbindung bringt. Im Blick auf die Kirchenaustritte, die zwar nicht weltweit, aber doch in der Deutschland zu beobachten sind, merkt Rosa an:

„Was vermehrte Kirchenaustritte mit der Gesellschaft machen, ist schwer zu sagen. Die Gesellschaft öffnet sich im Prinzip für eine pluralistischere Form der Lebensführung. Dies geht aber auch mit einer Auflösung von festen Traditionen und Wertvorstellungen einher. Dies führt

¹³ Deutschlandfunk Kultur: Claudia Mönius im Gespräch mit Christopher Ricke (22.03.2020); <https://www.deutschlandfunkkultur.de/claudia-moenius-religion-ohne-kirche-es-geht-darum-das-100.html>.

dazu, dass die Gesellschaft immer wieder neu aushandeln muss, wie sie es halten will mit Sexualität, Heirat, Sterbehilfe und diesen ganzen Dingen. Das heißt, die traditionell maßgebende moralische Instanz ist verschwunden, Prozesse müssen ausgehandelt werden. Das kann die Gesellschaft konfliktreicher, aber auch freier und flexibler machen. Ein anderes Problem ist die Frage der Orientierung. Können Menschen ohne jede metaphysische Verankerung leben? Das würden die meisten Soziologen heute jedenfalls bejahen. Menschen finden Lebenssinn auch in anderen Sphären: In der Musik, in der Kunst, in der Natur, in sozialen Beziehungen.“¹⁴

Andererseits kommt genau in diesem Zusammenhang der Religion – und damit in unserer Gesellschaft auch den Kirchen – nach wie vor eine wichtige Rolle zu. So räumt auch Rosa ein:

„Trotzdem gehe ich immer wieder gerne zum Gottesdienst. Ich sehe Religion und kirchliche Angebote weniger als Welterklärung oder als theoretisches Angebot für Fragen wie das Leben zusammenhängt und entsteht, sondern als einen Erfahrungsraum, dessen religiöse Rituale wie Abendmahl oder Segen und Gebet eine Form von Weltbeziehung stiften, die ich als Resonanzbeziehung beschreibe. So etwas kann ich dabei durchaus finden.“¹⁵

In der soziologischen Analyse zeigt sich also, dass die Kirche noch „da“ ist und nach wie vor eine nicht unwichtige Rolle spielt. Auch nach den Schätzungen der Studie „Projektion 2060“, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland erstellt und 2019 (also: vor Corona und vor dem Ukraine-Krieg, aber schon im Wissen um die Missbrauchsfälle und deren kirchenamtliche Vertuschung...) publiziert wurde, würden bis 2060 die Zahlen der Kirchen(mit)glieder um ca. 49% schrumpfen, aber es blieben dann in Deutschland immer noch ca. 25. Mio. kirchlich gebundener Christ*innen übrig,

¹⁴ Wie verändern Kirchengaustritte eine Gesellschaft? Der Soziologe Hartmut Rosa gibt Antworten; in: Südkurier – Ausgabe Hochrhein/Schwarzwald, 24.04.2022: <https://www.suedkurier.de/region/hochrhein/uehlingen-birkendorf/wie-veraendern-kirchengaustritte-eine-gesellschaft-der-soziologe-hartmut-rosa-gibt-antworten;art372622,11114754>

¹⁵ Ebd.

was dann nach wie vor als die größte „weltanschauliche“ Gruppe in der Gesellschaft angesehen werden kann.¹⁶

Kirchliche Präsenz ist also real gegeben und sogar unter den derzeitigen desaströsen Rahmenbedingungen der kirchlichen (Un-)Glaubwürdigkeit auch auf die nähere und mittlere Zukunft hin zu erwarten. Und diese Präsenz ist nicht nur eine kulturell und politische relevante Größe, sondern sie hat auch eine kerygmatische Dimension: sie lässt Jesus Christus und das Evangelium nicht in Vergessenheit geraten, sondern hält die Erinnerung an die christliche Botschaft wach. Andererseits zeigen gerade die beiden vorgestellten nicht-theologischen Analyseversuche (Mönius, Rosa), wie sehr die (post-)moderne Analyse dazu neigt, Phänomene, die ihr widerständig erscheinen, einfach unter ihre Paradigmen zu subsumieren: Kirche ist dann ein „Religionsort“, Religion ist eine „spirituelle Transzendenzerfahrung“ und Transzendenz gehört zu meinem Ich, damit es sich wohlfühlt und gut entfalten kann. Es ist letztlich wohl diese Koordinatenverschiebung, die Weltbetrachtung durch das Ich, das sich primär um sein eigenes Wohlergehen sorgt, das für die Suche nach der geeigneten Gegenwarts- und Zukunftsgestalt des Christentums „als Kirche“ die größte Herausforderung darstellt.

1.5 Disruption zwischen Kirche und (postmoderner) Gesellschaft

Wenn man der Idee des christlichen bzw. „christentümlichen“¹⁷ Europas folgt, stellt sich im Blick auf die aktuelle Gegenwartssituation die bedrängende Frage, an welchem Punkt und wodurch die einstige Allianz zwischen Gesellschaft und Kirche eigentlich zu zerbrechen begann. Denn wenn das Werk der Christianisierung des Menschen, seiner Gesellschaften und Staaten auch niemals zu hundert Prozent erreicht war (und auch in der „infra-lapsarischen“ Wirklichkeit nicht erreicht werden kann, letztlich wegen der Konkupiszenz), so entstammen doch die Werte und Handlungsorientierungen, die Glückssehnsucht, die Wertschätzung

¹⁶ Zahlen und Daten sowie die Gesamtdarstellung auf: <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060>.

¹⁷ So z.B. Emeis, Dieter: Das Christentum im Dialog der Kulturen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 57 (März 2005) 79-87.

des und der Einzelnen und auch die Resilienz, die unser Lebensgefühl begleitet, zweifelsfrei aus der Tradition des biblischen Gottes- und Menschenbildes, das in Gestalt des Christentums die Entwicklung des Abendlandes geprägt hat. Aber etwas hat sich geändert – an der Schwelle zur Jetztzeit. Wo Theologie sich soziologischen und vor allem kulturwissenschaftlichen Analysen nicht verschließt, übernimmt sie, dass die Gegenwart unter dem Leitbild der „Postmoderne“ reflektiert wird. Dieser Begriff markiert den Versuch, eine Epoche zu beschreiben, der wir selbst angehören, so dass uns die eigentlich notwendige Distanz, die Voraussetzung jeder Objektivität ist, fehlt und zudem auch die Folgen und Wirkungen dieser Phase noch nicht absehbar sind, so dass sich allein schon deshalb jede abschließende Bewertung verbietet. Dennoch gibt es einige Charakteristika, die tatsächlich als für das „Lebensgefühl“ unserer Gegenwart prägend ins Feld geführt werden können:

Dass der Begriff der Postmoderne von einer gewissen Unschärfe gekennzeichnet ist, hat nämlich einen plausiblen inhaltlichen Grund, der gerade in dem begründet liegt, was Postmoderne eigentlich kennzeichnen will. Signifikant ist nämlich bereits, dass der Begriff eben keine eigenständige Beschreibung versucht oder eine zukunftsweisende Ausrichtung besitzt, sondern retrospektiv argumentiert, indem er unsere Gegenwart als das bezeichnet, das „nach der Moderne“ kommt („*post*“, d.h. Moderne und Avantgarde sind angeblich schon vorüber), aber selbst noch unbestimmt ist. Aus der Perspektive der Gesellschaftswissenschaften ergibt sich dann die folgende Annäherung an die „Postmoderne“:

„Allg[emein]: Unklare Sammelbezeichnung für eine Geisteshaltung (neuer Zeitgeist) bzw. eine (aus Architektur und Kunst vermittelte Stil- und) Denkrichtung, die sich als Gegen- oder Ablösungsbewegung zur Moderne versteht. Der auf rationale Durchdringung und Ordnung gerichteten Moderne stellt die P[ostmoderne] eine prinzipielle Offenheit, Vielfalt und Suche nach Neuem entgegen, die von ihren Gegnern als Beliebigkeit (»anything goes«) kritisiert wird. Pol[itisch]: Sofern die P[ostmoderne] auch als politische Haltung bezeichnet werden kann, steht sie den politischen Institutionen und Prozessen eher kritisch, übergreifenden Bekenntnissen und Ideologien eher ablehnend gegenüber. Ablehnung und Gleichgültigkeit (z. B. auch gegenüber Wahlen) werden von Kritikern oft als fehlendes Engagement und Flucht in die Unverbindlichkeit verkannt, dem steht aber ein durchaus ausgeprägtes, eher individualistisches Interesse an politisch-inhaltlichen Fragen (z. B. im Umwelt- und

*Gesundheitsschutz) gegenüber, d. h. die (politische) P[ostmoderne] kann durchaus als Kritik an den (Fortschritts- und Machbarkeits-)Versprechungen der Moderne interpretiert werden.*¹⁸

Offenheit und Suche, Ablehnung von Vereinnahmungen, Kritik an holistisch übergreifenden Ideologien, Abkehr von unreflektiertem Fortschritts- und Machbarkeitsglauben, Rückzug in private, überschaubare und individualistische Interessenssphären – all diese Charakteristika erklären, dass sich die „Postmoderne“ eben per se nicht in ein System fassen lässt, da ihr „System“ gerade das Vermeiden von Systembildungen ist. Historisch kann man darin auch einen ablehnenden Reflex gegenüber den vergangenen totalitären Systemen des zwanzigsten Jahrhunderts (Kommunismus, Faschismus, Kapitalismus/Konsumismus) erblicken. Der „postmoderne Mensch“ will nicht mehr als „Herdenvieh“ betrachtet werden, nicht als Proletarier, nicht als Volksgenosse, Konsument – und somit auch nicht als „Schäflein“ in der Kirchengemeinde. Er/sie will Individuum sein, frei, seinen/ihren Lebenssinn selbst entwerfen und verantworten, sich von der „Masse“ abheben, auf niemand sonst angewiesen sein – und all das funktioniert ja auch ansatzweise ganz gut, solange man sich einen derartigen Lebensstil leisten kann. Dazu würde dann aber auch gehören, sein eventuelles Scheitern gegebenenfalls auch selbst zu tragen – und nicht von der Solidargemeinschaft, die man vorher entschieden aus dem eigenen Leben heraushalten wollte, dann doch auf einmal Entschädigungen fordert.¹⁹

Dieser schillernde Begriff der Postmoderne, der das Ich und sein „Lebensgefühl“ in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung stellt, ist auch von der Theologie bereits mehrfach aufgegriffen worden, wenn es darum geht, eine Signatur der Jetztzeit zu erstellen. Beispielhaft kann hier auf die diesbezüglichen, bereits über 20 Jahre alten Ausführungen von Rainer Bucher verwiesen werden.²⁰ Mit den drei Kennzeichnungen „funktionale Differenzierung der Gesellschaft“, „Pluralisierung“

¹⁸ Schubert, Klaus; Klein, Martina: Art. „Postmoderne“, in: Das Politiklexikon. 7., aktualisierte und erweiterte Auflage, Bonn 2020.

¹⁹ Vgl. dazu auch: Sander, Kai G.: Glaube, der sich im Dialog bewährt, in: Bollig, Michael (Hg.). Christ sein in einer Kirche der Zukunft, Würzburg 2012, hier: 244-246.

²⁰ Vgl. Bucher, Rainer: Pluralität als epochale Herausforderung. Individualisierung und Pluralisierung: Leben in der späten Moderne, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1 Grundlegungen, Mainz 1999, 91-101.

und „Individualisierung der Lebensführung“²¹ beschreibt er die Lebenssituation der Menschen in der (westlichen) Moderne, durch welche dem Individuum eine nie dagewesene Wahlfreiheit bei der Gestaltung seiner Biografie eröffnet wird – was allerdings umgekehrt in Form der Multioptionalität auch einen erheblichen Leistungsdruck erzeugt und ein hohes Maß von Verantwortlichkeit erfordert. Vom Individuum wird verlangt, „sich seine eigenen Muster der Lebensführung, der Weltbetrachtung und eben auch der religiösen Weltwahrnehmungen zusammenzustellen.“²²

Wenn durch dieses Erfordernis der freien Entscheidung, ob und was jede*r Einzelne glaubt und welche Weltanschauung sie oder er vertritt, das Individuum zum Träger und auch zum Garanten seines „Glaubens“ wird, beruht dessen Geltungsanspruch nur noch auf der vorgängigen persönlichen Entscheidung des Ich. Das Individuum steht nämlich vor einer Vielfalt religiöser Angebote und muss das suchen und wählen, was nach der eigenen Einschätzung zum individuellen Lebenskonzept passt. Die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft, die Teilnahme an kirchlichen Handlungen und die Zustimmung zu christlichen Glaubensinhalten sind demnach nicht mehr die „gebotene Einlösung einer autoritativ vorgegebenen, unhinterfragbaren und einheitlich praktizierten Verhaltensnorm“²³, sondern werden nur auf dem Weg der bewussten Selbstreflexion und Entscheidung erlangt.

Religion transformiert sich also in und „nach“ der Moderne, so dass sich seitdem auch die Kirche vor neuen Herausforderungen sieht. Mit ihrer ehemals fraglosen Autorität hat Kirche auch ihre zwischenzeitliche Selbstverständlichkeit verloren. Die zunehmende Individualisierung und Privatisierung wirft die Frage auf, inwiefern Kirche heute noch als relevant oder gar „heilsnotwendig“ angesehen wird. Theologisch lässt sich Kirche aus der Heilsgeschichte herleiten, ihre Funktion im Heilsplan Gottes ist fraglos – aber wird dies auch noch verstanden und anerkannt? Denn die Wertungen in der Postmoderne erfolgen nicht gemäß theoretischen Argumentationsmustern, sondern nach subjektivem Wohlgefallen, nach Nützlichkeit und individuell empfundenem Effekt. Was „ich“ mir wünsche, was „mir“ gut vorkommt, was „ich“ mir so denke – oft inspiriert durch Versatzstücke

²¹ A.a.O. 94.

²² A.a.O. 96.

²³ Haslinger, Herbert: Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 181.

aus Informationsschnipseln unklarer Provenienz, aus Bildern, Stories und Emotionen und scheinbar belegt durch eigene Erfahren (reale ebenso wie ausgedachte, denkbare...) – das wird letztlich zum Kriterienkatalog dafür, was „für mich“ gelten soll und was nicht. Soll Ekklesiologie sich auf diese Art der Überzeugung einlassen und Punkte suchen, die in dieses Raster passen – oder soll sie ihren theoretisch-argumentativen Weg des Bemühens um Objektivierung beibehalten, auch wenn sie damit von vielen nicht mehr verstanden werden kann?

Sofern Theologie als „angewandte Wissenschaft“ sich dem hermeneutischen Zirkel zwischen **Theorie** als Instrument der vertieften Praxisanalyse und **Praxiserfahrung** als Kriterium für eine beständige Theorieentwicklung verpflichtet weiß, muss die „Kirchenlehre“ entsprechend so entwickelt werden, dass Kirche auch „heute“ als lebenspraktische Ableitung aus dem Evangelium begreifbar ist. Es zeigt sich dann, dass die Einsicht darin, was der heutigen Lebenspraxis der Menschen dient zur Erreichung des Ziels, ihren Weg zu einem Leben in der von Jesus Christus verheißenen „Fülle“ zu lenken, die für die Kirchengestaltung Verantwortlichen zu einer Ahnung von der sinnvollen Zukunftsgestalt von Kirche bringen kann. Denn wie schon der französische Bischof Jacques Gaillot formulierte: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts“²⁴. Auch nach über dreißig Jahren hat sich die Einsicht aus *Lumen Gentium* nicht abgenutzt, dass die Kirche wie ein Sakrament das Licht, welches Christus ist, in die Welt – und zwar in die reale Welt, also dorthin, wo die Menschen leben – reflektieren muss (LG 1). Das ist ihre Aufgabe und das ist auch ihr „Sinn“. Und um dem zu entsprechen, muss der Scheinwerfer sich immer dorthin richten, wo diejenigen sind, die auf dieses Licht so sehr warten. Wenn die Interaktion zwischen „der Kirche“ und „den Menschen von heute“ also nicht mehr störungsfrei funktioniert, dann sind nicht die Menschen die falschen, sondern die Orientierung des Lichtkegels stimmt nicht mehr.

Diese Einschätzung wird auch gestützt durch einige empirische Studien, zuletzt durch eine Forsa-Studie aus dem Jahr 2022, die im Auftrag der EKD die kirchliche Bindung von Protestanten und Katholiken in Deutschland heute untersuchte.

²⁴ Gaillot, Jacques: Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs, deutsch: Freiburg i.Br. 1990.

Die Pastoraltheologin Kristin Merle äußerte sich dazu in einem Interview mit „Christ und Welt“ wie folgt:²⁵

Christ&Welt: Frau Merle, Sie haben an einer aktuellen Studie über die Bedeutung der Kirchen in der Gesellschaft mitgewirkt. Wie christlich ist Deutschland noch?

Kristin Merle: Die meisten Menschen werden künftig keiner der beiden großen Kirchen angehören. Der Anteil der Menschen, die sich noch zu einer christlichen Gemeinschaft zählen, wird im kommenden Jahr aller Wahrscheinlichkeit nach unter 50 Prozent sinken. Die Kirchen werden also beweisen müssen, trotz Minderheit gesellschaftlich relevant zu sein. Bei der ersten Kirchenmitgliedschaftsstudie 1972, die damals allerdings nur in Westdeutschland durchgeführt wurde, waren 90 Prozent der Bevölkerung noch evangelisch oder katholisch. Innerhalb von 50 Jahren hat sich die Zahl also mehr oder weniger halbiert. Das ist eine unglaublich rasante Entwicklung. Ich halte es aber für einen Trugschluss, von der Kirchenmitgliedschaft auf den christlichen Glauben zu schließen.

C&W: Warum?

Merle: Die Studie zeigt: 32 Prozent der Evangelischen und der Katholischen geben an, sich zwar als Christinnen und Christen zu fühlen, aber die Kirche bedeutet ihnen nicht viel. Manche sagen: Ich bin religiös, fühle mich aber nicht als Christin. Von den Kirchenmitgliedern, die fast nie Gottesdienste besuchen, geben 56 Prozent der Evangelischen und 64 Prozent der Katholischen an, dass sie ihre Spiritualität auch anders pflegen können und dazu nicht in die Kirche gehen müssen. Das ist bitter für die Institutionen. Es zeigt aber auch, dass das Religiöse nicht an die Organisationsform Kirche gebunden ist.

C&W: Warum nimmt die Kirchenzugehörigkeit so stark ab?

Merle: Der gesamtgesellschaftliche Kontext hat sich extrem verändert. Zum einen nimmt die Bedeutung von klassischen Institutionen generell ab. Zum anderen vervielfältigen sich Weltanschauungen sehr stark. Menschen sind nicht mehr gewillt, sich an bestimmte Formen von Religion zu binden. Obwohl es gute Gründe gibt, in der Kirche zu bleiben, zum Beispiel religiöse oder sozialpolitische, ist die Mitgliedschaft begründungspflichtig geworden. Gegenüber anderen, aber auch gegenüber sich selbst: Warum bin ich eigentlich noch Mitglied? Mitgliedschaft ist eine Frage der Entscheidung geworden. Und angesichts unendlich

²⁵ „Wenn es nicht passt, dann geht man halt“. Was hält Menschen in der Kirche? Interview von Christina Fleischmann mit Merle Schmalenbach mit Kristin Merle, in: Christ und Welt 14.11.2023, 1-2.

vieler Möglichkeiten in der Gesellschaft, sich zugehörig zu zeigen, sich zu engagieren, ist die Kirche eben nur eine Option unter vielen anderen. Wenn es nicht passt, dann geht man halt.

C&W: Warum bleiben Menschen in der Kirche?

Merle: Für Kirchenmitglieder spielt der soziale Faktor eine wichtige Rolle. 47 Prozent von ihnen stimmen dem Satz zu: "Ich bin in der Kirche, weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut." 39 Prozent tun dies in Bezug auf die Aussage: "Ich bin in der Kirche, weil sie sich für Solidarität und Gerechtigkeit in der Welt und die Zukunft der Menschheit einsetzt." Auch der Halt, den die Kirche gibt, wird von den Mitgliedern als Grund genannt. Wenn es Übereinstimmungen gibt zwischen den eigenen religiösen Bedürfnissen und Sinnformen und dem, was in der Kirche angeboten wird, dann bleibt man auch eher. Immer noch gezählt wird auf Kirche bei biografischen Übergängen. Menschen bleiben auch Mitglied, weil sie zum Beispiel einmal kirchlich bestattet werden wollen.

Demnach hat die Frage der Kirchenbindung wesentlich mit der religiösen Positionierung und Überzeugung zu tun. Denn aus einer rückläufigen Zahl von Menschen, denen die Bindung an ihre Kirche (noch) wichtig ist, kann nicht eins zu ein auf einen Rückgang der Religion bzw. der Spiritualität geschlossen werden. Vielmehr zeigt sich, dass die Suche nach religiöser Orientierung nach wie vor prägend ist für das empfundene Lebensglück und dass es sich bei dieser – wenn auch passend zur (post-)modernen Gesellschaft stark individualisierten – Form von Spiritualität im Kern um eine anthropologische Konstante handelt. Insofern kann man die Fragestellung sogar umkehren und danach schauen, inwiefern die „Kirchen(mit)glieder“ ihrerseits überhaupt als religiös im o.g. Sinne zu betrachten sind:

C&W: Welche Rolle spielt Gott für die Mitglieder?

Merle: Etwa ein Drittel der Protestanten und Katholiken haben angegeben, sie glauben an einen "Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat". Im Umkehrschluss heißt das: Zwei Drittel stimmen dieser Aussage nicht so ohne Weiteres zu. Man sieht daran vor allem, dass sich traditionelle Ausdrucksformen des christlichen Glaubens verändern. Es bedeutet nicht, dass die Menschen an nichts mehr glauben, sondern dass sie andere Worte oder Symbole benutzen. Es heißt aber auch, dass die traditionelle christliche Sprache immer unverständlicher wird und dass sich so Traditionsabbrüche natürlich weiter fortsetzen.

Interessant ist dabei, dass die schwindende Kenntnis bzw. Akzeptanz wesentlicher Kernaussagen des christlichen Dogmas von Merle nicht als Indikator für ein

Verdunsten des Evangeliums oder als Impuls zur finalen Aufgabe wesentlicher Elemente der christlichen Lehre gewertet wird, sondern als Auftrag zur Suche nach einer neuen Kommunikationsfähigkeit der Kirche in ihrer Verkündigung mit dem Ziel einer besseren Verständlichkeit der Lehre.

Außerdem muss „Kirche“ im konkreten Lebensumfeld der Menschen verortet sein und dort vorkommen. Denn die bloße Zugehörigkeit zu einer Organisation hat nicht mehr dieselbe identitätsstiftende Bedeutung wie in früheren Zeiten. Viel wichtiger und „näher“ und damit auch das Lebensgefühl stärker prägend ist offensichtlich das, was man tagtäglich konkret im eigenen persönlichen Alltag erfährt und miterleben kann.

C&W: Welche Rolle spielen die Gemeinden?

Merle: Sowohl Katholische als auch Evangelische fühlen sich am stärksten mit ihrer örtlichen Kirchengemeinde verbunden. Andere Organisationsebenen wie Landeskirchen oder Bistümer folgen erst mit großem Abstand. Es ist einfach so, dass die Menschen Kirche aus ihrer unmittelbaren Umgebung kennen. Einrichtungen auf anderen Organisationsebenen sind für die Menschen eher abstrakt. Das sagt aber nichts über die Bedeutung der verschiedenen Ebenen aus. Wenn ich zum Einkaufen gehe, treffe ich vielleicht die Pfarrerin, nicht die Bischöfin und schon gar nicht den Papst. Fragt man übrigens Katholische nach ihrer Verbundenheit, rangiert der Papst mit 6 Prozent der Nennungen an letzter Stelle.

C&W: Wie wichtig ist den Mitgliedern die Institution noch?

Merle: Von den evangelischen Kirchenmitgliedern fühlen sich noch 67 Prozent zumindest etwas mit ihrer Kirche verbunden, davon aber nur 8 Prozent sehr. Bei den Katholiken sind es 57 Prozent, von denen 7 Prozent eine starke Verbundenheit angeben. Interessant ist: Wir sehen mit der jetzigen Studie erstmals einen deutlichen Ost-West-Effekt. Unter den ostdeutschen Evangelischen fühlen sich 82 Prozent zumindest etwas den Kirchen verbunden, 14 Prozent sehr. Das hat sicherlich damit zu tun, dass Christen und Christinnen in Ostdeutschland schon länger gesellschaftlich in der Minderheit sind. Das führt zu einer stärkeren Identifikation mit Kirche, wenn Zugehörigkeit eben eine Sache der Entscheidung ist. Man kann also darauf gespannt sein, ob sich ähnliche Entwicklungen im Westen zeigen, wenn in absehbarer Zeit auch hier der Anteil der Menschen, die sich noch zu einer christlichen Gemeinschaft zählen, unter 50 Prozent an der Gesamtbevölkerung sinkt.

Dass die Kirchengliedschaft nachlässt und sich daraus auch eine schwindende Bedeutsamkeit der Kirche(n) in der Gesellschaft ergibt, ist auch innerkirchlich

bereits allerorts zu spüren. Und dieser Transformationsprozess ist noch lange nicht zum Stillstand gekommen.

C&W: Wie viele Mitglieder denken gerade über einen Austritt nach?

Merle: 20 Prozent der Katholischen sind fest entschlossen, auszutreten. Bei den Evangelischen sind es 17 Prozent. Die Jüngeren zweifeln stärker als die Älteren: Mehr als die Hälfte der 14- bis 29-Jährigen ist entweder zum Austritt bereit oder noch unsicher. Das sind beachtliche Zahlen. Die sogenannte Freiburger Studie ging 2019 davon aus, dass sich die Mitgliedszahlen der Kirchen bis 2060 halbieren werden. Wenn man sich nun die aktuellen Zahlen anschaut, muss man sagen, dass das wohl noch zu optimistisch gerechnet war. Das ist für die Kirchen ein Damoklesschwert, das über ihnen hängt.

C&W: Aus welchen Gründen treten Menschen aus den Kirchen aus?

Merle: Zum einen, weil sie sich ärgern oder Dinge kritisch sehen. Missbrauch und Vertuschung in der Kirche spielen eine große Rolle, gerade unter Katholiken, auch die Unglaubwürdigkeit von Kirche. Zum anderen treten sie aus, weil Kirche und Glaube keine große Bedeutung mehr für sie haben. Und dann machen Menschen auch Kosten-Nutzen-Rechnungen auf, wenn es um die Kirchensteuer geht. Also: Was habe ich davon, wenn ich zahle? Fällt die Bilanz negativ aus, dann trete ich eher aus. Die Einkommenshöhe spielt dabei in der Regel keine wirkliche Rolle. Die Studie zeigt aber auch, dass oft mehrere Bedingungen zusammenkommen müssen, die Unzufriedenheit muss sich quasi potenzieren. Schwierig ist es vor allem, wenn Vertrauen und Verbundenheit bereits gering sind.

Diese Tendenz muss aber nicht zwangsläufig das Ende des Christentums oder auch das Ende des kirchlichen Christentums markieren, denn es gibt Ansätze, wie das kirchliche Angebot besser mit der nach wie vor bestehenden religiösen Suchbewegung der Menschen in Beziehung gebracht werden kann.

C&W: Können die Kirchen dieser Entwicklung noch etwas entgegensetzen?

Merle: Die Kirchen haben eine Chance, mit Menschen in Kontakt zu kommen, wenn sie lernen, von der Religiosität der Menschen her zu denken, wenn sie sich jenseits fertiger Antworten fragen: Was sind das für Sinnfragen, die Menschen haben? Welche Antworten haben die Leute selbst? Es geht darum, in Beziehung zu treten und ins Gespräch zu kommen mit denen, die religiös interessiert sind. Allerdings glaube ich auch, dass viele Menschen kein Interesse mehr haben, sich

an Kirchen zu binden, dass sie freiere, unverbindlichere Formen suchen und Glaubensvorstellungen auch lieber im Diffusen lassen. Die Kirchen werden sich darauf einstellen müssen.

C&W: Wie zeigt sich die Religiosität der Menschen denn genau?

Merle: Sie zeigt sich darin, dass Menschen für Erlebnisse offen sind, die sie spüren lassen, dass es etwas Größeres, Tragendes, meinetwegen auch einen letzten Sinn gibt. Ich nenne das Transzendenzoffenheit. Menschen geben dann zum Beispiel an, dass das "Universum als Ganzes eine schöpferische Kraft" ist, dass es "übernatürliche Kräfte im Universum" gibt, die uns Menschen beeinflussen, es geht um die Vorstellung von Leben nach dem Tod oder schlicht Gebetspraktiken. Immerhin 54 Prozent der Konfessionslosen in Deutschland bejahen solche transzendenten Vorstellungen, Erfahrungen oder Praktiken, 33 Prozent sogar in mehrfacher Hinsicht.²⁶

Kirche scheint in ihrer bisherigen Form tatsächlich aus der Zeit gefallen, jedenfalls in unserer Gesellschaft. Aber wenn man die nach wie vor zu beobachtenden Tastversuche bedenkt, mit denen der *homo religiosus* auch heute nach der Gegenwart des Göttlichen in seiner Welt sucht, und andererseits im Blick hat, welche gewaltige Heilsverheißung der christliche Glaube in der gelebten *communio* anzubieten hat, müssen diese Ursehnsucht der Menschen und die Menschenliebe Gottes, die sich uns in Jesus Christus schenkt, doch auch heute irgendwie in geeigneter Form zusammenzubringen sein. Vor allem die christliche Grunderfahrung, dass Religion und Spiritualität nicht als eine Art geistlicher Vertikalen in eine ganz andere Richtung streben als die Gemeinschafts- und Beziehungssuche in der Horizontalen, sondern dass Gott uns im Nächsten näher ist als irgendwo sonst, weil es dieselbe Liebe ist, die unser Herz umtreibt und uns Erfüllung bringt, scheint sich wie ein Heilmittel dem sinnsuchenden Menschen der Postmoderne in seiner Isolation und orientierungslosen Vereinzelung anzubieten.

²⁶ Das gesamte Interview findet sich a.a.O. (Anm. 20). Die Daten für die Studie (Mitgliedschaftsstudie "Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft" der EKD; vgl. www.kmu.ekd.de) wurden 2022 vom Meinungsforschungsinstitut Forsa erhoben. Sie sind repräsentativ für die in Privathaushalten lebende Bevölkerung in Deutschland ab dem 14. Lebensjahr. Unter den insgesamt 5282 Befragten finden sich Protestanten, Katholiken, Konfessionslose und Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften. Befragt wurden Personen, die nach einem Zufallsprinzip bei Telefoninterviews rekrutiert wurden.

1.6 Korrelation zwischen der christlichen *Communio*-Botschaft und der menschlichen Sozialität

Zum Wesen des Menschen gehört zweifelsfrei seine Fähigkeit zur Kontaktaufnahme und Kommunikation mit Seinesgleichen, die nicht nur in der Sprachfähigkeit begründet ist, sondern auch dazu führt, dass wir nur in der sozialen Verbundenheit mit anderen unsere Erfüllung finden können. Gemäß den üblichen Darstellungen der „Bedürfnispyramide“ (z.B. Abraham Maslow 1943 und viele spätere) bestehen für die Existenz des Menschen neben Gesundheit/körperlichen Bedürfnissen und Sicherheit als basalen Defizitbedürfnissen, die befriedigt sind, wenn ein gewisser Standard erreicht ist, die höheren Bedürfnisse wie soziale Anerkennung, individuelle Selbstverwirklichung und auch transzendente Sinnerfüllung als „Wachstumsbedürfnisse“, da sie sich auf Werte beziehen, von denen es nie „zu viel“ geben kann. Das lässt erkennbar werden, wie sehr unser „Glück“ auch von den Formen der Verbundenheit mit den anderen Menschen abhängt. Wir leben (im Allgemeinen) eben nicht als Einsiedler*innen – und wenn Menschen das tun, z.B. die christlichen Eremit*innen, dann geschieht sogar das als solidarischer Akt, der seinen Sinn auch von der Verbundenheit mit der kirchlichen *communio* bezieht, z.B. als Dienst des stellvertretenden Gebetes oder als mahnendes Zeichen für die Vergänglichkeit der Welt und Bezugnahme auf das Himmelreich. Außerdem sind die Eremit*innen immer wieder gern gefragte Berater*innen und Seelsorger*innen, so dass ihre vermeintliche „Abkehr“ von der Gesellschaft sich als ein zutiefst solidarischer Dienst erweist.

Im Grunde vollzieht sich unser Leben konkret immer in Sozialbeziehungen. Wir bewegen uns in häufig wechselnden Gruppen, die oft mit der Bewältigung der Alltagsaufgaben zu tun haben. Aber wir bilden eben auch beständige und emotional teilweise hoch bewertete Gemeinschaften (z.B. Familie, Gemeinde, Vereine, Freundeskreise), die wesentlich zu unserem Selbstbild beitragen und auch unsere Verbundenheit mit der Gesellschaft ausmachen. Das „Staatslexikon“ definiert dementsprechend den Begriff der Gemeinschaft wie folgt:

Als G[emeinschaft] werden in der Soziologie und darüber hinaus jene Formen des menschlichen Zusammenlebens bezeichnet, die auf einem primär emotional und/oder traditional bestimmten Zusammengehörigkeitsgefühl aller Beteiligten beruhen und durch eine zumindest relative Dauer gekennzeichnet sind. Als soziologischer Grundbegriff geht G. auf

Ferdinand Tönnies und sein 1887 erstmalig erschienenenes Werk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ zurück. G. bezeichnet F. Tönnies hier als eine Sozialform, in der die Menschen miteinander verbunden sind auf der Grundlage enger persönlicher und um ihrer selbst willen bejahter Beziehungen. G. beruhe auf der Betonung des Gemeinsamen, auf Verzicht bestimmter Formen der Selbstbehauptung und einzelhafter Ich-Interessen, auf Selbsthingabe, Liebe, Direktheit, Unvermitteltheit, auf der Ausschaltung aller distanzierenden menschlichen und technischen Zwischeninstanzen, kurz: auf Wärme, Nähe, Intimität und Rückhaltlosigkeit. Als typische Formen von G. nennt er die Familie als „Gemeinschaft des Blutes“ (Tönnies 1887: 16), die Nachbarschaft als „Gemeinschaft des Ortes“ (Tönnies 1887: 16) und die Freundschaft als „Gemeinschaft des Geistes“ (Tönnies 1887: 16). Der „organischen“ G. stellt er die „mechanische“ Gesellschaft gegenüber, die er – gestützt auf die Gesellschaftsanalyse von Karl Marx – wesentlich durch die Defizite bestimmt, die sie im Vergleich mit der G. aufweise. Gesellschaftlich miteinander verbundene Menschen seien gar nicht wirklich miteinander verbunden. Gesellschaft sei vielmehr ein bloßes Nebeneinander wesentlich getrennter einzelner Individuen, kein echtes, sondern nur ein scheinbares, ein künstliches Zusammenleben, ein mechanischer Artefakt. Gesellschaft beruhe auf Entscheidung, Egoismus, auf Begierde und Furcht, auf „vernunftgemäßer Berechnung von Nutzen und Annehmlichkeiten“, kurz: auf einer grundsätzlich „negativen Haltung“ (Tönnies 1979: 34). [...]

Ohne Zweifel lassen sich die Kategorien G. und Gesellschaft auch heute noch gewinnbringend für die Analyse der Formen menschlichen Zusammenlebens einsetzen. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass im Zuge von Individualisierungs-, Pluralisierungs-, Mediatisierungs- und Globalisierungsprozessen die bisherigen „klassischen“ G.en und Gesellschaften an Attraktivität und Bedeutung verlieren und sich neuartige, weniger verbindliche und nur kurzfristig wirksame Sozialformen ausbilden, in denen sich v. a. das Bedürfnis nach „authentischen“ G.s-Erlebnissen situativ und weitgehend unverbundlich Ausdruck verschafft. [...]

Auch an den etablierten Religionsgemeinschaften und Kirchen mit ihren traditionellen Gemeindemodellen (Gemeinde) geht diese Entwicklung nicht vorbei. Auch hier zeigen sich neue Organisationsformen des religiösen Lebens jenseits der klassischen Sozialformen von Kirche und Sekte

in Form posttraditionaler Vergemeinschaftungen. Im religiösen Feld gruppieren sich diese oftmals um „charismatische“ (Charisma), manchmal auch nur um hinreichend „prominente“ Personen. Das kann sich sowohl innerhalb als auch außerhalb von etablierten kirchlichen Strukturen abspielen. Es kann auch sein, dass lediglich die kirchliche Infrastruktur (wie Gemeindesäle, kirchliche Grundstücke und Bauten oder historische Pilgerwege) genutzt wird. Der „etwas besondere Seelsorger und Prediger“, zu dem die Leute in den Sonntagsgottesdienst, zum Freitagsgebet oder zu medial inszenierten religiösen Großveranstaltungen von weither anreisen, sprengt ebenso die herkömmlichen Sozialformen von Religion und gründet neue posttraditionale Vergemeinschaftungen wie neu entstehende religiöse Bewegungen und Kult-G.en, die i. d. R. überregional, wenn nicht sogar global orientiert sind, sich manchmal, aber nicht immer an bisherige kirchliche Strukturen anlagern. Die Spannweite dieser „neuen religiösen G.en“ ist groß. Sie reicht von den sogenannten Neuen Geistlichen G.en über Hochschulgemeinden, den Weltgebetstag der Frauen und den sogenannten Kirchbauvereinen, die alle noch mehr oder weniger stark in den formalen Strukturen der Kirchen eingebettet sind, bis hin zu relativ unstrukturierten Gruppen aus dem heterogenen Bereich sogenannter alternativer Spiritualität. Menschen aber, die sich in solche posttraditionale religiösen Vergemeinschaftungen begeben, sind am Leben ihrer Herkunftsgemeinde kaum mehr interessiert. Denn im Vergleich zu herkömmlichen religiösen Sozialformen sind diese weitaus offener, in ihrem Normierungsanspruch unverbindlicher und in ihrem Weltdeutungsanspruch individualistischer. In ihnen, die nur locker über netzwerkähnliche (virtuelle) Strukturen miteinander verbunden sind, kann man seine je individuellen und aktuellen religiösen Bedürfnisse befriedigen, ohne sich dauerhaft binden und einer G. gegenüber verpflichtet zu müssen, kann extensiv in G.s-Erfahrungen schwelgen, auch wenn diese nicht von (extrem) langer Dauer sind.“²⁷

Die soziologische Betrachtung stellt also einerseits fest, dass der Zusammenschluss zu Gemeinschaften zum Wesen des Menschen und zu seinem In-der-Welt-Sein gehört, dass sie andererseits alle Lebensbereiche betrifft – und damit

²⁷ Gebhardt, Winfried: Art. „Gemeinschaft“, in: Staatslexikon⁸ online, URL: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Gemeinschaft> (abgerufen: 30.07.2023).

auch die Religion. Die Theologie findet hier also gleichsam eine doppelbödi-
ge Erklärung des Christentums als Gemeinschaft vor: zum einen ist der Inhalt des
Christentums, seine Botschaft, die in der Proexistenz Jesu Christi gründende Ge-
meinschaft, die uns zur Proexistenz füreinander beruft und befähigt. Zum anderen
führt die Zugehörigkeit zu einer Religion auch zum Entstehen einer Gemein-
schaft ihrer Gläubigen als soziologisch wahrnehmbarer Größe. Religion kann also als
Gemeinschaft betrachtet werden im Sinne eines sekundären Zusammenschlusses,
indem Menschen, die herausfinden, dass sie gemeinsame Interessen haben (z.B.
in Bezug auf das Ethos, die Weltanschauung, Liturgie und Rituale...) sich nach-
träglich, d.h. im Nachgang zu ihrer persönlichen Entscheidung für diese „Ideolo-
gie“ zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, um ihre Interessen besser pfl-
gen zu können und ihnen gegebenenfalls auch in der Gesellschaft besser Geltung
zu verschaffen. Daneben gibt es aber auch den Fall von primären sozialen Ge-
meinschaften als Religion, wenn Menschen, die gemeinschaftlich leben (z.B. im
Familienverband, als Stamm oder „Volk“) ihre existenziellen Lebenserfahrungen
im Rahmen gemeinsamer Interpretationsmuster religiös deuten. So erwächst
möglicherweise aus dem gemeinsamen religiösen „Sprachspiel“ eine verbindli-
che institutionalisierte Religion, welche die schon vorgängig bestehende Gemein-
schaft noch weiter festigt. In beiden Fällen wäre der Inhalt solcher Religionen
aber von ihrer gemeinschaftsfördernden oder gar -begründenden Wirkung unab-
hängig.

Anders verhält es sich dagegen mit dem Bedeutung von Gemeinschaft im Zusam-
menhang mit dem Christentum, denn in der fundamentalen Erfahrung des Exodus
im Alten Bund erweist sich Gott als der Retter „seines Volkes“, seine Fürsorge
schließt die Glaubenden zusammen, lässt sie sich als „sein Volk“ erkennen und
prägt die Gottesvorstellung des biblischen Glaubens unauslöschlich. Und in der
Proexistenz Gottes, die im Pascha Jesu Christi, in seiner Selbsthingabe in Kreuz
und Auferstehung aufgipfelt, reicht dieses Gemeinschaftsbewusstsein bis zur
Hingabe des eigenen Lebens für die Schwestern und Brüder, d.h. der Sinn der
eigenen Existenz, des eigenen Seins, wird im „Da-Sein für“ die anderen (Proexis-
tenz) gefunden. Deshalb ist Gemeinschaft für das Christentum nicht nur eine ge-
sellschaftliche Begleiterscheinung, sondern konstitutiver Bestandteil seines We-
sens.

Insofern ist es eine theologische Überzeugung, dass der christliche Glaube mit
seinem Sinnangebot der „Selbstverwirklichung“ in gegenseitiger Hingabe und
Annahme unter den Menschen nicht eine Verfremdung, sondern eine Erfüllung

einer im Wesen des Menschen angelegten Bedürftigkeit darstellt. Das, was die Sozial- und Humanwissenschaften als **Sozialität** beschreiben, also den Zustand, sich immer sozial zu verhalten (Kontaktfähigkeit, Geselligkeit, Freundschaftlichkeit), und die Tendenz, Gemeinschaften und Gruppen zu bilden, ist nicht eine bloße Option, sondern ein wesentliches Element der menschlichen Lebensgestaltung und der eigentliche Grund für die Stärke der menschlichen Zivilisation. Deshalb ist die platonische Formulierung, dass der Mensch ein „*zoon politikon*“ sei (ein gemeinschaftenbildendes Lebewesen), auch längst in das allgemeine Bewusstsein übergegangen. Platon lehrt in der *Politeia*, dass der Mensch als Doppelwesen sowohl physisch der irdischen Natur verhaftet wie auch „metaphysisch“ den ewigen Idealen verbunden ist, so dass die Tugenden ihn dazu befähigen, gerechte soziale Gemeinschaften zu bilden, um sein Leben zu regeln. Im Fokus der *Nikomachischen Ethik* erklärt Aristoteles dies so, dass der Wert einer Handlung von deren jeweiligem Zweck (*telos*) abhängt, so dass das soziale Verhalten (bis hin zur Staatenbildung), das wie ein Same im Menschen angelegt ist, dem Zweck dient, dass der Mensch durch Kooperation, Kommunikation und gegenseitigen Beistand seine natürlichen Anlagen am besten entfalten kann. Diese frühen philosophischen Theorien werden dabei auch durch Einsichten der modernen Anthropologie gestützt, denn gerade das reflektierte Selbstbewusstsein und die Sprachfähigkeit bringen dem Menschen als einzigem Lebewesen diese soziale Fähigkeiten, die seine Zivilisation derart erfolgreich machte.

Die traditionelle Personlehre, die ein ich-bezogenes, individualistisches Personenverständnis propagierte, ist dementsprechend notwendig um den Aspekt der Sozialität zu ergänzen. Während bereits Boethius (ca. 480-524) Person als „unteilbare, elementare Vorkommensweise vernunftbegabter Natur“²⁸ definierte und damit bereits den Substanzbegriff zur Personerklärung heranzog, weitete René Descartes (+1650) dies später noch dahingehend aus, dass die Person als „denkendes Ding“ (*res cogitans*) zum Komplementärbegriff der materiellen Welt (*res extensa*) wurde. So oder so erscheint das Ich hier als in sich abgeschlossener Gegenstand mit Denk- und Willenskraft, aber eben „völlig losgelöst“ von der sozialen Interaktion. Erst die Person-Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts bringt mit den Ansatz beim „Dialogischen Prinzip“ hierzu eine realistische Erweiterung, denn Person wird nun nicht mehr sachhaft oder selbstreferentiell als Individuum betrachtet, sondern als sich in der Begegnung Ereignendes und sich beständig

²⁸ Boethius, *De consolatione philosophiae: persona est naturae rationalis individua substantia*.

Konstituierendes. So wird der sozialen Verfasstheit des Menschen deutlich besser Rechnung getragen, indem eine philosophische Theorie entwickelt wird in Rückbindung an humanwissenschaftliche Erkenntnisse (z.B. Pädagogik und Psychologie).

So entwickelt der eigentliche Begründer und Hauptvertreter dieser Lehre, Martin Buber (1899-1965), in seinem Hauptwerk „Ich und Du“ (1923) das dialogische Prinzip anhand des Prinzips: *„Es gibt kein Ich-an-sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-und-Du.“*²⁹ Konsequenz zu Ende gedacht heißt das für den Begriff des Geistes: *„Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. (...) Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben“*³⁰, Geist wird dann also als Beziehungsgeschehen interpretiert und nicht als von den Denkenden losgelöste Subsistenz (ein Gedanke, der auch helfen kann, die Frage nach der „Intelligenz“ der Systeme der „Künstlichen Intelligenz“ – KI, AI – zu klären, denn damit ein von diesen erstellter Text einen Sinn bzw. eine Bedeutung bekommt, muss er von einem Wesen mit personalem Bewusstsein wahrgenommen und interpretiert werden...). Wenn Geist sich aber in der Begegnung ereignet, dann entfaltet sich aus dieser Beziehungskraft das Ich im Dialog mit dem Du – und auch mit dem „Ewigen Du“ Gottes, denn *„Gottes Sprache an die Menschen durchdringt das Geschehen in eines jeden von uns eigenem Leben und alles Geschehen in der Welt um uns her ... und macht es für dich und mich zu Weisung, zu Forderung.“*³¹

Aus diesem Neuansatz zur philosophischen Lehre vom Menschen ergibt sich zweifelsfrei, dass das Ich des Menschen nicht „völlig losgelöst“ erfasst oder definiert werden kann, sondern sich nur als Teil einer Begegnung (Dialog) zu seinem eigenen Selbstbewusstsein entfaltet, wobei die erfahrene Zustimmung und Wertschätzung ebenso wirksam sind wie auch Widerstand und Differenzbildung. Die jeweilige Befindlichkeit des Menschen ist also keineswegs nur „selbst-referentiell“, sondern zutiefst auch davon abhängig, wie wir die Lebenssituationen der Menschen einschätzen, die uns am Herzen liegen bzw. denen wir uns ausgesetzt sehen. Gemeinschaft (das „Wir“) gehört also ebenso zum Menschen wie

²⁹ Vgl. Buber, Martin: Werke, Erster Band: Schriften zur Philosophie, München 1962, S. 79.

³⁰ Ebd., 103.

³¹ Ebd. 170.

Freundschaft/Partnerschaft („Du“), denn nur so ist das Ich als solches ganz verwirklicht.

Deshalb zeichnet sich als die Entwicklungsaufgabe der Gegenwart ab, dass eine lebenswerte Zukunft der Menschheit auch davon abhängen wird, ob und wie es uns gelingt, die Isolation des Individuums, die lange Zeit als positive Errungenschaft erschien („auf niemand anderen angewiesen sein“...), wieder auf das gelebte Wir-Sein hin zu überwinden. Während die einsetzende Neuzeit gerade durch die Selbstwahrnehmung des Menschen als eines Individuums, eines Ich, geprägt war und mit der (zumindest ideellen) Loslösung des/der Einzelnen aus dem Kollektiv (Menschheit, Gläubige, Untertanen...) einen Weg zur Erlangung der Freiheit, zur Mehrung der Würde des/der Einzelnen und somit zur Autonomie (was auch ökonomisch bedingt war...) bahnte, stellt die Reformation von 1517 gewissermaßen die Adaption dieser Prinzipien in das Christentum dar. Und Immanuel Kant konnte diese freie Autonomie auch im Wesen des Menschen verorten, indem „Aufklärung“ als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ ein wesentlicher Entwicklungsschritt war.

Doch in der von Peter Wust³² beschriebenen, typischen „Dialektik des Geistes“, der zufolge geistige (und auch kulturelle) Entwicklungen immer in einer oszillierenden Bewegung von einem Extrem ins andere pendeln, aber genau in der Mitte, wo beide Positionen ausgewogen wären, niemals verharren, schlug auch das Pendel von der antiken und mittelalterlichen Ordo-Vorstellung, welche den Menschen nur als Geschöpf und Teil des Kosmos begriff, zur neuzeitlichen Entdeckung des Individuums, die nun dagegen die Welt vom Ich her zu denken versuchte, in einem gewaltigen Schwung weiter – und zwar weit über die bekömmliche Mitte hinaus, indem der Idealismus dann „Welt“ und „Sein“ überhaupt nur mehr als Produkte des erkennenden Subjekts begriffen wissen wollte, so dass im „Konstruktivismus“ die Basis einer allgemein geteilten „wahren Erkenntnis“ sogar als Denkmöglichkeit verloren ging.

Dies führte notwendig zur Forderung nach Autonomie und Verabsolutierung einer (negativ verstandenen) Freiheit („tun können, was immer ich will“, „von niemandem zu etwas gezwungen werden können“...). Demgegenüber griffen und greifen alle Korrekturversuche, die sich allein auf die Erkenntnisfähigkeit des In-

³² Wust, Peter: Die Dialektik des Geistes, 2 Bde., Augsburg 1928 (und spätere).

dividuums beziehen, notwendig zu kurz. Weder die Denkschule der „Phänomenologie“, die eine gemeinsame und objektive Basis durch die von den „Sachen“ selbst in uns hervorgerufenen Wahrnehmungen (den „Phänomenen“) sucht, noch die „kritische Theorie“ (Adorno...), welche die politisch-ökonomische Hintergründe der vehement postulierten „Freiheit“ entlarvt, können eine neue tragfähige Wertebasis etablieren, auf der sich eine echte und ehrliche „Gemeinschaft“ entwickeln könnte.

Dabei soll der Individualismus weder diffamiert noch ausgehebelt werden, sondern er soll eben nur in die richtige Relation zur Sozialität gebracht werden, damit der/die Einzelne wieder erkennen und auch tatsächlich realisieren kann, dass „Glück“ und Zufriedenheit nicht nur Ergebnis eigener Einstellungen oder Gedankengänge sind, sondern in der ganzheitlich verstandenen Lebenswirklichkeit auch genauso entscheidend von der Interaktion mit den anderen abhängen, mit dem Wahrgenommen-Werden, der Wertschätzung und dem ganz alltäglichen In-Beziehung-Stehen. Es wäre also bei Weitem zu kurz gedacht, wenn man nun gegen die Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums argumentieren wollte und diesem stattdessen anböte, sein Selbstbestimmungsrecht auf eine wie auch immer geartete Organisation oder Institution zu übertragen. Denn dies hieße, den (post-)modernen Lebensstil als solchen zu verdammen und zu seiner „Heilung“ die Rückkehr zu einem Kollektivismus zu propagieren. Damit würden aber entscheidende Errungenschaften verloren gehen: Freiheit, Selbständigkeit, Eigenverantwortung, Authentizität. Deshalb müssen aller Vereinnahmungsversuche immer kritisch im Auge behalten, als solche entlarvt und entschieden zurückgewiesen werden. Ob es nun um kommerzielle Anbieter geht (wie z.B. die aus ökonomischen Interessen Daten sammelnden digitalen Dienstleister) oder auch um politische oder kulturelle (und auch: religiöse) Institutionen – die Freiheit und Unabhängigkeit des/der Einzelnen ist als oberster Wert immer zu schützen und zu respektieren. Aber solche Freiheit darf nicht in Einsamkeit, Isolation oder Bedeutungsverlust des Individuums führen. Um hier ein ausgewogenes Verhältnis von „Freiheit“ und „Gemeinschaft“ zu finden, wie wir es offensichtlich zu unserem Glück brauchen, bietet gerade die christliche Vorstellung der *communio* ein echtes Ideal.

Gesucht wird also aktuell und dringend ein neues Herausführen des Menschen aus seiner (digital verstärkten) Isolation im Individualismus, denn eine wahre Verwirklichung des „Selbst“ wird nur in der Hinwendung zu und Verbundenheit mit den anderen gelingen. Nur gemeinsam können wir eine lebenswerte Zukunft

erlangen, so dass die Botschaft von der Proexistenz, in der das Evangelium das Angebot eines sinnerfüllten Daseins sieht, neu in einer echten Korrelation mit der Sinnsuche der Menschen erscheint.

2. Ekklesiologische Analyse im Horizont einer „Angewandten Theologie“

Damit die Frage nach der Kirche, die zu den Kernthemen der Theologie als „Glaubenswissenschaft der Kirche“ gehört, auch im Horizont einer Theologie, die sich als „angewandte Wissenschaft“ versteht, gelingen kann, muss zuerst geklärt werden, was hierbei der spezifische Zugang dieser Art von Theologie sein soll – vor allem im Blick auf den systematisch-theologischen Diskurs, wie er in dieser Studie praktiziert wird. Natürlich kann sich die systematische Theologie innerhalb des Projektes einer Angewandten Theologie als „Praxis-Theorie“³³ verstehen, wenn sie in Bezug auf ihren Bildungsauftrag reflektiert wird. Dann entfaltet sie ihre Wirkung im erkenntnisbildenden Wechselspiel von „Orthodoxie“ und „Orthopraxie“, bleibt aber so nur sinnvoll als Teil eines Ganzen, nämlich des Gesamtgefüges der (angewandten) Theologie im Zusammenspiel all ihrer Disziplinen mit dem Praxislernen.³⁴ Wenn der systematisch-theologischen Reflexion und Hermeneutik aber auch eine eigene Aufgabenstellung zuerkannt wird, die über die „Anstrengung des Begriffs“ hinausgeht, die also mehr sein will als Bereitstellung von angemessener Terminologie, dann muss sie auch den Anspruch erheben, auf ihre Weise zu einer Weiterentwicklung der Formulierung der Glaubenslehre und damit auch der „Ekklesiologie“ beizutragen, indem sie eigene Wirklichkeitsbeobachtungen und somit auch neue hermeneutische Einsichten in den Diskurs mit einbringt.

Glaubenswissen und Glaubensleben entwickeln sich nämlich in einem konstruktiven Prozess, der vielfältig kontextuell geprägt ist und für alle Mitdenkenden auch existenzielle Relevanz hat. Eine „Angewandte Theologie“ zielt deshalb darauf, dass die Theorie der Glaubenslehre auch darum vermittelt werden muss, damit durch sie eine verbesserte Praxisanalyse und -reflexion ermöglicht wird (und insofern ist Systematische Theologie dann „Praxistheorie“). Aber aus der

³³ Vgl. Sander, Kai G.: Zur Optimierung des systematisch-theologischen Curriculums im Rahmen der theologischen Ausbildung von angehenden Seelsorgerinnen und Seelsorger, in: Köhl, G. (Hg.): Seelsorge lernen in Studium und Beruf, Trier 2006, 465-474.

³⁴ Vgl. Sander, Kai G.: Orthodoxie und Orthopraxie. Die Funktion von Systematischer Theologie als „Praxistheorie“ in einem anwendungsbezogenen Theologiestudium, in: Feeser-Lichterfeld, Ulrich; Sander, Kai G. (Hgg.): Studium trifft Beruf. Praxisphasen und Praxisbezüge aus Sicht einer angewandten Theologie, Mainz 2019, 73-83.

reflektierten Praxis sollen danach Impulse für eine neue, verbesserte Theoriebildung abgeleitet werden, die den Erfordernissen, den Verstehensbedingungen und Fragerichtungen der Menschen der jeweiligen Gegenwart besser gerecht wird. Man kann als von einem „hermeneutischen Zirkel“ sprechen, insofern durch die theoriegestützte Praxisreflexion die Praxissituation besser erfasst und analysiert werden kann, dadurch die Desiderate für eine Weiterentwicklung der Glaubensauslegung tiefer und präziser in den Blick genommen werden können und diese Impulse nun ihrerseits in eine verbesserte Neuformulierung der Glaubenslehre Eingang finden. Da dieser Prozess aber zirkulär verläuft, immer wiederkehrend als Rückgriff aus der Praxis auf das Theoriewissen und aus der Theorieinterpretation auf die Praxiserfahrung, kann zurecht auch von einer „Abduktion“ (vgl. Anm. 1) gesprochen werden. Entscheidend in der Alltagsarbeit einer solchen „Angewandten Theologie“ ist aber, dass der beschriebene „Reflux“ aus der Praxisreflexion in die Theorieverbesserung auch wirklich – Traktat für Traktat und beständig neu – erfolgt.³⁵

Auf diese Weise wird die Systematische Theologie im Diskurs der Angewandten Theologie das Wesentliche herausarbeiten, also eine Elementarisierung erbringen, damit der Glaube verstehbar und erklärbar wird, denn nur im immer neuen Rückgriff auf die ursprüngliche Form (*reformatio*) kann der Ursprungsimpuls des Christseins in einer sich naturgemäß ständig transformierenden Welt lebendig und wirksam bleiben. Dazu ist aber ein tiefgehendes hermeneutisches Grundverständnis erforderlich, denn alle von Menschen getroffenen Aussagen können immer nur unter Berücksichtigung ihrer ursprünglichen Aussage-Absicht und ihres Entstehungskontextes sachgerecht verstanden werden. Und als eine Konsequenz daraus ergibt sich angesichts des sich beständig entwickelnden und wandelnden Sprachverständnisses, dass mitunter neue Formulierungen nötig sind, um den ursprünglich angezielten Inhalt auch heute sachgerecht vermitteln zu können. Es wird also nicht darum gehen, nur um der puren Erneuerung oder gar um der Anpassung an den Zeitgeist willen Kirche in dem Sinne „neu zu denken“, dass kein Stein auf dem anderen verbleibt, sondern das Verbindlich-Bleibende muss in kritischer Analyse vom jeweils Zeitgebundenen unterschieden werden, damit die

³⁵ Vgl. dazu auch Sander, Kai G.: Angewandte Theologie aus Sicht der systematisch-theologischen Fächer: Fundamentaltheologie und Dogmatik im Regelkreis mit dem Praxishandeln, in: Gaus, Ralf; Leinhäupl, Andreas (Hgg.). Angewandte Theologie interdisziplinär. Zugänge und Perspektiven, Mainz 2022, 25-32.

Kirche und die Theologie, wie sie es in Jahrhunderten eingeübt hat, aus Tradition modern bleibt.

Dazu gehört auch, dass aus der Glaubensauslegung heraus durch die Kirche und „ihre“ Theologie eine kritische Funktion gegenüber dem „Zeitgeist“ ausgeübt wird, denn wenn die Stimme der Zeiten auch als die Stimme Gottes³⁶ angesehen werden kann, so kann und muss diese Stimme dann eben auch als eine Anfrage gehört werden, die in jeder Zeit neu nach einer Orientierung gebenden Antwort verlangt.

Wie kann ein solcher Diskurs der Angewandten Theologie nun aussehen, wenn er sich der Frage widmet, welche Konsequenzen aus der gegenwärtigen Situation von Kirche in unserer Gesellschaft gezogen werden können im Blick auf ihre Zukunftsgestalt und auf eine mögliche Neuinterpretation der theologischen Lehre von der Kirche? Es muss hierzu eine Analyse der historisch gewachsenen Gestalt von Kirche (also: von ihrem „Gewordensein“) ebenso herangezogen werden wie ein Rückgriff auf ihre Ursprungsintention im Christusereignis und dort näherhin im Glauben der auf die Ostererfahrung reagierenden Jünger*innen der ersten Stunde und der ersten Jahrhunderte. Hierbei wird deutlich, wie viel Bemühung um die Hermeneutik der Ursprungs- und Traditionstexte vonnöten sein wird, wenn es darum geht, die Ursprungsintention und die ganze Fülle ihre möglichen Interpretationen ebenso in den Blick zu bekommen wie auch die vielen denkbaren alternativen Kirchenkonzepte, aus denen sich in der konkreten Historie eben jeweils eine bestimmte Form als zu ihrer Zeit passend und hilfreich durchgesetzt hat.

Denn diese einstmals erfolgten Weichenstellungen, die zu ihrer Zeit womöglich angemessen und richtig waren, werden immer wieder neu zu hinterfragen sein (*ecclesia semper reformanda*), damit der Geist des Ursprungs nicht verlorengelht, wenn die äußeren Rahmenbedingungen sich ändern sollten und dann neue Kirchenmodelle als Konkretionen des Christseins in neuen Epochen als aussichtsreicher erscheinen sollten. Eine systematisch-theologische Reflexion muss deshalb grundsätzlich in der theologischen Rede über die „Kirche“ den Zusammenhang und auch die Differenz von *communio* (Kirche als Christus-Gemeinschaft der

³⁶ So der Wahlspruch von Michael Kardinal Faulhaber (1869-1952) als Bischof von Speyer und Erzbischof von München und Freising (*vox temporis – vox Dei*), der im Umkreis der Formulierung von GS bei II. Vaticanum einige offenbarungstheologische Kontroversen auslöste.

Glaubenden) und *institutio* (Kirche als religiöse Einrichtung mit Regeln, Normen, Hierarchie und gesellschaftlicher Relevanz) klarstellen und daraus die entsprechenden Konsequenzen ziehen.

2.1 Weichenstellungen der Kirchengenese: das (römische) Europa

Die in der Ekklesiologie vorherrschende Sichtweise von Kirchengliedschaft infolge der sakramentalen Initiation, die im Grunde die oben dargelegte Lehre des Robert Bellarmin von den *tria vincula* implementiert (volle Kirchengliedschaft aufgrund des Bandes des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung), prägt bis heute das Selbstverständnis von Kirche. Dass Menschen der Kirche angehören, dass dies identitätsbegründend ist und auf lebenslange Dauer hin verstanden wird (weil der Eintritt ja durch das Sakrament der Taufe infolge der Lebensumkehr erfolgt ist – jedenfalls theoretisch...), ist dabei das Ideal. Die Faktizität dagegen hat auch und vielleicht vorrangig praktische Gründe, sie hat etwas mit der Familiengeschichte und dem Begriff des Wohnsitzes und der Gemeindegliederung zu tun. Im Grunde ist das herrschende Verständnis von Gliedschaft, Hierarchie und Kirchen- sowie Gemeindegliederung entstanden in Abhängigkeit vom antiken und feudalen System Europas. Grundlage ist die Sesshaftigkeit von Menschen, die ihre Identität aus der Zugehörigkeit zu Gemeinden, Ländern, Völkern und Landschaften ableiten, aus denen sich auch Formen der Untertänigkeit ergaben, z.B. gegenüber den Besitzenden des jeweiligen Landes. Aus diesem gewachsenen Verständnis der üblichen, bürgerlichen Lebensweise, das sowohl mit der agrarischen Gesellschaft wie letztlich mit der grundlegenden Organisationsstruktur des *Imperium Romanum* zu tun hat, ergibt sich ein Bild von der traditionellen, herkömmlichen Lebensweise.

So kann die Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten durchaus in Deckung mit der Infrastruktur des römischen Reiches gebracht werden. Die ersten Bischofssitze in Germanien und Gallien sind römische Städte und die Reisewege der Missionare verlaufen auf den römischen Heerstraßen, durch welche die Weiten Europas erschlossen wurden. Auch das Menschenbild Europas ist zu tiefst geprägt vom römischen Recht und die sogar die Einteilung der Territorien

folgt vielfach einer Strukturierung, die auch dem römischen Reich zugrunde lag. So ergibt sich eine Benennung der Menschen gemäß ihrer Herkunft (die für die meisten auch dem lebenslangen Aufenthaltsort entsprach) und es entwickelt sich ein lange Zeit prägendes Idealbild von Menschen, die in Dörfern und Städten leben, arbeiten und sich als Teil des entsprechenden Gemeinwesens begreifen. Die kirchliche Strukturen wuchsen dann dementsprechend, so dass das Ideal einer „Pfarrgemeinde“ entsteht: Ein Dorf, umgeben von Feldern und Wäldern, in dem die Häuser friedlich zusammenstehen, oft im Familienbesitz von Generation zu Generation weitervererbt. In der Mitte befindet sich eine Kirche als Gotteshaus, als Ort der Ausgestaltung der Transzendenz Erfahrung. Und das kleine Gemeinwesen leistet sich auch, da es arbeitsteilig organisiert ist, einen „Gottesmann“, der mit kirchlich-amtlichem Auftrag (und seit der protestantischen Reformation bzw. katholischen Gegenreformation auch mit einer fachlich-akademischen Qualifikation) von der alltäglichen Feldarbeit freigestellt ist und die Obliegenheiten der Seelsorge und des liturgischen Gottesdienstes sowie der Katechese übernimmt. Voraussetzung für dieses Modell, das mancherorts nach wie vor praktiziert wird, ist allerdings, dass die Lebensweise der Mehrheit der Menschen dem auch tatsächlich entspricht. Wo Kirche in neue Gebiete vordringt oder wo Lebensumstände der Bevölkerung sich ändern, werden zusätzliche Anpassungen vorgenommen, z.B. in den großen Missionsbewegungen, oder heute auch in der City-Pastoral, in der Migrant*innen-Seelsorge oder in der Vorstellung von einer kategorialen Pastoral. Aber im Grunde bleibt das unausgesprochene Idealbild dasjenige der Ortsgemeinde mit eigener Kirche und eigenem Pastoralpersonal, das also eine territoriale Zugehörigkeit als Gliedschaftskriterium ansieht und dessen Aufrechterhaltung in Zeiten der stark rückläufigen Priesterzahlen immer unmöglicher wird. Eindeutig zeigt sich aber, dass das, was wir heute allgemein als Kirche bezeichnen und unter diesem Begriff subsummieren, Ergebnis eines Entwicklungsprozesses ist, in dem das Evangelium als „Lebensstil“ vor allem durch seine Verbreitung in Europa eine ganz konkrete gesellschaftliche Ausformung angenommen hat, die wesentlich mit den hier herrschenden Lebensumständen zusammenhängt und die unter Hand gleichsam „normativ“ geworden ist.

Allerdings entfaltet sich der (post-)moderne Lebensstil vieler Menschen heute gegenüber diesem tradierten Bild in einer deutlichen Diskontinuität. Denn in der heutigen multifokalen, mobilen, globalisierten und multioptionalen Gesellschaft gewinnen an Stelle dieser fixen Zugehörigkeitsgrößen andere identitätsstiftende Merkmale rapide an Bedeutung: die kleine (Kern-)Familie/Verwandtschaft, die

Zugehörigkeit zu „sozialen Netzwerken“ (auch und vor allem in digitaler Form), die eigenen Interessen... Natürlich bilden nach wie vor für viele Menschen der Immobilienbesitz oder die Kontakte aufgrund der eigenen Kinder (Schule, Elterngruppen) und auch manche Vereine oder Nachbarschaftskreise einen wichtigen Teil ihres Lebensgefühls. Aber all dies ergeht, ebenso wie die Berufswahl, nicht mehr schicksalhaft durch ein „Hineingeboren-Werden“, denn nicht mehr der Lebensmittelpunkt der eigenen Vorfahren oder deren berufliche und gesellschaftliche Stellung ist für das (post-)moderne Ich identitätsbegründend, sondern seine selbst gewählte Lebensform, die sich daraus ergebenden Sozialkontakte, die damit verbundene gesellschaftliche Positionierung und auch der aktuelle Lebensort, der oft aber nur vorübergehend aufrechterhalten wird (bzw. werden kann) und entsprechend häufig auch wieder verändert wird.

Aus dieser Transformation müssen sich zwangsläufig neue Ansätze für das Verständnis der Sozial-Dimension des (post-)modernen Menschseins ergeben, die auch für die Projektion künftiger Formen von kirchlicher *communio* bestimmend sein werden. Denn nur noch für einen Teil unserer Mitmenschen trifft zu, dass sie sich an einem Ort angekommen wissen, an dem sie „für immer“ sesshaft werden wollen und von dem her sie ihre Sozialbezüge neu definieren. *Communio* bedeutet für alle anderen dann aber mehr „Gemeinschaft“ (vielleicht sogar nur Gemeinschaft auf Zeit) als „Gemeinde“ (im territorialen Sinn). Jedenfalls werden Gemeindegemeinschaften weniger vererbt als erworben und nach einem – z.B. beruflich bedingten – Ortswechsel wird auch in der neuen Umgebung eine gewisse Kontinuität der kirchlichen Präsenz und „Dienstleistung“ erwartet. Ähnliches lässt sich auch im Bereich der ehrenamtlichen Tätigkeiten („Freiwilligendienste“) beobachten: ein hohes Engagement auf Zeit ist für viele denkbar und auch erstrebenswert (v.a. wenn es auch mit einer erstrebten persönlichen Entwicklungsperspektive verbunden ist), aber eine lebenslange Bindung, ein Beitritt zu einer Vereinigung o.ä. mit einer entsprechenden „Ewigkeitsverpflichtung“ wird tendenziell eher gescheut.

Was heißt das nun für die Zukunftsgestalt von „Glaubensgemeinschaft“, als welche die Kirche ja zu betrachten ist? Statt auf Dauer an territorialen Modellen wie der räumlichen Identität von (Wohn-)Ortsgemeinde und Kirchengemeinde festzuhalten, die ein hohes Maß von Identifikation der Bewohner mit einer bestimmten Örtlichkeit voraussetzt, müssen auch neue Formen gesucht und geschaffen werden, in denen Menschen der Jetztzeit die für das Christsein fundamentale Gemeinschaftserfahrung auf andere, zu ihrem „Lebensstil“ besser passende Weise

machen können. Zu denken ist hier z.B. an fluide (liquide) Formen von Kirche³⁷, die ebenso wie die traditionelle Ortsgemeinde reale (und sakramentale) Erfahrungen von Gemeinschaft bieten, aber nicht mehr örtlich-räumlich fixiert und begrenzt sind und Zugehörigkeit nicht mehr in einem Verhältnis von fixer Zuweisung oder gar Untertänigkeit verstehen. Wird Kirche eine solche Neuinterpretation einfach so verkraften? Lässt sich Kirche „liquide“ weiterentwickeln, ohne ihr wichtigstes Wesensmerkmal, nämlich die alle Zeiten und Fähnisse der Menschheitsgeschichte überbrückende Kontinuität mit ihrem Ursprung im Osterereignis der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, preiszugeben? Wieviel Wandlung und wieviel Kontinuität müssen sein und in welchem Verhältnis müssen sie stehen, damit die Glaubens-Communio ihren Auftrag, ihre Sendung durch alle Zeiten hindurch erfüllen kann?

2.2 Theologische Rückprojektion in die kirchlichen Ursprungstexte

Das Selbstverständnis von Kirche hat sich offensichtlich in einer Art Wechselwirkung aus der Reaktion auf die jeweiligen kontextuellen Gegebenheiten ihrer wechselnden Lebensräume und der theologischen Theoriebildung ergeben. Dabei soll die systematisch-theologische Ekklesiologie die christologische, soteriologische und trinitätstheologische Grundlegung herausarbeiten, damit in Bezug auf die Feier der Liturgie, aber auch im Vergleich mit anderen Religionen erkennbar wird, wie sich die durch den christlichen Glauben bewirkte Sinnstiftung als Gemeinschaftsbildung vollzieht. Aus dieser Perspektive analysiert eine „angewandte“ Ekklesiologie auch die Formen und Vollzüge des religiösen Lebens der Christen in einer pluralen Gesellschaft. Letztendlich wird so dann auch das Selbstverständnis der Christen als „Glieder der Kirche“ reflektiert. Gerade im Spannungsfeld von Individuation und Sozialisation, das gleichsam eine anthropologische Konstante darstellt, bezieht die Communio-Einladung durch das Evangelium Jesu Christi eindeutig Stellung, da diese Communio eben kein „Kol-

³⁷ Vgl. dazu Schüßler, Michael: Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen 34 (2014) 25-43.

lektiv“ ist, keine Vereinnahmung oder Entmündigung, und auch nicht den Uniformitätsansprüchen der Institutionalisierung geopfert werden darf, sondern wie die Einheit einer Familie den Einzelnen Lebensraum, Wertschätzung und Meinungsfreiheit lassen muss, aus denen das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit als Wert und Geschenk erst erwachsen kann. Wenn heute aber von Seiten der Anhänger*innen einer institutionell verfassten Kirche gegenüber allen Reformbemühungen oft sehr schnell der Vorwurf formuliert wird, solche Ideen gefährdeten die „Einheit“, dann muss demgegenüber eingewendet werden, dass es hier nur um eine Gefährdung der „Uniformität“ geht, während Einheit als Zusammenhalt interpretiert eine Vielfalt der Formen, Seinsweise und Meinungsäußerungen zulässt, sofern der Geist der Zusammengehörigkeit dadurch sogar an Kraft gewinnt, weil alle erfahren, dass sie, so wie sie sind, ohne alle Vorbehalte und gleichberechtigt dazugehören (vgl. das Bild der Familie).

„*Communio*“ ist ein guter Begriff zur Beschreibung dieses Zustandes, denn das zugrundeliegende lateinische Wort „*munus*“ bezeichnet zugleich eine Gabe (Geschenk) wie auch eine Aufgabe (Amt, Verpflichtung). *Communio* und das die entsprechende Tätigkeit beschreibende Wort *communicatio* haben also einen dynamischen und auf Gegenseitigkeit beruhenden Aspekt: sich gegenseitig etwas schenken und sich dadurch auch gegenseitig vertrauen und in die Pflicht nehmen. Insofern besitzt der lateinische Ausdruck *communio* als Übersetzung des neutestamentlichen griechischen Begriffs *koinonia* zwar tendenziell eher den Charakter einer Zustandsbeschreibung (während *koinonia* eher den Vorgang betont), aber der beschriebene Zustand ist derjenige des gelebten Austauschs, der praktizierten Verbundenheit und des geschenkten und empfangenen Vertrauens. Insofern ist die in Folge des II. Vaticanums aufgeblühte „Communio-Theologie“ eine bewusste Reflexion und Analyse einer wirklichen Grunddimension des christlichen Glaubens, indem die „Communio-Ekklesiologie“ des Konzils erstmals dieses Motiv zur Beschreibung der Kirche demjenigen vom „Leib Christi“ (*Corpus Christi mysticum*) bewusst vorgezogen hat.³⁸ Hier scheint tatsächlich der oft bemühte Begriff des Paradigmen-Wechsels angebracht, denn wenn Kirche sich pri-

³⁸ Bahnbrechend für diese Analyse wurde die Studie von Oskar Saier: „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung (Münchener Theologische Studien, III. 32), München 1973. Aber sogar in der Wikipedia hat die „Communio-Theologie“ einen Eintrag gefunden: <https://dewiki.de/Lexikon/Communio-Theologie>.

mär nicht mehr als statische Korporation der Christus-Vergegenwärtigung betrachtet, sondern als deren dynamische Verwirklichung in der gelebten Glaubensgemeinschaft, dann wird aus einem Symbol wieder ein lebendiges Sakrament!³⁹

Indem also ein dynamisches Verständnis der Kirchengliedschaft das zuvor dominierende statische Denken überwand, wurde durch das Konzil auch die Möglichkeit einer gestuften Zugehörigkeit zur *communio* eröffnet, was Josef Ratzinger als bewusste „Brücke zur Ökumene“ interpretiert (so in einer Kommentierung des „*subsistit*“ in LG 8, also der vom Konzil getroffenen Feststellung, dass die „wahre Kirche Jesu Christi“ in der römisch-katholischen Kirche „verwirklicht“ ist, was aber nicht ausschließt, dass sich auch außerhalb ihres sichtbaren Gefüges Elemente wahrer christlicher Heiligkeit in den anderen Kirchen und Gemeinschaften finden, die allesamt auf die weltumfassende Einheit im Glauben hindrängen).⁴⁰ Allerdings ist wichtig, dass es sich bei diesem Begriff von *communio* eben nicht bloß um einen soziologischen Begriff (Gemeinschaft) handelt, sondern dass es hier um das theologische Konzept der gemeinsamen Teilhabe der Gläubigen am Leben Gottes geht, der uns sich selbst und damit sein Leben „gibt“. Urbild für diese „Gemeinschaft“ ist somit die inner-trinitarische Gemeinschaft Gottes selbst, der in der Einheit seines Wesen ganz gegenseitige Hingabe und Annahme ist („Gott ist die Liebe“: 1 Joh 4,8.16) und so „ein Wesen“ ist. Denn eine unbestreitbare Gefahr der *Communio*-Ekklesiologie wäre eine „horizontalistische“ Kircheninterpretation (z.B. als Gruppe derjenigen Menschen, die Jesus gut finden...), bei der alle Gottes- und Christus-Erfahrung immer nur Ergebnis menschlicher Bemühungen und Inszenierungen wäre. Einer Klarstellung in diesem Sinne diene das von der Kongregation für die Glaubenslehre unter dem Vor-

³⁹ In diesem Sinne argumentieren z.B. auch folgende Autoren: Hermann Josef Pottmeyer: Das Zweite Vatikanische Konzil und die *Communio* in Christo. In: *Communio* in Christo. 27, Nr. 1, 2004, S. 30–35; Bernd Jochen Hilberath: Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott. Theodor Schneider zum 60. Geburtstag. Mainz 1990; Michael Bollig: Einheit in der Vielfalt. *Communio* als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake. Echter, Würzburg 2004.

⁴⁰ Zu dieser Thematik vgl. Lüdecke, Norbert: Die kirchenrechtliche Relevanz der „*subsistit in*“-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein, in: Althaus, Rüdiger, Lüdicke, Klaus, Pulte, Mathias (Hg.): Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar 50), Essen 2007, 279-309.

sitz von Josef Ratzinger am 28. Mai 1992 herausgegebene „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio (Communio notio)“.

„Der Begriff Communio bzw. Gemeinschaft findet sich im "Herzen der Selbsterkenntnis der Kirche" und bezeichnet das Geheimnis der persönlichen Vereinigung jedes Menschen mit der göttlichen Dreifaltigkeit und mit den anderen Menschen, die im Glauben ihren Ursprung hat und auf die eschatologische Erfüllung in der himmlischen Kirche ausgerichtet ist, welche aber gleichwohl schon in der Kirche auf Erden ihre anfängliche und vorläufige Verwirklichung findet. (...) Es ist deshalb für die christliche Sicht der Communio wesentlich, sie vor allem als Geschenk Gottes anzuerkennen, als Frucht der göttlichen Initiative, die sich im Ostergeheimnis vollendet: die neue Beziehung zwischen Mensch und Gott, die in Christus grundgelegt ist und in den Sakramenten mitgeteilt wird, weitet sich dann auch aus in eine neue Beziehung der Menschen zueinander. Folglich muß der Begriff der Communio imstande sein, auch die sakramentale Gestalt der Kirche, solange "wir fern vom Herrn in der Fremde leben" zum Ausdruck zu bringen, sowie die besondere Einheit, die die Gläubigen zu Gliedern desselben Leibes, des mystischen Leibes Christi, macht zu einer organisch strukturierten Gemeinschaft, zu "einem in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelten Volk", das auch mit den zur sichtbaren und sozialen Vereinigung geeigneten Mitteln ausgestattet ist.“ (Communio notio, n.3)

Aus diesem Verständnis der göttlichen Urheberschaft und menschlichen Auswirkung der communio ergibt sich, dass die damit bezeichnete und vermittelte Gnade niemals allein menschliches Produkt sein kann, sondern immer Geschenk Gottes ist.

„Die kirchliche Gemeinschaft ist zugleich unsichtbar und sichtbar. In ihrer unsichtbaren Wirklichkeit ist sie Gemeinschaft jedes Menschen mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist, sowie mit den anderen Menschen in der gemeinsamen Teilnahme an der göttlichen Natur, am Leiden Christi, an demselben Glauben, an demselben Geist. In der Kirche auf Erden besteht eine innige Beziehung zwischen dieser unsichtbaren Gemeinschaft und der sichtbaren Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in

den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung. Durch diese göttlichen Gaben von gut sichtbarer Wirklichkeit nimmt Christus in der Geschichte auf verschiedene Weise sein prophetisches, priesterliches und königliches Amt zum Heil der Menschen wahr. Diese Beziehung zwischen den unsichtbaren Elementen und den sichtbaren Elementen der kirchlichen Gemeinschaft ist für die Kirche als Sakrament des Heils konstitutiv.

Aus dieser Sakramentalität ergibt sich, daß die Kirche nicht in sich selbst geschlossen, sondern fortwährend für die missionarische und ökumenische Dynamik offen ist, da sie ja in die Welt gesandt ist, um das Geheimnis der Gemeinschaft, das sie konstituiert, zu verkünden und zu bezeugen, zu vergegenwärtigen und zu verbreiten: alle und alles in Christus zu vereinen, allen "untrennbares Sakrament der Einheit" zu sein.“ (Communio notio, n. 4)

Es ist also wichtig, dass den Texten des II. Vaticanums nicht unterstellt wird, Kirche einfach als „Gemeinschaft der Glaubenden“ bezeichnet zu haben, denn nicht die elektive Gemeinschaft der Menschen ist für das Kirchesein konstitutiv, sondern Gottes Ruf. Insofern finden sich in GS wie LG durchaus zwar solche Aussagen, die den menschlichen „Anteil“ an der Kirche als „*congregatio fidelium*“ (Versammlung der Glaubenden) bezeichnen, aber wo das Konzil von *communio* spricht, meint es die „Gemeinschaft im Heiligen“ (*communio Sanctorum*, d.h. die Gemeinschaft in den heiligen Gütern), denn erst in der Teilhabe an den Sakramenten, welche die beständige Selbstgabe Gottes an die Glaubenden vollziehen, erfahren wir jene Zusammenführung zur Gemeinschaft in ihm und untereinander.

„Die Kirche ist Gemeinschaft der Heiligen, nach dem überlieferten Ausdruck, der sich seit Ende des vierten Jahrhunderts in den lateinischen Fassungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses findet. Die gemeinsame sichtbare Teilhabe an den Heilsgütern (den heiligen Dingen), insbesondere der Eucharistie, ist Wurzel der unsichtbaren Gemeinschaft der teilhabenden Gläubigen untereinander (der Heiligen). Diese Gemeinschaft bringt eine geistliche Solidarität der Glieder der Kirche mit sich, insofern sie Glieder ein und desselben Leibes sind, und zielt auf deren wirksame und tätige Vereinigung in der Liebe, sodaß sie "ein Herz und eine Seele" werden. Die Communio strebt auch nach der Vereinigung im

Gebet, das allen durch einen und denselben Geist eingegeben wird, nämlich den Heiligen Geist, "der die ganze Kirche erfüllt und eint". (Communio notio, n. 6).

Während der neuzeitliche und moderne Individualismus von einer Religion tendenziell eher eine persönliche spirituelle Erhebung erwartet und „Glauben“ so in den Bereich der Privatheit verlagern möchte (was wohl auch die Attraktivität mancher asiatischer Religionen für einige Zeitgenossen erklären kann), fußt das biblische Verständnis des Glauben an Gott zutiefst in der Erfahrung der Verbundenheit der Glaubenden untereinander.

Das ergibt sich bereits aus dem Charakter der Hl. Schrift als Ganzer, die ja als das große Glaubensbuch der Glaubensgemeinschaft des Gottesvolkes verstanden werden kann. In ihrer heutigen Gestalt als Bibel (christlich) bzw. Tanach (alttestamentlich, für das jüdische Gottesvolk) ist diese Textsammlung entstanden in einem jahrhunderteübergreifenden Prozess von Redaktionen und Selektionen (Kanon-Bildung...), wobei diese redaktionelle Arbeit immer mit dem Ziel erfolgte, die Gotteserfahrung der Glaubensgemeinschaft in der jeweiligen Gegenwart und auch für die Zukunft bleibend zu unterstützen. Die zentrale Botschaft ist dabei die Verkündigung Gottes als des Retters und Erlösers, so dass der Exodus-Erfahrung (s.o.) eine fundamentale Bedeutung zukommt. Denn sie definiert nicht nur den Gottesbegriff, sondern kann auch als Ort der Entstehung des Gottesvolkes als eines solchen angesehen werden: die Menschen, die sich auf Gott verlassen, finden zusammen und erfahren ihre Rettung in dieser Gemeinschaft. Dies ist die durchgängige Linie für die heilsgeschichtliche Konzeption des gesamten biblischen Kanons: sowohl inner-alttestamentlich in den verschiedenen redaktionellen Bearbeitungen wie auch „testamente-übergreifend“, indem das Neue Testament Jesus Christus gleichermaßen als den Messias Israels und als den Heiland aller Völker (universalisiert) proklamiert.

Für das Glaubensverständnis im biblischen Sinne ergibt sich damit notwendig der Gemeinschaftsbezug. Glaubende*r ist, wer über das persönliche Bekenntnis hinaus die Zugehörigkeit zur „Gemeinde“, zu Gottes erwähltem Volk besitzt. Dabei ist diese doppelte Ebene der Glaubensentscheidung wichtig: es gibt keine stellvertretende Glaubensentscheidung durch andere, sondern das Ich ist unvertretbar in seinem „Ja“ zu Gott. Aber es gibt auch keinen Weg zu Gott, der grundsätzlich an dessen von ihm gewählter Präsenz auf Erden, also: an „seinem Volk“, vorbeiführen könnte. Dieses Gottesvolk ist aber kein „Kollektiv“, die Gläubigen sind

darin nicht „Herdenvieh“, sondern jede*n Einzelne*n sieht Gott persönlich an. Das gehört zur Kraft seiner Gegenwart, dass das Wir der Glaubensgemeinschaft die unzähligen „Ichs“ nicht aufsaugt oder fusioniert, sondern als solche annimmt und bewahrt. Mein gläubiges Ich steht also authentisch, persönlich, individuell vor Gott – aber nicht einsam oder losgelöst, sondern als Teil des von ihm berufenen Volkes. Aus dieser Grunderfahrung heraus kann die Idee des „Gottesvolkes“ erst ganz erfasst werden, denn der Konjunktiv „Gottes“ zeigt, dass Gott aus denen, die vorher nicht „ein Volk“ waren, erst ein solches entstehen lässt. Das „Volk Gottes“ (hebr.: *ha am*, lat. *populus*) steht damit im Gegensatz den Heiden (hebr. *gojim*, lat. *gentes*), so dass die Erwählung durch Gott nicht nur sein Volk konstituiert, sondern sie erhebt auch den einzelnen Menschen zum Angehörigen dieses Gottesvolkes (griech: *laos tou Theou*, der/die Angehörige des Gottesvolkes ist also *laikos/laiké* = „Laié“, d.h. ein durch Gottes bewusste Berufung zu diesem Volk gehöriger Mensch).

Gemeinschaft gehört also gleichsam zur DNA des biblischen Glaubens und bildet eine der zahllosen Gemeinsamkeiten, die das Gottesvolk des Ersten Testaments (Juden) mit dem des Zweiten Testaments (Christen) verbindet. Gemeinschaft ist – gemäß der Darstellung von Berlejung/Merz – eine zentrale Dimension des alt- wie neutestamentlichen Menschenbildes und nicht nur für die Gottesbeziehung prägend. Im AT spielt Gemeinschaft bereits als soziologische, institutionelle Größe (Haus-, Dorf-, Stadt-Gemeinschaft) eine wichtige Rolle, wird aber auch als religiöse Größe herangezogen, wenn es darum geht, die Beziehung zu Gott zu beschreiben, z.B. im Sinne der Weg-Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk. So hat Gemeinschaft auch einen wichtigen Bezug auf gemeinsame Erfahrungen (Heilsgeschichte), was seinerseits zur Identitätsbildung beiträgt. Ein solches Gemeinschaftsbewusstsein wird gefestigt durch gemeinsame Liturgien und Bekenntnis-Texte (Anamnese) und kann zu einer Abgrenzung gegen Fremdeinflüsse befähigen. Es wird so zum Teil der eigenen Identität und zu einer Verpflichtung für den/die Einzelne*n, indem gemeinschaftsförderndes Verhalten zu einer ethischen Norm erhoben wird. Dies wird in einigen Texten auch entsprechend sanktioniert, denn die Störung der menschlichen Gemeinschaft zieht Gottes Strafe nach sich, sofern sie auch zur Störung der Gottesgemeinschaft führt. Im NT findet zusätzlich der pagane Begriff der Gemeinschaft (*koinonia*) Aufnahme, demzufolge sich das Ideal der Freundschaft als Anteilhabe Gleichgestellter am Leben der Polis vollzieht. Dies wird nun mit dem Ideal des Gemeinschaftslebens der Jerusalemer Urgemeinde verbunden („tätlich beieinander sein“; Apg

4, 32-37: Die Gemeinschaft der Glaubenden war ein Herz und eine Seele...). So entsteht eine lebenspraktische Umsetzung der Glaubensgemeinschaft in Form von Gütergemeinschaft, Gebets- und Liturgiegemeinschaft, also eine „Gemeinschaft (untereinander) durch gemeinsame Teilhabe (an etwas)“ (J. Hainz). Auch soziale und politische Konsequenzen bleiben so nicht aus, z.B. die Neudefinition sozialer Verhältnisse durch die Aufnahme von Sklaven in die Gemeinschaft (Phlm 6). Aber der tiefe Grund solcher Gemeinschaft ist im Kern die geistliche Gemeinschaft, als Teilhabe „an meiner Gnade“ (Phil 1,7) bzw. als Gemeinschaft der Glaubenden mit der Christuserfahrung der Apostel (1Joh 1,3). Den rituellen Vollzug bildet von Anfang an die stets neu geschenkte Christus-Gemeinschaft in der gemeinsamen Mahlfeier (Eucharistie und Agape) als zeichenhaftem Vollzug, dem somit (damals) auch einer gelebten Realität entspricht.⁴¹

Dass diese besondere Art des Gemeinschaftslebens für die Christen der frühen kleinen Gemeinden („Urgemeinde“) offensichtlich über 100 Jahre kennzeichnend blieb, spiegelt sich auch in der rhetorisch kunstvollen Verteidigungsschrift „Apologeticum“ des Kirchenvaters Tertullian, die er um das Jahr 197 verfasst hat. Hier greift er den „Vorwurf“ übermäßiger Liebe innerhalb der christlichen Gemeinde auf, von der er ausführt, dass die Nicht-Christen dies aufgrund ihrer eigenen ich-süchtigen Haltung gar nicht verstehen könnten und so diese Gemeinschaftlichkeit sogar als „Makel“ empfänden.

*„Aber sogar dieser hohe Charakter von Liebestätigkeit drückt uns in den Augen gewisser Leute ernsten Makel auf: **Seht, sagen sie, wie sie sich untereinander liebhaben**, sie nämlich hassen sich gegenseitig; seht, wie sie bereit sind, einer für den anderen zu sterben, sie nämlich sind eher bereit, sich gegenseitig zu töten.*

Aber auch, daß wir mit dem Namen Brüder genannt werden, regt sie, meine ich, aus keinem andern Grunde auf, als aus dem einen, daß bei ihnen jede Anwendung eines Wortes der Blutsverwandtschaft, die herzliche Zuneigung ausdrücken soll, Heuchelei ist.

Brüder aber sind wir sogar auch Euch [den Glaubensgegnern; KS]; wir sind es nach dem Recht der Natur, die unsere gemeinsame Mutter ist; wenn Ihr auch nicht wahre Menschen seid, solange Ihr schlechte Brüder

⁴¹ Vgl. dazu Berlejung, Angelika; Merz, Annette: Art. Gemeinschaft/Individuum, in: Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (Hgg.), HGANT, Darmstadt 2006, 207-210.

*seid. Wie viel mehr entspricht es der Sache, daß die als Brüder angeredet und angesehen werden, welche ihren einen Vater, Gott, erkannt haben, welche, aus dem einen Schoß gleicher Unwissenheit staunend aufgeschreckt, zu dem einen Licht der Wahrheit gelangt sind.*⁴²

Nicht nur, weil aus diesem Text der sprichwörtlich gewordene Ausruf stammt „Seht, wie sie einander lieben!“, der zum Charakteristikum der christlichen Gemeinschaft wurde, sondern auch weil sich hier zeigt, dass – zumindest in der anfänglichen Minderheitssituation, also vor der „Konstantinischen Wende“ des Christentums zur Staatsreligion – die gelebte Gemeinschaft tatsächlich das herausragende und auch anstoßgebende Erkennungszeichen der Christen war, ist dieses Zeugnis so bedeutsam. Wann und warum trat dieses entscheidende Wesensmerkmal in den Hintergrund? Wann wurde aus dem Christentum einfachhin „eine Religion“ (neben anderen)? Und wie kann Gemeinschaft/*communio* als ihr wichtigster Beitrag wieder in den Vordergrund treten?

Im Kern zeigt sich also, dass sich die christliche Spiritualität zusammenfassen lässt mit dem Ausdruck „im WIR glauben“. Nicht wenige Kerntexte der Evangelien erweisen die Diakonia als den herausragenden Weg der Nachfolge Christi (z.B. Mt 25,31-46: die Bildrede vom Weltgericht mit der zentralen Botschaft: „Was ihr einem dieser Geringsten meiner Schwestern und Brüder (nicht) getan habt, das habt ihr mir (nicht) getan.“). Eine Lebensweise der Proexistenz, die diesem Gebot folgt, gründet sich im Pascha Christi, in dem die Selbsthingabe als höchste Form und letzte vollkommene Erfüllung der *Communio* aufscheint. Das Urbild einer solchen Erfüllung des Seins im „Dasein für“ liegt bereits in der Trinität Gottes, die als das Urbild jeder Form von Gemeinschaft betrachtet werden muss. Und Karl Rahners Leitgedanke, dass die „ökonomische Trinität die immanente ist – und umgekehrt“⁴³, bringt bezüglich des Verständnisses der Trinität zum Ausdruck, dass Gott (in sich) der ist, als der er sich (uns) erweist. Denn wenn soteriologisch gilt, dass Gott seinen Sohn nicht geschont, sondern ihn für uns hingegeben (Joh 3,16) hat, dann muss dem im „immanenten“ Sinn entsprechen, dass der dreieine Gott auch in sich Gemeinschaft, gegenseitige Hingabe und Annahme ist, denn wenn Gott sich in Jesus Christus „selbst mitteilt“. dann kann er

⁴² Tertullian, *Apologeticum*, c. 39-40.

⁴³ Rahner, Karl: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Band IV, 103-133.

nicht anders sein, als er sich uns zeigt. Nachfolge Jesu Christi bedeutet dann notwendig auch ein Sich-Einlassen auf einen Lebensstil der Proexistenz, so dass Christ-Sein kein spiritueller „Ego-Trip“ sein kann, sondern immer bedeutet, als Glaubende*r in Gemeinschaft mit den anderen vor Gott zu stehen und in ebendieser Gemeinschaft (der Glaubenden und auch aller noch „suchenden“ Menschen) die heilvolle Anwesenheit Gottes in Jesus Christus zu erfahren, denn gemäß Mt 25 begegnen wir ja ihm, wenn wir uns den Schwestern und Brüdern in Not zuwenden.

So kann die Enzyklika *Lumen fidei*, mit der Papst Franziskus im Juni 2013 die Trias der Enzykliken Papst Benedikts XVI. zu Liebe, Hoffnung und Glaube abschloss, in n. 39 ausführen:

„Es ist unmöglich, allein zu glauben. Der Glaube ist nicht bloß eine individuelle Option, die im Innersten des Glaubenden geschieht, er ist keine isolierte Beziehung zwischen dem „Ich“ des Gläubigen und dem göttlichen „Du“, zwischen dem autonomen Subjekt und Gott. Der Glaube öffnet sich von Natur aus auf das „Wir“ hin und vollzieht sich immer innerhalb der Gemeinschaft der Kirche.

Daran erinnert uns das in der Taufliturgie verwendete Glaubensbekenntnis in Dialogform. Das Glauben drückt sich als Antwort auf eine Einladung, auf ein Wort aus, das gehört werden muss und nicht aus einem selbst kommt. Deshalb fügt es sich innerhalb eines Dialogs ein und kann nicht das bloße Bekenntnis sein, das vom Einzelnen kommt. Es ist nur deshalb möglich, in erster Person mit „Ich glaube“ zu antworten, weil man zu einer größeren Gemeinschaft gehört, weil man auch „wir glauben“ sagt.

Diese Öffnung gegenüber dem „Wir“ der Kirche geschieht gemäß der eigenen Öffnung gegenüber der Liebe Gottes, die nicht nur eine Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen einem „Ich“ und einem „Du“ ist, sondern im Geist auch ein „Wir“, ein Miteinander von Personen. Deshalb gilt, wer glaubt, ist nie allein, und deshalb breitet der Glaube sich aus, lädt er andere zu dieser Freude ein. Wer den Glauben empfängt,

entdeckt, dass die Räume seines „Ich“ weiter werden, und in ihm wachsen neue Beziehungen, die sein Leben bereichern.“⁴⁴

2.3 Kirche als Glaubensgemeinschaft ist Abbild der Trinität

Nachdem aus den Ursprungstexten des Christentums ebenso wie aus der anthropologischen Überlegung heraus verdeutlicht wurde, dass Gemeinschaft nicht einfach eine beliebige Wahl-Option ist, die gleichberechtigt neben dem Individualismus steht, sondern der Mensch auf Gemeinschaft hin geschaffen und angelegt ist, muss weitergefragt werden nach dem Urbild solcher *communio*. Die Trinitätstheologie sucht und findet dies in der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, näherhin in der inner-trinitarischen Relationalität. Bereits die Namen der drei Hypostasen des einen göttlichen Wesens wollen dies verdeutlichen, denn Gott „Vater“ ist ja Vater in Bezug auf den Sohnes, weil die Liebe sich mitteilen will (*bonum diffusivum sui*: zum Wesen des Guten gehört, dass es sich verschenken will). Und der Sohn als die zweite Hypostase ist Sohn als „Sohn des Vaters“: er ist das Zu-sich-selbst-Kommen Gottes, der sich im Logos ausspricht. Der Heilige Geist schließlich ist heilig wie Vater und Sohn und Geist wie diese beiden und somit das einende Band der Liebe zwischen Vater und Sohn und zugleich deren gemeinsame „Hauchung“. Die drei Hypostasen bezeichnen also weder Abgrenzung noch Individualität, sondern radikale Bezogenheit: sie empfangen und verschenken ihr Sein vom anderen her und auf ihn hin. Insofern ist die Trinität Gottes das Urbild für das uns im Glauben verheißene „erfüllte Sein“ (Joh 10,10...).

Eine solche Trinitätslehre mag sich anhören wie eine abstrakte gedankliche Spekulation, aber ihr Ursprungsimpuls erwächst aus dem Bedenken der Christus-Offenbarung. Denn die Erfahrung der Menschen (z.B. der Zeitgenossen Jesu von Nazareth) war und ist, dass in diesem Mann Jesus aus Nazareth wirklich Gott selbst handelt und gegenwärtig ist in einer einzigartigen Weise und ganz wirklich und authentisch. Dies bedingt die Rückfrage: „Wo und wie ist Gott, wenn er zugleich der Gott im Himmel und in Jesus Christus wirklich mitten unter uns ist?“

⁴⁴ Papst Franziskus: Enzyklika *Lumen fidei* über den Glauben (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl, 193), Bonn 2013, n. 39.

Und in einem mehrere Jahrhunderte währenden Diskurs bildet sich als Antwort auf diese, letztlich soteriologische, Frage der folgende Lösungsansatz heraus: Der „Gott Jesu Christi“ ist der drei-eine Gott, denn Gott ist der Vater, Gott ist der Sohn und derselbe Gott ist der Hl. Geist, aber dies sind eben nicht drei Götter, sondern der eine und ungeteilte Gott. Diese Formel⁴⁵ ist zudem geeignet, die geistliche Erfahrung der Christen, die im Neuen Testament vermittelt wird, zu beschreiben. Gott begegnet den Gläubigen zugleich als der „Gott über uns“, der geheimnisvoll und unerreichbar ist, aber auch als der „Gott an unserer Seite“, der in Jesus Christus unser Leben mit uns teilt und uns unsagbar nahe ist – und er ist auch der „Gott in uns“, der in unseren Herzen wirkt und spricht. Aber kein Gläubiger hätte hinter diesen drei erfahrbaren Gegebenheitsweisen Gottes jemals mehr oder etwas anderes als den einen ungeteilten Gott gesehen, der in ungeteilter Wesenseinheit und zugleich in der „Sonderheit der Personen“ der eine und drei-eine Gott ist, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.⁴⁶

Dass es sich hierbei eben nicht um eine abstrakte Denkübung handelt, sondern dass erst vor dem Hintergrund dieses Konzeptes die Offenbarung als „Selbstmitteilung Gottes“ denkbar wird, verdeutlicht sich auch von daher, dass die „existenzielle“ Wendung desselben Gedankens bedeutet, dass der Mensch derart in die Umarmung der innertrinitarischen Lebensgemeinschaft einbezogen wird, dass er sich vom Vater, dem Urgrund des Seins getragen, von seinem Bruder Jesus Christus auf den Wegen seines Lebens und Sterbens begleitet und vom Heiligen Geist auf die alles Denk- und Vorstellungsvermögen übersteigende göttliche Wirklichkeit hin geöffnet erfährt.⁴⁷ Wenn Offenbarung demnach als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden soll, setzt dies die Trinität des göttlichen Seins voraus. Gott kann „sich“ ja nur deshalb mitteilen, wenn und weil er um sich „weiß“, d.h. sich in seinem Wort besitzt. Gott spricht sich aus in seinem Logos, der Vater „zeugt“ den Sohn. Wenn dieses „Wort“ (Logos) aber bei uns ankommen soll, ohne Gott zu miniaturisieren oder uns aufzusprengen, muss Gott selbst (Vater) durch sich selbst (Sohn) bei uns die Aufnahmefähigkeit für sich selbst (Heiliger Geist) schaffen. Der sich uns offenbarende Gott ist also zugleich und wesenseins

⁴⁵ Vgl. das sogenannte „Symbolum Quicumque“, d.h. das (Pseudo-)Anthanasianum in DH 75-76.

⁴⁶ Vgl. dazu Greshake, Gisbert: An den drei-einen Gott glauben, Freiburg i.Br. 1998, 13-24.

⁴⁷ Vgl. zu dieser Formulierung auch Werbick, Jürgen: Trinitätslehre, in: Schneider, Th. (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Band II, Düsseldorf 1992, 481-576.

der unendliche Gott (Vater), der sich uns vorbehaltlos mitteilt und verbindet (Sohn) und der selbst mit seiner Kraft bewirkt, dass wir seine Lebensmitteilung aufnehmen können (Heiliger Geist).

Ein solches Verständnis von Gott zu vertreten, hat aber entscheidende Auswirkungen auf das Verständnis des Menschen und seiner Lebensweise. Dass der Mensch in seinem Wesen auf Gemeinschaft angelegt ist, ist dann nämlich nicht nur soziologisch und psychologisch erklärbar, sondern entspricht auch seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung. Von Gott, dem dreieinen Schöpfer her ergibt sich eine wesentliche Tendenz des Seienden auf Ergänzung, Beziehung, Harmonie – und nicht auf Isolation, Absolutheit, Individualismus. Dies gilt erst recht für das beseelte, geistbegabte Sein, das nach dem Dialog ruft, denn erst am Du wird das Ich (s.o. 1.6). Erlösung ist dann auch Befreiung aus der Isolation, Befähigung zur Erfüllung in der Begegnung (Gen 2,18: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt...“). So „ruft Gott sein Volk zusammen“, damit aus denen, die zuvor nicht ein Volk waren, nun das Volk Gottes entsteht, das (alte und neue...) „Israel Gottes“, die Gemeinschaft der Glaubenden. Vor diesem Hintergrund hat Bruno Forte in seiner „kurzen Ekklesiologie“ die Kirche in ihrer Entfaltung zur Gemeinschaft der Glaubenden als ein Abbild („icona“) der Dreieinigkeit titulierte, so dass die Trinität umgekehrt das Urbild von kirchlicher *communio* ist.⁴⁸ Denn es gibt nicht nur pragmatische Gründe zur Gemeinschaftsbildung, sondern in diesem „Herausgerufen-Sein“ (der ursprüngliche Literalsinn von griech. „*ekklesia*“) begegnet ein geistlicher Wesenszug: der Ruf Gottes an die, die ihn hören können, und deren Modus der Christus-Nachfolge. So formuliert auch LG 7 eine trinitarische Herleitung von Kirche:

„Gottes Sohn hat in der mit sich geeinten menschlichen Natur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt und so den Menschen erlöst und ihn umgestaltet zu einem neuen Geschöpf (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17). Indem er nämlich seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht.“ (LG 7)

⁴⁸ Forte, Bruno: *La chiesa – icona della trinità. Breve ecclesiologia* (Universale teologica, 9), Brescia 1984.

Daraus ergibt sich, dass Kirche und „Christ-Sein“ nicht nur die „Sache Jesu“ sind, nicht nur Interessengemeinschaft oder eine rein menschliche Vereinigung, sondern ein organisches Gebilde, eine ganz bestimmte Art des „Seins“ in Gott. Dieser Aspekt des (sakramentalen) Verbundenseins der Gläubigen mit Christus wird in einer scheinbaren Nebenbemerkung der Jüngerberufung nach Mk 3 angedeutet, wenn es dort heißt (gemäß der Einheitsübersetzung von 2016):

„13 Jesus stieg auf einen Berg und rief die zu sich, die er selbst wollte, und sie kamen zu ihm. 14 Und er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien (Vlg: ut essent duodecim cum illo) und damit er sie aussende, zu verkünden 15 und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben.“

Das „Sein“ mit ihm, die erfahrene und gelebte Verbundenheit ist das Entscheidende und wohl auch die Grundlage für alles, was „die Zwölf“ dann anschließend tun können und sollen. Hier klingt eine ontologische Dimension mit an und ebenso eine „vitale“: ein Leib mit ihm sein, ein (und derselbe) Geist in ihm und in uns, wenn man, mit Heribert Mühlen, den Hl. Geist als „Seele“ der Kirche auffassen will.⁴⁹ Analog zu dieser pneumatologischen Darstellung der Verbundenheit von Christus und den Christen lässt sich (mit Bruno Forte, s.o.) auch eine christologische Verbindung beschreiben. Denn die Liebe des Vaters verströmt sich im „Wort“ (Logos, Christus), so dass unser Glaube sich primär als „Hören“ vollzieht. Dies führt Menschen aber nicht nur zu Gott, sondern auch untereinander zusammen, denn die Nachfolge Christi als Erfahrung von Heil (d.h. Heilung, Heilwerdung) setzt das Annehmen der eigenen Verletztheit voraus und erschließt so die Gemeinschaft der Gleichgesinnten. Nach Forte⁵⁰ führt diese Haltung zur bedingungslosen Hingabe und mündet in der absoluten Solidarität Jesu in seinem Tod mit allen Leidenden und allen Sündern. Das ist die Urform und Erfüllung von *communio* als Gabe und Aufgabe (*munus*), denn das, was Jesus gegenüber seinem Vater verwirklicht, bildet die Höchstform der Kommunikation, indem der Sohn dem Vater (und uns!) sein Sein vollständig übergibt. Kirche als „Gemeinschaft der Glaubenden“ heißt dann: In aller bleibenden Individualität und Authentizität jedes/jeder Einzelnen erschließt sich die Erfahrung des Göttlichen vor

⁴⁹ Vgl. Mühlen, Heribert: *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Wien-Paderborn 1964.

⁵⁰ Vgl. Forte, Bruno: *Das Wesen des Christentums, aus dem Italienischen von Karl Pichler (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 5)*, Freiburg i.Ue. 2006, 33-69.

allem in der Gemeinschaft. Diese Erfahrung bleibt in der Geschichte aber gegenwärtig und miterlebbar im gelebten Bekenntnis der Glaubenden.

Genau darin besteht die Sendung der Kirche: „*Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. (Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis).*“ (LG1) Das Konzil vertritt also ein dynamisches Verständnis von Kirche: sie soll nicht einfach „(da sein“, sondern etwas bewirken („Werkzeug“), nämlich die Gemeinschaft der Menschen – mit Gott (*unio* = Einung) und untereinander (*unitas* = Einheit).⁵¹ In dieser Aussage werden gleichzeitig eine Universalisierung und eine Relativierung von Kirche ausgedrückt, denn im universalen Sinne hat die Mission der Kirche die ganze Menschheit als „Zielgruppe“, aber ihre Funktion ist dabei doch nur relativ, denn sie ist nur das Werkzeug, d.h. wenn das Ziel erreicht ist, hat sie ihre Schuldigkeit getan. Der Universalismus verweist dabei auf die theologische Überzeugung, dass der eine Gott und Vater aller Menschen uns alle zu Schwestern und Brüdern macht und sein Heilswille alle umfasst (1 Tim 2,4). Nur in der Vereinigung mit ihm können die Menschen auch ihre Einheit (*unitas*) finden. Dabei beginnt dieser Weg zur Gemeinschaft nicht aufgrund menschlicher Entscheidungen, sondern in soteriologisch-heilsgeschichtlicher Sicht steht fest, dass unser Heil seine Initiative von Gott bekommt. Die gleichzeitige Relativierung der Kirche und ihrer Sendung rührt daher, dass Christus (und nicht die Kirche) das „*lumen gentium*“ (Licht der Völker) ist und die Kirche dieses Licht widerspiegeln soll bis in die hintersten Winkel der Erde.

Aus dieser Dynamik der Heilsgeschichte, die nach christlicher Überzeugung ihre Erfüllung durch das Christusergebnis findet, ergibt sich somit die Mission der Glaubensgemeinschaft Kirche. Wenn Jesu Botschaft in der Proklamation der Gottesherrschaft („Reich Gottes“) ihren Kern hat, dann ist damit eine „eschatologische Heils-Einladung“ ausgesprochen, die einmal und ein- für allemal eine neue Epoche in der Gottesbeziehung der Menschheit heraufführt. Diese Einladung muss aber für alle Menschen aller Zeiten und Völker vernehmbar bleiben, so dass die „Bleibendheit“ der eschatologischen Heilseinladung Gottes durch Je-

⁵¹ Vgl. oben 1.2.

sus Christus in der Geschichte der Menschen im Bekenntnis der glaubenden Gemeinde erfolgt – und das ist nach Karl Rahners Kirchen-Definition „das, was wir Kirche nennen.“⁵²

Diese missionarische Grundlinie zieht sich wie ein roter Faden durch die biblische Heilsgeschichte, denn Erwählung und Berufung sind von Gott her immer auch Sendung und Auftrag. Das Gottesvolk, das in der heilsgeschichtlichen Tradition im Exodus Gott als den Rettenden erfährt, findet sich so selbst als „Gottesvolk“ und macht sich auf den Weg. Diese Gemeinschaft der Glaubenden weiß sich von Gott geführt und begleitet auf dem Weg ins „gelobte Land“. Und diese große Bewegung, die man Gottes Heilsplan nennen kann, verbindet die Schöpfung mit der verheißenen Vollendung, eint also Protologie und Eschatologie. Denn Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen: er will sie, versteht sie und kann sie vollenden, d.h. als Schöpfer ist er der Erlöser und als seinen „Statthalter“ hat er den Menschen eingesetzt. Diese eine große Bewegung der Heilsgeschichte lässt sich (mit Hegel) auch als Synthese im Sinne der Dialektik beschreiben: Gott als „These“ entlässt das Nicht-Göttliche, die Welt, aus sich als „Antithese“ und in Christus, dem menschengewordenen göttlichen Logos, finden Schöpfer und Geschöpf zueinander: als „Synthese“. Dies ist der Höhepunkt und Mittelpunkt in der Gott-Mensch-Geschichte, die „Fülle der Zeit“, von der Gal 4 spricht, wo die Inkarnation des Logos beschrieben wird, denn dies ist das Erfüllungsgeschehen, auf das die gesamte Schöpfung hin angelegt ist:

„Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“ (Gal 4,4-5).

Eine solche Konzeption von der Glaubensgemeinschaft im Dienst des absoluten Heilsbringers verdeutlicht aber auch den konkreten, politischen Auftrag der Kirche. Denn „dem Herrn den Weg zu bereiten“ (Jes 40,3) ist nicht nur ein Verkündigungsauftrag, sondern gefordert ist aufgrund des Primates der Diakonie der Beitrag der Kirche für die Gesellschaft und die „Welt“, ihre eindeutige Option für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ („Konziliarer Prozess“). Hierbei geht es gleichermaßen um soziale wie um ökologische Verantwortung, denn die Option für die Armen (Lukas) und das Wesen der Kirche als

⁵² Vgl. Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. ⁸1984, 313-387.

„Kontrastgesellschaft“⁵³ weisen heute nicht nur einen Weg zum individuellen Konsumverzicht, sondern mit der Erkenntnis der wachsenden sozialen Ungerechtigkeit und der gleichzeitigen Einsicht in die ökologischen Grenzen des Wachstums kommt den Glaubenden in ihrer Gemeinschaft eine neue Verantwortung zu. Sie müssen ökologische Verantwortung übernehmen und verdeutlichen, dass die Natur als Mit-Schöpfung gemäß dem biblischen Auftrag uns anvertraut ist, um sie zu „hüten und zu bebauen“ (Gen 2,15). Der Mensch ist nicht nur Gottes Gesandter, sondern gemäß dem Ideal des Hirten auch im Auftrag Gottes dessen Sachwalter und Stellvertreter. Deshalb ist es unsere Verantwortung, die endlichen Ressourcen gerecht zu verwalten und zu gebrauchen und die Schöpfung Gottes zu erhalten.

Aus diesen Problemstellungen wird ersichtlich, dass der Weg des Gottesvolkes durch die Zeiten kein Spaziergang ist, sondern eine Wüstenwanderung. Der Weg ist nicht nur geprägt von existenziellen Grenzerfahrungen für die einzelnen und die Gemeinschaft, so dass Gott schon in der Sicht der Kirchenväter als „Pädagoge“ erscheint, der uns erzieht, indem er uns Mühsal nicht erspart, um uns zum Ziel der Verheißung zu führen. Die lange Dauer und die häufig vorherrschende Aussichtslosigkeit können sogar zur Erfahrung der „geistlichen Nacht“ werden, wodurch das Gottvertrauen noch weiter erprobt werden soll. Glaube heißt dann: gegen viele Wahrscheinlichkeiten auf die Erfüllung der Verheißung vertrauen (so wie Abraham: Gen 15,6). Die heilsgeschichtliche Erinnerung (Anamnese) kann dann Hoffnung geben, denn die „Er-Innerung“ der Heilstaten Gottes ermöglicht eine neue Motivation, auch die Gegenwart im Licht der Verheißung Gottes zu sehen. Wenn Kirche also mitunter in schwere Wetter zu geraten scheint, dann darf sie sich darauf besinnen, dass sie gerade in neuen Herausforderungen immer aus Tradition „modern“ gewesen ist. Der weitergegebene (und „weiter gelebte“) Glaube wird nämlich nicht „alt“, sondern die stets neuen Herausforderungen führen zu stets neuen Entfaltungen des gemeinsamen Glaubenslebens. Die Krise der Gegenwart kann so die Bereitschaft zur „Reform“ erhöhen, denn „re-forma“ heißt ja, die ursprüngliche „forma“ in jeder Epoche wieder neu zu verwirklichen.

Dem Pilgerweg des Gottesvolkes ist also eine eschatologische Zielsetzung mitgegeben: „... bis du kommst in Herrlichkeit“. Die Parusie als Tag des Erscheinens, also der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit am Ende der Zeiten (bzw. „als

⁵³ Vgl. Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg i.Br. 1982.

Ende“, denn das ist ja nicht einfach eine Zeitangabe, ein Termin) ist das verheißene Ziel, auf welches das „Christusereignis hinausläuft. Daraus ergibt sich, dass Heilsgeschichte nicht als zyklisches Modell (das verlorene Paradies wiedererlangen – und am Ende das wiedererhalten, was vorher verspielt wurde...) verstanden werden darf, sondern als echte Klimax, als „noch wunderbarere Wiederherstellung“, als Höchstoffenbarung der Liebe Gottes. Nur so können die dem Menschen geschenkte Freiheit, die auch die reale Möglichkeit zum Nein-Sagen mit einschließen muss, und die universale Menschenliebe Gottes, die ein Nein des Menschen zu seinem Heilsgeschenk nicht akzeptieren kann, zusammengebracht werden: wenn der Mensch Jesus von Nazareth in der Kraft Gottes einmal und ein- für allemal Ja sagt (und dieses Ja auch lebt) und so unsere Freiheit zu ihrer Vollendung führt.

Das, was uns verheißt ist, ist etwas, das es zuvor noch nie gab. Das ist die Zielperspektive für das kirchliche Handeln (vgl. LG 1) und ebenso für den Glaubens- und Lebensweg des/der einzelnen. Von daher ergeht der Impuls, unsere Gegenwart als eine „Zwischenzeit“ zu begreifen, denn das Christentum weiß sich ganz der Transformation der Jetztzeit in die vollkommene Gegenwart Gottes (Reich Gottes) verpflichtet. Dies relativiert aber auch die (berechtigte) Freude am Genuss der diesseitigen Güter wie Gesundheit, Reichtum, Herrschaft, Macht und sogar Freundschaft – es relativiert aber auch die Trauer über den Verlust dieser Güter. Das Christentum gerät also in Konflikt mit dem Ideal der „bürgerlichen Behaglichkeit“ und dies gilt erst recht, wenn und wo Kirche selbst zu einem Teil dieser Wohlstandswelt wird. Unübersehbar ist hier die Brücke zur gegenwärtigen Klima-Diskussion, die durch eine Einsicht in die Begrenztheit der irdischen Ressourcen und die fatalen Folgen der hemmungslosen Ausbeutung der fossilen Energien ein ganz neues Gespür für die „Endlichkeit der Welt“ und unsere gemeinsame Verantwortung entstehen ließ.

2.4 Die Suche nach alternativen Kirchenkonzepten

Die Idee, dass christlicher Glaube auch „einfach so“, d.h. ohne Kirche und ohne Zugehörigkeit zur Communio, als eine Art unverbindliche, individuell verantwortete Lebenseinstellung oder spirituelle Haltung zu praktizieren sei, kann und

muss auf der Grundlage des bisher Dargelegten also eindeutig zurückgewiesen werden. So passend eine solche Variante eines „privatisierten“ Christentums auf den ersten Blick auch erscheinen mag, weil sie so schön reibungsfrei in die selbst-konstruierte Welt der „postmodernen“ Zeitgenoss*innen zu passen scheint – ein „privatisiertes Christentum“ ist ein Widerspruch in sich selbst. Denn der Kern der Gotteserfahrung, die Jesus Christus für alle Menschen erschließt, ist die Begegnung mit Gott und seiner wirksamen Gegenwart im Du der anderen, in der gelebten Proexistenz, in der beglückenden Erfahrung des Selbsteinsatzes. Und diese Dimension lässt sich im Isolationismus der Individualisierung eben nicht erfahren. Andererseits zeichnet sich unübersehbar ab, dass das, was wir heute Lebenden bisher als Kirche erfahren haben und mit diesem Begriff assoziieren, weitgehend an ein Ende gekommen ist. Insofern gilt es, Kirche neu zu denken, neue Verwirklichungsformen dieser *communio* zu suchen, die besser zur heutigen Lebensweise, zu unserem Lebensgefühl und unseren Selbstverständnis passen. Dass eine solche Reformbemühung legitim ist, erklärt sich schon aus der Tatsache, dass die bisherige konkrete Ausgestaltung von Kirche ja auch nicht Ergebnis einer einmaligen Offenbarung ist, sondern über Jahrhunderte gewachsen ist, vielfältig kontextuell beeinflusst und immer wieder auch umgestaltet wurde.

Dabei legt bereits der Begriff der Reform nahe, dass es um eine immer neue Umsetzung der Ursprungsform in die sich je wandelnden Kontexte geht. Gesucht wird also nicht eine andere Kirche, sondern gesucht werden neue Verwirklichungsgestalten der einen *Communio*. Hierbei ist allerdings wichtig, dass der Zusammenhang all dieser verschiedenen, kontextuell bedingten Umsetzungsformen mit dem einen ursprünglichen Kirche-Sein gewahrt wird, damit es sich jeweils auch wirklich um Lebensgemeinschaften in der Authentizität des Evangeliums und in der sakramentalen Verbundenheit mit dem einen Leib Christi (*corpus Christi*) handelt, die gemäß LG 8 die „*unitas catholica*“ darstellen bzw. auf sie hinstreben. Dabei ist mit dieser Ebene der *unitas catholica* im theologischen Sinne nicht primär die „Weltkirche“ wie ein Dachverband oder eine oberste Leitungsebene gemeint, sondern das Bewusstsein, in Verbundenheit mit all den Schwestern und Brüdern im Glauben auf dem einen Weg Jesu Christi zu gehen. Intuition hat dann den Vorrang vor der Institution, wird durch diese aber aufgenommen und geschützt vor möglichen subjektiven Irrtümern.

Um über mögliche neue Ausgestaltungen von *Communio* fundiert nachdenken zu können, ist es erforderlich, die Idee der Kirche als *communio* – oder umgekehrt: der *communio* als Kirche – theologisch zu betrachten. Die Akzeptanz der

Communio-Ekklesiologie hat vor allem im Gefolge des Zweiten Vaticanums weite Kreise gezogen. Entgegen den bis dahin vorherrschenden tendenziell statischen Kirchenkonzepten (Leib Christi, *societas perfecta*, *civitas Dei*...) ist mit dem Communio-Begriff ein dynamisches Modell zum herausragenden Bezugspunkt des Kirchenverständnisses geworden, denn eine Gemeinschaft kennt nicht nur ein „Drin oder Draußen“, sondern lässt Wege und Abstufungen der Zugehörigkeit zu, ebenso individuelle Annäherungsversuche der Einzelnen, die sich so zum zentralen „Lagerfeuer“ positionieren, wie es für sie in bestimmten Lebenssituationen passend ist. Es werden also divergierende Stufen der Zugehörigkeit in Bezug auf die Kirche mit bedacht und nicht mehr ein „Alles oder Nichts“ absolut gesetzt, so dass mit dem „*subsistit*“ in LG 8 (Die eine wahre Kirche Jesus „*ist verwirklicht* in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.“) die formale Identifikation der „einen wahren Kirche“ mit der römisch-katholischen Kirche aufgegeben wird, „unsere“ römisch-katholische Kirche aber dennoch als die eine sichtbare und reale Verwirklichungsgestalt der „wahren Kirche Jesu Christi“ bekannt wird.⁵⁴

Hierin lässt sich nicht nur eine Brücke zur Ökumene der verschiedenen, formal getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften erkennen, sondern auch eine Anerkennung des communalen Bemühens allen Glaubenden, sofern sie sich auf ihre Weise auf den Weg des Evangeliums begeben und so „Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ implementieren, die von sich aus eine Dynamik hin zu der wesenhaft einen kirchlichen *communio* besitzen. In der kontroversen Diskussion darum, ob ein solches „offenes“ Konzept nicht zu weit vom traditionellen Wahrheitsanspruch abweiche, wurde zurecht der Begriff des Paradigmenwechsels angeführt. Denn es geht der Communio-Ekklesiologie nicht darum, das bisherige Verständnis (z.B. die Corpus-Christi-Ekklesiologie) für falsch oder überholt zu erklären, sondern es wird einfach ein anderer Zugang gewählt, um das Mysterium

⁵⁴ Die komplexe Diskussion um die Entstehung und sachgerechte Interpretation dieser neuen Lehraussage ist ausführlich dokumentiert durch Peter Hünermann: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 263-582, hier v.a.365-371. Vgl. auch oben: 2.2.

der Kirche und ihre Mission für die „Welt“ zu erfassen. Der Wechsel des Paradigmas bedeutet, dass die bisherige Perspektive der Corpus-Christi-Ekklesiologie, die in der Kirche primär die leibhafte Vergegenwärtigung des auferstandenen Christus inmitten der Welt erblickte und dann erst im zweiten Schritt der Tatsache Rechnung trug, dass Kirche auf Erden auch die glaubenden Menschen in ihrer Gemeinschaft sind, nun abgelöst wurde durch die umgekehrte Perspektive, die ebenfalls beide Elemente (Sakrament und Gemeinschaft) umfasst, aber den gnosologischen Zugang von der *communio* her nimmt, also Kirche zuerst als Gemeinschaft durch Teilhaben und Anteilgeben an der Christus-Gegenwart durch die glaubenden Menschen erkennt und erst danach diese Erfahrung als sakramental qualifiziert, als Verkörperung des Auferstandenseins des Herrn. Hier zeigt sich eindeutig, dass es nicht um einen soziologisch-horizontalistischen Begriff von Gemeinschaft geht, sondern um die gemeinsam erfahrene und gelebte Gottesgemeinschaft in seinem Volk, die ihren Ursprung und ihr Urbild in der innertrinitarischen *Communio* Gottes hat.

Das Phänomen Kirche lässt sich in seiner irdischen Erscheinungsgestalt auf vielen Ebenen verorten lässt, so z.B.

- als die eine „Welt-Kirche“, wie dies vor allem in der neueren Zeit der Globalisierung durch die mediale Präsenz des römischen Papsttums vermehrt in den Blick tritt,
- ebenso als die diözesane Gemeinschaft, die durch die Stärkung des bischöflichen Amtes im Gefolge des II. Vaticanums an Selbstbewusstsein gewann und primär für haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitende eine zentrale Bezugsgröße ist,
- oder auch als „Kirche vor Ort“, also als Pfarrgemeinde(-verbund), sofern diese Größe als solche noch gegeben ist und aufrechterhalten werden kann.

Auch zusätzliche und neue Erfahrungsorte und (ekkesiologisch gedacht) Subsistenzformen von Kirche sind festzuhalten (Personalgemeinden, City-Kirchen und andere Begegnungsorte). Aber immer wird es bei der Verwirklichung des „Kirche-Seins“ darum gehen, die communiale Glaubenserfahrung und die sakramentale Christusbegegnung zu realisieren, denn dies sind die prägenden Komponenten für ein Leben in der Nachfolge Christi. Im Kern ist das das Wesen von Kirche, wie es programmatisch durch die Kirchen-Konstitution des II. Vaticanums beschrieben wurde:

„Christus ist das Licht der Völker [*lumen gentium*]. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament [*veluti sacramentum*], das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit...“ (LG1).

Diese dynamische, funktionale Kirchenmetapher im Sinne des „Quasi-Sakraments“⁵⁵ zeigt, dass Kirche nicht einfach „sein“, sondern etwas bezeichnen und bewirken soll. Und dieses Sendung der Kirche ist die innigste Vereinigung (*unio*) der Menschen mit Gott und damit sowohl verbunden wie auch darauf basierende und daraus resultierend die Einheit (*unitas*) aller Menschen, die sich als Schwestern und Brüder erkennen, da sie sich als Kinder des einen Vaters begreifen.⁵⁶

Diese Analogie zwischen der Kirche als ganzer zu dem Wesen und der Wirkung der Sakramente wird durch das Konzil ganz in die Linie der katholischen Sakramentenlehre eingereiht, indem die erklärende Apposition von „Zeichen und Werkzeug“ spricht, also davon, dass das Wesen der Sakramente genau darin besteht, etwas Bestimmtes – nämlich eine spezifische Realisierungsform der Gnade – zu bezeichnen und genau diese auch zu bewirken (durch den Vollzug des Sakramentes, also *ex opere operato*). Ganz in dieser Logik erscheint Kirche dabei als Zeichen für die „innigste“ Gottesgemeinschaft der Menschen und für die globale Einheit der Menschenfamilie, wie sich schon daran erkennen lässt, dass der Anspruch des „Volkes Gottes“ ja genau darin besteht, aus denen, die von sich nicht ein Volk sind, das neue Volk Gottes zu errichten. Aber zum quasi-sakramentalen Wesen der Kirche gehört nicht nur, dafür ein Zeichen, eine Vision, ein Mahnmal zu sein, sondern genau dieses auch zu verwirklichen. Insofern wird hier die Mission der Kirche gleichzeitig universalisiert, denn sie sieht sich dem gesamten Menschengeschlecht verpflichtet – aber sie wird gleichzeitig auch relativiert, weil Kirche so weder die Vorwegverwirklichung der Gottesherrschaft ist noch ein Selbstzweck, sondern nur ein Zeichen und ein Instrument, das seine Sendung erfüllt haben wird (und seine Bedeutung verliert), wenn das Werk vollendet ist. Die

⁵⁵ Vgl. Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. u.a. 42022, 735.

⁵⁶ Vgl. oben 1.2 und 2.3.

heilsgeschichtliche Positionierung ist damit eindeutig bestimmt: der Ursprung, die Initiative des Heils kommt immer von Gott und nicht aus menschlichem Bemühen. Das „*lumen gentium*“ (Licht der Völker) ist Christus, in dem Gott den Weg für alle weist, und die Kirche soll im Dienst dieses einen göttlichen Lichtes so etwas sein wie ein Reflektor, der dieses Licht bis in die hintersten Winkel der Erde widerspiegelt. Diese Sichtweise scheint sich sogar als Konsens der verschiedenen Konfessionen abzuzeichnen, so dass zu fragen ist, wie viele Formen oder Möglichkeiten der pastoral und katechetisch geeigneten Umsetzung nebeneinander denkbar sind.

Denn ein wichtiges, wenn auch leider bisher wenig beachtetes Studiendokument des ökumenischen Dialogs, näherhin des Dialogs zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) aus dem Jahre 2000, das bezeichnenderweise den Titel „*Communio Sanctorum*“⁵⁷ trägt, bestimmt ebenfalls die von Gott empfangene Sendung der Kirche weit über das Menschenmögliche und von Menschen Machbare hinausgehend. Dabei ist zu beachten, dass der Ausdruck „*communio Sanctorum*“, der sich auch häufig in den Texten des II. Vaticanums als Selbstbezeichnung der Kirche findet, oft vorschnell als „Gemeinschaft der Heiligen“ übersetzt wird. Den Genitiv „*sanctorum*“ ist aber richtiger als Plural des Neutrums zu verstehen, also als Abstraktum von „*sanctum*“ (das Heilige), womit die sakramentale Gegebenheitsweise des Herrn in seiner Kirche bezeichnet wird, nicht zuletzt im Geheimnis der Eucharistie. „*Communio sanctorum*“ ist dann im geistlichen Sinne nicht eine Gruppe von Heiligen (Menschen), sondern die gemeinsame Teilhabe an den heiligen Gütern, an dem Heiligen, am sakramentalen Wesenskern der Christusbeziehung, der Eucharistie, also am Pascha Christi – und dieses gemeinsame Eingebundensein in den sich für die Menschen hingebenden, den Tod überwindenden und auferstandenen Christus: das ist dann das Wesen von Kirche. Hier wird die Vorstellung von der universalen Sendung der Kirche zur Vergewärtigung des auferstandenen Christus auch jenseits der katholischen Sakramentenlehre im Sinne einer die Zeiten und Völker übergreifende Aufgabe zum Ausdruck gebracht. Diese Aufgabe erwächst aus dem Ursprung der Kirche und wird in diesem Dokument ökumenisch eindrucksvoll beschrieben. Im vierten Kapitel („Gemeinschaft der Heiligen durch Wort und Sakrament“) heißt es entsprechend

⁵⁷ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn u. Frankfurt am Main: 2000.

in Nummer 43 – ohne, dass dabei zwischen der katholischen und der lutherischen Sichtweise unterschieden werden könnte oder müsste:

„(43) Die Kirche lebt aus dem Wort Gottes und ist zugleich in dessen Dienst gestellt. Sie schuldet diesen Dienst allen Menschen – Glaubenden wie Nichtglaubenden. Sie erfüllt ihn, indem sie auf die Wahrheit Christi verweist, auf Christus als die Wahrheit selbst. Die Kirche hat die Verheißung des Heiligen Geistes, der sie in der Wahrheit leitet: ‚Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe‘ (Joh 14,26). Der Kirche ist es nicht gegeben, über die Wahrheit zu verfügen. Sie hat die Verheißung, in der Wahrheit zu bleiben, wenn sie sich immer wieder zu ihr zurückrufen läßt.“⁵⁸

Es kann also bei der Erfüllung der Sendung der Kirche in der gegenwärtigen Herausforderungssituation also nicht (nur) um Kreativität und Innovation gehen, sondern um Hören und Treue, um ein „Bleiben in der Wahrheit“ und ein stets neues Sich-zurückrufen-Lassen. Nur so kann die Kirche als solche wirklich alle Menschen erreichen – und zwar mit der richtigen Botschaft. Die „Macht“ der Kirche liegt gerade nicht in der immer neueren und immer gefälligeren Verpackung der Botschaft, um sie erfolgreich auch denen zu „verkaufen“, die sie eigentlich gar nicht haben wollen, sondern ihre einzige „Macht“ ist die Vollmacht, die sich aus dem ihr anvertrauten Gotteswort ergibt.

„(44) Insofern die Kirche in diesen Dienst der Bezeugung der Wahrheit genommen ist, spricht sie – ‚ob man es hören will oder nicht‘ (2 Tim 4,2) – in Vollmacht. Sie ist folglich Adressat der Offenbarung und gleichzeitig Trägerin ihrer universalen Vermittlung. Als Vermittlerin steht die Kirche den einzelnen Glaubenden auch gegenüber. Sie hat ihre Vollmacht aber nicht von sich selbst, sondern vom Wort Gottes, das sie verkündigt. Die Kirche muß sich der Wahrheit Gottes in Demut und Gehorsam hingeben. Sie ist sich bewußt, daß ihr Erkennen und Bezeugen der Wahrheit Stückwerk bleibt (1 Kor 13,9.12) und daß sie immer wieder neu in die Wahrheit hineingeführt werden muß.“⁵⁹

⁵⁸ Ebd., S. 31.

⁵⁹ Ebd.

Kirche kann nicht etwas geben, das sie nicht selbst empfangen hätte. Kirche ist Botin und nicht Autorin der Botschaft. Zuerst muss sie je neu das Wort hören, annehmen und erfassen als „Adressatin der Offenbarung“, die sich in diesem Hören und „Realisieren“ je neu ereignet – erst dann kann sie diese Botschaft auch bezeugen und verkünden. Die Macht der Kirche ist allein die Vollmacht des Gotteswortes. Deshalb ist ihr Dienst an dieser Wahrheit „gehorsam und demütig“. Die Kirche bleibt dabei selbst stets lernende und stets bereit, im Licht der Zeiten diese wachsende Erkenntnis neu zu erfassen, um sie dann universal vermitteln zu können. Die eigentlichen Herausforderungen einer solchen je neu zu denkenden, zeitgemäßen und adressat*innen-orientierten Verkündigung liegt so zuerst einmal in der Hermeneutik, aus der sich dann Ansätze einer Korrelation ergeben können. Letztendlich ist dieser ergebnisoffene, konstruktive Prozess, wenn er in der Haltung eines demütigen Hörens unternommen wird, jener Beistand des Heiligen Geistes, der gemäß der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanums zu einem echten Wachstum in der Erkenntnis der Offenbarung führen kann:

„Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.“ (DV6)

Dieser fundamental bedeutsame Text nennt also nacheinander verschiedene Faktoren, durch welche sich der Heilige Geist als Lehrer der Kirche betätigt: es sind diese gleichermaßen

- das Nachsinnen und das Studium der Gläubigen (Theologie des Volkes Gottes),
- eine aus den geistlichen Erfahrungen (aller Gläubigen) gewonnene wachsende Einsicht
- und die kirchenamtliche Verkündigung,

woraus sich in deren Zusammenspiel dann ein „Fortschritt“ im Verständnis der Offenbarung ergibt. Und hierbei von „Fortschritt“ zu sprechen, bedeutet nichts anderes, als dass die Kirche als ganze eine lernende ist, die heute eben manche Dinge sieht und versteht, die sie zu früheren Zeiten noch nicht verstehen konnte. Man mag an diesem Fortschrittsoptimismus der 1960er Jahre heute Fragezeichen anbringen, aber eine retrospektive Nostalgie, die unausgesprochen davon ausgeht, dass Kirche und Glauben heute „verwässert“ und weiter von der „Wahrheit“ entfernt seien als zu früheren Zeiten, ist vielmehr aus Ausdruck der Verunsicherung und Überforderung der Nostalgiker*innen durch die komplexe Gestalt des (post-)modernen Lebenswissens und letztlich auch als Zweifel an der Führung der Kirche durch Gottes Geist zu begreifen.

Auf der Grundlage dieser Vergewisserung kann nun auch konkret nach neuen Gestaltungsformen von „Kirche“ gefragt werden, die sich womöglich weitgehend von dem unterscheiden werden, was bisher als deren typische Erscheinungsform bekannt war. Die Kriterien, die eine solche „neu zu denkende Kirche“ erfüllen muss, um ihren oben beschriebenen Auftrag, über den die Kirche selbst nicht zu entscheiden hat, auch unter den heute veränderten Bedingungen ausführen zu können, sind im Kern (1) die Erfahrung von *communio* als Gemeinschaft mit Christus und Gemeinschaft der an ihn glaubenden Menschen – und zwar (2) als nicht nur gedachte, bewirkte und gelebte, sondern vor allem als geschenkte Gemeinschaft, die in sakramentaler Verwirklichung sinnenfällig, somatisch („leibhaft“) und eine unverfügbare Gabe ist. Dazu muss es auch eine Struktur der Bewahrheitung geben (Rahner: „amtliche Garantie“) und eine weltumfassende Vernetzung, aber die Formen der heute angemessenen Sozialgestalten eines solchen neu zu denkenden Kircheseins sind vielfältig und frei.

Wenn man nur an die experimentelle Phase der „Basisgemeinschaften“ denkt, als Formen von selbstorganisiertem Kirchesein, wie sie sich in den „Jungen Kirchen“ in Afrika, Asien und vor allem Lateinamerika mit großem Erfolg etabliert hatten, auch in die Kirchenorganisation in Europa implementiert werden sollten, zeigt sich, dass der Mangel an hauptamtlichen (geweihten) Seelsorger*innen nicht nur

als Defizit, sondern auch als Entwicklungsimpuls zur Überwindung einer einseitig klerikalistischen Ekklesiologie verstanden werden kann.⁶⁰ Nachbarschaftsgruppen, Bibelkreise („Bibel teilen“), „Kleine christliche Gemeinden“ – all das sind und waren aussichtsreiche Versuche, unter dem Dach der großen (und immer größer werdenden) Pfarrgemeinde bzw. der Pfarrverbände und administrativen neuen Seelsorgebezirke den Hiatus zwischen dem Alltagsleben der Menschen und der mittleren Leitungsebene der Diözesen zu überwinden. Christ*innen entdecken so ihre Selbstverantwortung für das, was aus der Kirche wird und wie sich ihr Leben als „christlich“ erweisen kann, und ohne die ständige Mitwirkung von hauptamtlichen Kräften zu beanspruchen, eröffnet sich so ein Raum der freien Gestaltung, in dem *communio* neu und lebensnah wachsen kann. Der Ordnungsrahmen der „amtlichen“ Gemeinde kommt dabei allerdings dann zum Tragen, wenn es darum geht, die sakramentale Christusbegegnung zu realisieren. Doch sind genau diese Strukturen auch der Grund für die Rückfrage, ob die (ehrenamtliche) Leitung einer Basisgemeinschaft nicht genau das ist, was in der paulinischen Gemeindeordnung das Amt des *Presbyters* war – und ob dann nicht auch der Dienst des Vorstehens bei der Liturgie in diese Aufgabe inkludiert ist. Ob sich solche Übertragungen aus ganz anderen kulturellen Kontexten in eine historisch anders gewachsene Ausgangslage tatsächlich erfolgreich umsetzen lassen, muss sich allerdings noch erweisen, denn wo es „früher“ immer anders war, könnte ein Neuanfang leicht unter den Verdacht der „Notlösung“ geraten. Es wird eine Aufgabe der praktisch-theologischen Projektierung und Aufarbeitung sein, hierzu konkrete Modelle zu entwerfen und deren Umsetzung zu evaluieren. Aber auch aus dem systematischen Diskurs lassen sich einige Weichenstellungen ableiten, wie eine neue Form von Kirche sich heute darstellen soll, um in den kulturellen, politischen und sozialen Kontext unserer Gesellschaft zu passen, ohne museal oder „aus der Zeit gefallen“ zu erscheinen.

Zum 500. Jubiläum der Reformation von 1517 veranlasste „Kirche und Leben“ (bzw. kirche-und-leben.de als online-Version), die wöchentlich erscheinende Kirchenzeitung im Bistum Münster, eine Befragung zum Thema „Zwölf Thesen zur Zukunft der Kirche. Christen formulieren ihre Wünsche“.⁶¹ Zwei theologisch-fachliche Beiträge zeigen hier Kirchenvorstellungen („Träume“), die nicht

⁶⁰ Vgl. z.B. das Modell „Lokale Kirchenentwicklung mit weltkirchlichen Impulsen“ in Bistum Trier: <https://weltkirche.katholisch.de/artikel/38021-auf-den-spuren-der-basisgemeinden> (erstellt am 14.08.2014, überarbeitet am 31.05.2022).

⁶¹ Vgl. <https://www.kirche-und-leben.de/zwoelf-thesen-zur-zukunft-der-kirche>.

konkrete Gemeindemodelle oder Seelsorgekonzepte beschreiben, sondern eher in der Qualität des Umgangs miteinander, in der geschwisterlichen Haltung der Christ*innen das entscheidende Kriterium für die Erfüllung des Auftrages der Kirche sehen. Dorothea Sattler, Professorin für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Münster, führte aus:

„Ich träume von getauften Menschen, die in Gemeinschaft miteinander Arme speisen, Trauernde trösten und Feinden mit der Bereitschaft zur Versöhnung begegnen. Mein Traum ist es, dass alle Menschen in der Kirche sich kommunikative Räume öffnen, in denen sie einander von der Freude und von der Not ihres Lebens erzählen. Ich wünsche eine Kirche, die den Mut hat, die Schuldverstrickung der Menschheit zu beklagen und auf Gottes Gericht zu hoffen. Ich träume von einer Kirche, in der die Verkündigung des österlichen Evangeliums hier und heute schon die Gläubenden verwandelt – wer ängstlich ist, möge in der Kirche zuversichtlich werden.“

Diakonie und gewaltfreie Kommunikation, mutiges Bekenntnis des eigenen Unvermögens und die Erfahrung der heilenden Wirkung des Osterglaubens, das ist der Kern dieses Kirchentraums, der im Hier und Heute ansetzt. Und Thomas Söding, Professor für neutestamentliche Exegese an der Ruhruniversität Bochum, sieht in einem solchen Traum auch die Chance dafür, dass eine derartige Interpretation von Kirche auch jene Menschen ansprechen kann, die mit der traditionellen Form von Kirche nichts mehr anfangen können:

„Mein Traum ist, dass es nicht nur ein Traum bleibt: Menschen, die der Kirche angehören, gehen raus aus der Anonymität und geben dem Glauben ihre Stimme – und finden in der Kirche Gehör. Und Menschen, die mit der Kirche nichts (mehr) anfangen können, werden neugierig, warum es diese großen Gebäude mit den hohen Türmen, die zum Himmel weisen, gibt und wer diese Häuser wohl bewohnen mag. Die Kirche hat ganz klein angefangen und ist ganz groß herausgekommen, vielleicht zu groß. Jetzt ist die Zeit, neu anzufangen – ohne Illusionen, aber mit einer Hoffnung, die nicht nur ein Traum ist.“⁶²

⁶² Beide Zitate vgl. ebd.

Kirche heute neu zu gestalten, das Kirchesein neu zu verwirklichen unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft und mit der Hypothek des öffentlich bekannt gewordenen moralischen Versagens im Begehen und Verschleiern vieltausendfacher grausamer Missbrauchstaten, die unschuldigen Menschen unendlich tiefgehende und bleibende Verwundungen zugefügt haben – das kann nicht einfach eine Sache von strategischen Planungen oder effektiven Marketing- und Management-Strukturen sein, sondern muss neu von der Mitte der kirchlichen Sendung her gedacht und sozusagen neu „empfangen“ werden: nahe an den Menschen, an ihren Sehnsüchten und Heilserwartungen, nahe an den Hoffnungen und Sorgen und in Annahme der großen Herausforderungen unserer Zeit. Ob es dazu einer Amtskirche in bisheriger Form überhaupt bedarf – oder um die Frage zuzuspitzen: ob das Auftreten einer Amtskirche bisherigen Zuschnitts heute überhaupt noch berechtigt und vertretbar ist, wird sich zeigen müssen. Nur weil die Christenheit in einer geschichtlich einmaligen Entwicklung beobachtet hat, wie aus der *communio* der vom Osterglauben erfüllten Menschen in einem Jahrhunderte währenden Prozess eine *Institution* wurde, die aufgrund der politischen und kulturellen Herrschaftsstrukturen Europas zur Weltkirche heranwuchs, kann nicht abgeleitet werden, dass Kirche deshalb per se eine Institution solchen Ausmaßes sein muss. Und wenn sich heute andere Realisierungsformen von Autorität etabliert haben und als einzige allgemein akzeptiert sind, muss womöglich auch das Wort vom Aufbauen der Kirche auf dem petrinischen Christusbekenntnis (vgl. Mt 16,18) heute neu und anders gelesen werden, als nur die faktisch eingetretene nachbiblische Entwicklung des christlichen (west-)europäischen Mittelalters durch diesen Vers bereits prognostiziert und legitimiert zu sehen.

2.5 Zusammenhang und Differenz von *communio* und *institutio*

Die vorangegangene Überlegung hat gezeigt, dass die menschliche Glaubensgemeinschaft, die das Spezifikum der biblischen und neutestamentlichen Form der Spiritualität darstellt, in zwei Dimensionen interpretiert werden muss:

- zum einen geht es um die Erfahrung des lebendigen Wehens des Geistes Gottes in den Herzen („Seelen“) aller Menschen, woraus entsprechend der Mannigfaltigkeit dieser Herzen und ihrer Lebensresonanzen bunte, vielfältige und unberechenbare Lebenswege des Glaubens erwachsen.
- Zum anderen braucht diese Gemeinschaft eine struktur- und formgebende innere Verbundenheit, denn alle Glieder haben ja ein Recht darauf, die „richtigen“ Inhalte zu erfahren und in einer Art von zuverlässiger „Garantie“ wirklich die innere und auch äußere Sicherheit zu erlangen, dass sie auf dem Weg Jesu gehen – persönlich und auch miteinander.

Damit der gemeinsam gelebte Glaube „authentisch“ bleibt, müssen also beide Dimensionen entfaltet sein: eine subjektive Form der Authentizität vollzieht sich darin, dass das eigene Herz wirklich für Christus „brennt“ (vgl. die Emmaus-Jünger gem. Lk 24,32) – und die objektive Authentizität erwächst aus der Gewissheit, dass es wirklich der „Herr“ ist, der unterwegs mit uns redet und uns den Sinn der Schriften erklärt. Gibt es zwar diese äußere Garantie, z.B. durch die historische Kontinuität der Verkündigung in der ununterbrochenen Reihe der Zeug*innen des Glaubens, aber keine subjektive Resonanz, dann erstarrt Kirche zum herzlosen Formalismus. Gibt es umgekehrt zwar reichliches inneres Feuer, aber keine Rückbindung an die Gemeinschaft, dann wird die Begeisterung zum Strohfeder, zudem dem subjektiven Irrtum unterworfen – und bietet keine wirkliche Chance darauf, an der gegenseitigen Stärkung der Brüder (und Schwestern) im Glauben (vgl. Lk 22,32) teilzuhaben. Christlicher Glaube erweist sich in dieser Hinsicht subjektiv als Erfülltsein vom Geist Christi (vgl. LG 14)⁶³ und objektiv als Gliedschaft am Leib Christi (mit 1Kor 12 und Gal 12). Nur wenn beide Dimensionen ausgefüllt sind, ist wirklich Gemeinschaft des Glaubens gegeben.

Die gegenwärtig allerorten zu vernehmende Kirchenkritik orientiert sich oft an der (meist unausgesprochen bleibenden) Vorstellung, dass aus der ursprünglichen, authentisch jesuanischen Botschaft des Evangeliums im Laufe der Zeit in illegitimer Weise eine Institution erwachsen sei, die sich nach und nach immer stärker als Verwaltungsapparat und Herrschaftsform gebärdet habe, der ihr eigenes Gesetzbuch und Reglement schließlich wichtiger geworden sei als ihr ursprüngliche Sendung. Am Ende ging es so um Macht und Reichtum, Herrschaft

⁶³ Vgl. dazu Georg Gänswein: „*Spiritus christi habentes*“ Zur Frage von Kirchenzugehörigkeit und Heil. Ein Beitrag zu Werdegang und Interpretation einer umstrittenen Wendung der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: Rom 1997.

und Einfluss – und auch um Karrierewege. Geradezu sprichwörtlich für diese Art der Kirchen- bzw. Institutionskritik ist das Wort des französischen Theologen und Historikers Alfred Loisy (+ 1940): „*Jesus hat das Reich Gottes verkündet – und gekommen ist die Kirche...*“.⁶⁴ Oft wird der Satz mit einer gewissen Ironie in Verbindung gebracht, so als ob dem Kind zu Weihnachten ein Pferd versprochen worden sei – und als Geschenk kam dann ein Schaukelpferd... Aber in Loisy ursprünglicher Studie ging es um eine Auseinandersetzung mit der These des protestantischen Hellenisierungs-Kritikers Adolf von Harnack, nach dessen Theorie das Christentum eigentlich als Bewusstsein der Verbundenheit mit dem gnädigen Gott gedacht sei – und seine irdisch-soziale Ausformung schon eine erste Anpassung an die heidnisch-hellenistische Umwelt gewesen sei. Dem setzt Loisy gegenüber, dass die Kirche die legitime Verwirklichungsform der Reich-Gottes-Botschaft für die realen Menschen jeder Epoche sei, denn Jesus hat das Reich Gottes verkündet – und (so) ist daraus die Kirche gewachsen.

Otto H. Pesch hat in einem Interview mit Matthias Giert im Deutschlandfunk im Januar 2013 ebenfalls diesen Aspekt der Rezeption Loisy – und damit implizit die Frage nach der Legitimität der Berufung der (katholischen) Ekklesiologie auf eine Kirchengründung durch Jesus Christus – angesprochen:

„Matthias Gierth: Herr Professor Pesch, der französische Theologe Alfred Loisy hat 1902 den Satz geprägt: Jesus verkündete das Reich Gottes, gekommen ist die Kirche. Hat Jesus gar keine Kirche gestiftet?

Otto Hermann Pesch: Dieser Satz von Alfred Loisy wird gerne als bittere Ironie verstanden, ist er aber im Kontext gar nicht. Der Satz will nur sagen, dass Jesus das Reich Gottes verkündet hat und als sozusagen fortgesetzte Verkündigung dieses Reiches Gottes kam die Kirche. Eine ganz sachliche Aussage ist gemeint. Aber man schafft es nicht aus den Köpfen raus, dass das eine bittere Ironie gewesen sei. Wenn man den Satz so versteht, ob Jesus die Kirche, so wie sie heute in allen Einzelheiten vor uns steht, zumindest in seiner Absicht gelegen habe und in dem Sinne die Kirche gestiftet, so ist die Frage zu verneinen. Es ist nirgendwo berichtet, dass Jesu sich hingestellt hat und gesagt hat: Jetzt stifte ich eine Kirche und lege folgende Gemeinschaftsordnung für sie fest. Das nicht. Und ich finde es immer wieder das

⁶⁴ Vgl. Loisy, Alfred: *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902.

Schöne, dass Jesus das sozusagen der gläubigen Kreativität seiner Nachfolger und Gläubigen überlassen hat. Was wir wissen, und das ist ein ganz wichtiger Text aus den Abendmahlsberichten der Evangelien, dass er seinen Jüngern gesagt hat: „Sehnlichst hab ich verlangt, dieses Mahl mit euch zu essen, bevor ich sterbe. Ich sage euch, ich werde es erst wieder essen, wenn wir wieder zusammen sind im Reiche Gottes.“ Ein Text, der ausweislich der historisch-kritischen Exegese mit Sicherheit so auf Jesus selbst zurückgeht. Er hat also nicht in einem formellen Sinne eine Kirche gestiftet, aber er hat die Verheißung gegeben und den Willen bekundet, dass es mit seiner Verkündigung des Reiches Gottes weitergeht.

Gierth: *Aber wie steht es dann um das Wort Jesu in Matthäus 16, 18: Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen. Demnach gründet Jesus seine Kirche eben doch auf Petrus, den Fels?*

Pesch: *Lassen wir mal die Frage weg, wie weit das ein echtes Jesus-Wort ist. Das ist natürlich immer noch unter den Exegeten umstritten. Sicher ist, das Bild vom Fels wird im Judentum gern gebraucht als Bild für die sichere Grundlage eines Hauses. Jetzt ist nun interessant, wie der große Katechismus der römisch-katholischen Kirche – der sogenannte Weltkatechismus – dieses Wort Jesu auslegt. Nämlich zwiespältig. An einer ersten Stelle wird ausdrücklich gesagt, damit gründet Jesus die Kirche auf den Glauben, den Petrus als erster bekannt hat. Und erst an einer viel späteren Stelle, wo es um die Kirche geht, wird dann auch gesagt, er gründet die Kirche auf die Person des Petrus. Tatsache ist, dass Petrus zusammen mit dem Herrenbruder Jakobus, wie wir in der Apostelgeschichte nachlesen können, tatsächlich eine Art Vorrangstellung in der Urgemeinde in Jerusalem gehabt hat und gelegentlich auch Entscheidungen getroffen hat, die schon ein bisschen an Jurisdiktion erinnern. Aber dass dieses Wort mit Sicherheit die Begründung eines Petrusamtes, das weitergegeben werden soll – die Betonung liegt auf Amt, das ist also füglich zu bestreiten, weil man nämlich dann erklären müsste, wieso es mehr als 200 Jahre gedauert hat, bis man dieses Wort an Petrus überhaupt in diesem Sinne verstanden hat. ⁶⁵*

⁶⁵ Otto Hermann Pesch im Gespräch mit Matthias Gierth (14.01.2013): Bewusste Stiftung oder Zufall der Geschichte?, <https://www.deutschlandfunk.de/bewusste-stiftung-oder-zufall-der-geschichte-100.html> (11.11.2023).

In der von Loisy angewendeten Methode der historisch-kritischen Betrachtung – und letztlich war dies auch der Grund für Loisys damalige Lehrverurteilung durch Rom – will er also eigentlich die Legitimität von Kirche nachweisen. Aber es entsteht dennoch der Eindruck (und dies vor allem für seine damalige, nach dem Entzug seiner theologischen Lehrerlaubnis verbleibende, nicht fachtheologisch geschulte Leserschaft), dass die Kirche eine Institution sei, die sich der befreienden und beglückenden Botschaft des Evangeliums illegitim bemächtigt habe, um damit gute Geschäfte zu machen. Man kann diese Diagnose im Kern als eine im besten Sinne provozierende Behauptung beschreiben, die eigentlich ein reformatorisches Anliegen vertritt: nämlich die ursprüngliche, befreiende und die Menschen mit Gott verbindende Botschaft des Evangeliums, die eschatologische Einladung zu einem Leben im „Reich Gottes“, aus den Verkrustungen kirchenamtlicher Strukturen herauszulösen und wieder neu zur Geltung zu bringen – damit gerade auch die Kirche wieder das werden kann, was sie von Gott her sein soll. Ein solcher Impuls zur inneren Erneuerung, zum neuen Aufbruch gehört sozusagen zur eigenen DNA der Kirche, ist diese doch entstanden aus jenen Menschen, die dem Umkehrruf des Markusevangeliums (Mk 1,15) als Heilseinladung gefolgt sind. Seit dem „Apostelkonzil“ (Apg 15) ist der Ruf nach einem beständigen Bemühen um die richtige Weise der Nachfolge Jesu und die Umkehr hin zur ursprünglichen Form nie verstummt. Bis heute ist dieser Impuls bestimmend – und zugleich ein Ausdruck der (im wissenschaftstheoretischen Sinne) „kritischen“ Funktion der Theologie.⁶⁶ Aber gerade bei der fundamentalen Institutionskritik besteht die Gefahr, dass unter den Aspekten von „*institutio*“ und „*communio*“ zwei Dimensionen gegeneinander abgewogen werden, die es doch in Wahrheit ohneeinander beide gar nicht gäbe. Denn die Glaubensgemeinschaft im Sinne der oben beschriebenen *communio sanctorum* (als Gemeinschaft der Glaubenden im Heiligen) ist ja überhaupt nur denkbar, wenn der Glaube, der sie konstituiert, lebt – aber eben als der eine und selbe Glaube, der die Menschen miteinander verbindet. Auch faktisch geht das eine nicht ohne das andere, denn ohne „Kirche“ (im ursprünglichen Sinne) hätte es keine Überlieferung der Schriften gegeben und auch kein Bekenntnis zur Ostererfahrung.

Deshalb kann man zwar, mit Loisy und vielen späteren „Kirchenkritiker*innen“, im Blick auf die Glaubensgemeinschaft die beiden Prinzipien des Gottesvolkes

⁶⁶ Vgl. z.B. Erich Garhammer (Hrsg.): *Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe* (Würzburger Theologie, Band 2), 2006.

und der irdischen Institution voneinander differenzieren, aber man darf sie nicht gegeneinander ausspielen.

das in den Evangelien verkündete „Reich Gottes“	die faktisch gewachsene institutionelle „Kirche“
Leben in vertrauter Verbundenheit mit Gott: Freiheit der Kinder Gottes	Normen und Gesetze, die das Leben der Gemeinschaft bestimmen
inniger Glaube, aktive Nachfolge Jesu	Ämter und definierte Aufgaben
authentische Herzlichkeit und Liebe	Funktionärswesen
Spontaneität und Kreativität	feste Strukturen und Routinen
persönliche Verbundenheit der Mitglieder	Anonymes Groß-Gebilde mit weltweiter Ausbreitung
unmittelbares Hören auf die Stimme Gottes	Meinungsbildungsprozesse mit unterschiedlichen Autoritäten
das lebendige Wehen des Geistes	der Buchstabe des Gesetzes

Dass aus dem ursprünglichen Keim der von der Ostererfahrung begeisterten Jünger*innen-Gemeinschaft über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg die weltweit größte zusammenhängende Glaubensgemeinschaft wurde, die in der Menschheitsgeschichte je zu verzeichnen war, ist eine historische Entwicklung, die eine Reihe von Anpassungen, Weiterentwicklungen und Regelungen mit sich brachte, damit der Zusammenhalt und die Gerechtigkeit (auch in der Kommunikation der Meinungsbildung) transparent und konkludent erfolgen konnten. „Kirche“ als „Institution ist in diesem Sinne nicht das Ende der ursprünglichen Reich-Gottes-Bewegung, sondern deren globalisierte und standardisierte Verwirklichungsform bzw. Wegbereitung (vgl. Karl Rahner: „Christentum als Kirche“).

Eine berührende bildliche Darstellung, wie sehr im Lebens des Glaubens und in der Kirche selbst die beiden Komponenten „Charisma“ (das lebendige Wehen des

Heiligen Geistes, das auf offene Herzen trifft und alles „neu“ macht) und „Struktur“ (Ämter und Regeln, Wahrung der Einheit, „amtliche Garantie“ der Verkündigung der „gesunden Lehre“ im Sinne von Tit 2,1) untrennbar zusammengehören, findet sich im Zyklus zum Leben des Hl. Franziskus von Assisi („Leggenda Francescana“) in der Oberkirche der Basilika di San Francesco von dem Maler Giotto die Bondone, geschaffen 1297-1299.

Das siebte Wandbild zeigt „Franziskus vor Papst Innozenz III.“: Auf der linken Seite knien im Audienzsaal Franziskus und seine Brüder in ihren einfachen Kutten und bieten dem Papst, der mit seinem um ihn gescharten Hofstaat rechts auf dem Thron steht, bekleidet mit den kirchlichen Punkgewändern und mit der Tiara gekrönt, die Regel für seine Brüdergemeinschaft dar, weil er die „amtliche“ Anerkennung sucht. In dieser Szene und ihrer künstlerischen Ausgestaltung liegt die ganze Dynamik des zweipolaren Wesens von Kirche als *communio* und *institutio*: Der Papst und die Bischöfe erkennen das Besondere dieses heiligen Mannes und seiner Brüder, obwohl sie tagtäglich eine große Zahl von derartigen Menschen empfangen und abweisen müssen, die sich zu Unrecht für Geistbegabte hielten... Die Gabe der Unterscheidung der Geistes, wie sie Jahrhunderte später Ignatius von Loyola formalisieren wird, prägt das institutionelle Gesicht der Kirche. Sie ist keine weltliche „Administration“, sondern Sachwalterin der lebendigen Gnade Gottes. Und andererseits trägt in diesem Bild nur Franziskus den Heiligenschein, die Gloriole, deshalb braucht er keine liturgischen Kopfbedeckungen oder Kronen, denn sein einziger Schmuck ist der Geist Gottes, der sich auf ihm (und: nur dort) niedergelassen hat. Doch er weiß, dass er nicht einfach losziehen und eine „neue Kirche“ ausrufen kann, sondern dass diese ihm anvertraute Gabe für eben diese eine Kirche Gottes bestimmt ist, in der er wirken muss und an der es kein Vorbei gibt. So sucht er die amtliche Anerkennung und Sendung für sein Charisma.

Und trotz aller inhärenter Strukturkritik, die den Papst und die klerikale Herrschaftsausübung frontal kritisiert, erteilt der Pontifex diesem Heiligen seinen Segen. So – und nur so – kann das Werk der kirchlichen Gestalt annehmen. Struktur und Charisma müssen Hand in Hand gehen, damit das Evangelium durch alle Zeiten lebendig und authentisch bezeugt werden kann. Franziskus und Innozenz bilden hier den innersten Kreis, von dessen Herzmitte aus in beide Entfaltungsrichtungen Kirche sich gestaltet und die anderen mit einbezogen werden: die Betselmönche und die Kurienbischöfe – und alle Bilder und Vision von Kirche durch

alle Zeiten. Wie viel Grund zu gegenseitigen Vorwürfen, zu Ärger und Misstrauen hätte es zwischen beiden „Seiten“ gegeben, wenn beide nur ihrem unmittelbaren Impuls gefolgt wären: die Einheit der Kirche zu verteidigen bzw. die Armut eines Lebens nach dem Evangelium radikal für alle zu erzwingen. Aber in dem umgrenzten, leeren Raum der konfrontativen Begegnung zwischen Franziskus und Innozenz scheint tatsächlich der Geist Gottes zu wirken und beiden die Augen zu öffnen, so dass sie sich gegenseitig ansehen und anerkennen. In dieser Komposition hat Giotto wahrhaft eine Sternstunde des Kirchenseins dargestellt, denn da, wo Geist und Buchstabe zusammenfinden, bleibt Kirche lebendig.

Im Grunde setzt auch der „Befreiungstheologe“ Leonardo Boff mit seinem Werk „Kirche: Charisma und Macht“, welches auf Deutsch 1985 erschien und mit dem Untertitel „Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie“ versehen wurde, bei dieser Überlegung an.⁶⁷ Auch für ihn steht außer Frage – wie im Grunde auch schon für Augustinus in seiner Schrift *De spiritu et littera* – dass die beiden Prinzipien, nämlich der lebendige Geist, also: das Charisma, und die „Macht“, also die stabile, zuverlässige und transparente Struktur, nicht nur berechtigt, sondern unverzichtbar sind, wenn Kirche (über)leben soll. Aber Boff sieht eine klare Priorisierung: denn **die Struktur dient dem Geist** und eben nicht umgekehrt. Deshalb zielt der hauptsächliche Vorwurf seiner „streitbaren Ekklesiologie“ darauf, dass viele kirchliche Strukturen (er führt hier z.B. das Gehorsamsversprechen gegenüber den Oberen vor der Amtsübertragung, den Zölibat der Kleriker als Voraussetzung zum Weiheempfang Eheloser oder auch den Vorbehalt des Weihesakramentes für Männer an) soziologisch betrachtet als primär dem Machterhalt der Institution dienlich angesehen werden können. Dabei müsste eine lebendige Kirche viel mehr Wert auf die Erfüllung ihrer Sendung legen und sich viel weniger um die eigene institutionelle Stabilisierung sorgen. In der Nachfolge Jesu sieht Boff deshalb andere Zielsetzungen priorisiert: die Option für die Armen, die Ökologie, die Gleichberechtigung aller Menschen unabhängig von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit oder sozialem Status – also im Kern eine Kirche, die den Armen dient. So zeigen sich also auch in dieser kritischen Betrachtung zwei Säulen, die man tatsächlich als die institutionelle und die charismatische Dimension des Kircheseins beschreiben kann:

⁶⁷ Boff, Leonardo OFM: Kirche - Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, München 1985.

- Die **charismatische** Dimension der Kirche lebt aus der Überzeugung, dass die Glaubenden als Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes immer tiefer hineingeführt werden „in das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“ und zwar „durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt“ und durch die Verkündigung derer, „die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben“ (DV8). Der Glaube der Kirche „lebt“ also und wird nicht nur bewahrt, sondern in jede Zeit hinein neu entfaltet. Dazu braucht er wache, bereite, hörende Herzen. So kann man feststellen, dass „Gottes Taten weiter gehen“⁶⁸ und dass „die Kirche immer jung“⁶⁹ ist. Dies schließt aber auch den Mut ein, dass Kirche sich je nach den Erfordernissen der Zeit verändern und weiterentwickeln muss, um ihren Auftrag erfüllen zu können und dabei auch neue Wege zu betreten.
- Die amtlich-**institutionelle** Dimension verweist aber darauf, dass Kirche, um das Zeugnis der Vergegenwärtigung des auferstandenen Christus glaubwürdig weitergeben zu können, keine selbstmächtige, spontan-charismatische Gruppierung bleiben kann, sondern auf den Dienst des kirchlichen Amtes angewiesen ist. Nach Karl Rahner begründet sich diese Struktur wie folgt: Die in Jesus Christus erfolgte Selbstmitteilung Gottes drängt auf Objektivierung in der Geschichte und in der Welt. Weil Gott seine Gegenwart nicht nur augenblickhaft, sondern dauernd an die Welt, die das Ereignis seiner Selbstmitteilung ist, zugesagt hat, ist seine Gegenwart nicht abstrakt, sondern konkret. Kirche ist in diesem Geschehen die gesellschaftliche Objektivierung der bleibenden Präsenz Gottes in der Welt, deren Mitte und Höhepunkt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist. Wo die Kirche Christus nachfolgt, indem sie seine Botschaft weiterträgt (Tat der Kirche), bleibt der sich selbst mitteilende Gott in ihr präsent (Wesen der Kirche). Das Amt in der Kirche ergibt sich also aus dem theologischen Selbstverständnis der Kirche selbst. Im sakramentalen Geschehen wird die Christus-Gegenwart in der Welt greifbar, die

⁶⁸ Vgl. Lohfink, Gerhard: Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundzug neutestamentlicher Gemeinden, Freiburg i.Br. u.a 1984.

⁶⁹ Vgl. Rahner, Hugo und Karrer, Otto: Die Kirche ist immer jung, Innsbruck u.a. 1970.

„amtliche“ Verkündigung ist folglich die Konkretisierung und Kontextualisierung der Gegenwart Gottes in der Welt. Damit dies aber nicht von Zufälligkeiten und persönlichen Vorlieben abhängt, muss es in der überpersonalen Zuverlässigkeit einer „amtlichen Garantie“ geschehen.⁷⁰

Es stellt sich aber nun die Frage, ob eine einfache Gleichgewichtsverlagerung von der institutionellen Seite der Kirche auf die charismatisch-communiale genügt, um den Herausforderungen der aktuell geforderten Neudefinition der kirchlichen Präsenz in der Gesellschaft zu genügen, oder ob wirklich die Wesenselemente *institutio* und *communio* neu definiert werden müssen. Bereits im Dunstkreis der Reformimpulse des II. Vaticanums – damals noch in unmittelbarer Reaktion auf die Katastrophe des II. Weltkrieges und der Ost-West-Zerrissenheit der Welt – setzten solche Neuaufbrüche ein. Man denke nur an die Befreiungstheologie oder auch an den berühmten „Katakombenpakt“.

Einige Bischöfe, die während des II. Vaticanums besonders inspiriert waren vom Geist des Aufbruchs der verkrusteten, klerikalen Strukturen hin zu einer wahrhaft geschwisterlichen Kirche, versammelten sich jenseits des offiziellen Programms und schlossen einen Bund im Sinne einer Privatverpflichtung, die einige damals geradezu revolutionäre Ideen bezüglich der Amtsführung und Lebensweise des Episkopats enthielt. Anbei ein Textauszug aus dem von ihnen unterzeichneten Dokument vom 9. Dezember 1965 – schon der Titel „Katakombenpakt“ lässt dabei ja an eine Resolution aus dem Verborgenen denken:

*„Als Bischöfe,
die sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelt haben; die sich dessen bewusst geworden sind, wie viel ihnen noch fehlt, um ein dem Evangelium entsprechendes Leben in Armut zu führen; die sich gegenseitig darin bestärkt haben, gemeinsam zu handeln, um Eigenbrötelei und Selbstgerechtigkeit zu vermeiden; die sich eins wissen mit all ihren Brüdern im Bischofsamt; die vor allem aber darauf vertrauen, durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sowie durch das Gebet der Gläubigen und Priester unserer Diözesen bestärkt zu werden; die in Denken und*

⁷⁰ Vgl. dazu Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung, Paderborn u.a. 1992.

Beten vor die Heilige Dreifaltigkeit, vor die Kirche Christi, vor die Priester und Gläubigen unserer Diözesen hintreten;

nehmen wir in Demut und der eigenen Schwachheit bewusst, aber auch mit aller Entschiedenheit und all der Kraft, die Gottes Gnade uns zukommen lassen will, die folgenden Verpflichtungen auf uns:

Wir werden uns bemühen, so zu leben, wie die Menschen um uns her üblicherweise leben, im Hinblick auf Wohnung, Essen, Verkehrsmittel und allem, was sich daraus ergibt (vgl. Mt 5,3; 6,33-34; 8,20).

Wir verzichten ein- für allemal darauf, als Reiche zu erscheinen wie auch wirklich reich zu sein, insbesondere in unserer Amtskleidung (teure Stoffe, auffallende Farben) und in unseren Amtsinsignien, die nicht aus kostbarem Metall – weder Gold noch Silber – gemacht sein dürfen, sondern wahrhaft und wirklich dem Evangelium entsprechen müssen (Vgl. Mk 6,9; Mt 10,9; Apg 3,6).

Wir werden weder Immobilien oder Mobiliar besitzen noch mit eigenem Namen über Bankkonten verfügen; und alles, was an Besitz notwendig sein sollte, auf den Namen der Diözese bzw. der sozialen oder caritativen Werke überschreiben (vgl. Mt 6,19-21; Lk 12,33-34).

Wir werden, wann immer dies möglich ist, die Finanz- und Vermögensverwaltung unserer Diözesen in die Hände einer Kommission von Laien legen, die sich ihrer apostolischen Sendung bewusst und fachkundig sind, damit wir Apostel und Hirten statt Verwalter sein können (vgl. Mt 10,8; Apg. 6,1-7).

Wir lehnen es ab, mündlich oder schriftlich mit Titeln oder Bezeichnungen angesprochen zu werden, in denen gesellschaftliche Bedeutung oder Macht zum Ausdruck gebracht werden (Eminenz, Exzellenz, Monsignore...). Stattdessen wollen wir als „Padre“ angesprochen werden, eine Bezeichnung, die dem Evangelium entspricht.

Wir werden in unserem Verhalten und in unseren gesellschaftlichen Beziehungen jeden Eindruck vermeiden, der den Anschein erwecken könnte, wir würden Reiche und Mächtige privilegiert, vorrangig oder bevorzugt behandeln (z.B. bei Gottesdiensten und bei gesellschaftlichen Zusammenkünften, als Gäste oder Gastgeber) (Lk 13, 12-14; 1 Kor 9,14-19).

Ebenso werden wir es vermeiden, irgendjemandes Eitelkeit zu schmeicheln oder ihr gar Vorschub zu leisten, wenn es darum geht, für Spenden zu danken, um Spenden zu bitten oder aus irgendeinem anderen Grund.

Wir werden unsere Gläubigen darum bitten, ihre Spendengaben als üblichen Bestandteil in Gottesdienst, Apostolat und sozialer Tätigkeit anzusehen (Vgl. Mt 6, 2-4; Lk 15,9-13; 2 Kor 12,4).

Für den apostolisch-pastoralen Dienst an den wirtschaftlich Bedrängten, Benachteiligten oder Unterentwickelten werden wir alles zu Verfügung stellen, was notwendig ist an Zeit, Gedanken und Überlegungen, Mitempfunden oder materiellen Mitteln, ohne dadurch anderen Menschen und Gruppen in der Diözese zu schaden.

Alle Laien, Ordensleute, Diakone und Priester, die der Herr dazu ruft, ihr Leben und ihre Arbeit mit den Armgehaltenen und Arbeitern zu teilen und so das Evangelium zu verkünden, werden wir unterstützen. (vgl. Lk 4,18f.; Mk 6,4; Mt 11,45; Apg 18,3-4; 20,33-35; 1 Kor 4,12; 9,1-27)

Im Bewusstsein der Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Liebe sowie ihres Zusammenhangs werden wir daran gehen, die Werke der „Wohltätigkeit“ in soziale Werke umzuwandeln, die sich auf Gerechtigkeit und Liebe gründen und alle Frauen und Männer gleichermaßen im Blick haben. Damit wollen wir den zuständigen staatlichen Stellen einen bescheidenen Dienst erweisen (Vgl. Mt 25, 31-46; Lk 13,12-14 und 33f.)

Wir werden alles dafür tun, dass die Verantwortlichen unserer Regierung und unserer öffentlichen Dienste solche Gesetze, Strukturen und gesellschaftlichen Institutionen schaffen und wirksam werden lassen, die für Gerechtigkeit, Gleichheit und gesamt menschliche harmonische Entwicklung jedes Menschen und aller Menschen notwendig sind. Dadurch soll eine neue Gesellschaftsordnung entstehen, die der Würde der Menschen und Gotteskinder entspricht (Vgl. Apg 2,44f; 4,32-35; 5,4; 2 Kor 8 und 9; 1 Tim 5,16).

Weil die Kollegialität der Bischöfe dann dem Evangelium am besten entspricht, wenn sie sich gemeinschaftlich im Dienst an der Mehrheit der Menschen – zwei Drittel der Menschheit – verwirklicht, die körperlich, kulturell und moralisch im Elend leben, verpflichten wir uns:

- *Gemeinsam mit den Episkopaten der armen Nationen dringliche Projekte zu verwirklichen, entsprechend unseren Möglichkeiten.*
- *Auch auf der Ebene der internationalen Organisationen das Evangelium zu bezeugen, wie es Papst Paul VI. vor den Vereinten Nationen tat, und gemeinsam dafür einzutreten, dass wirtschaftliche und kulturelle Strukturen geschaffen werden, die der verarmten Mehrheit der Menschen*

einen Ausweg aus dem Elend ermöglichen, statt in einer immer reicher werdenden Welt ganze Nationen verarmen zu lassen.

In pastoraler Liebe verpflichten wir uns, das Leben mit unseren Geschwistern in Christus zu teilen, mit allen Priestern, Ordensleuten und Laien, damit unser Amt ein wirklicher Dienst werde. In diesem Sinne werden wir

- *gemeinsam mit ihnen „unser Leben ständig kritisch prüfen“;*
- *sie als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verstehen, so dass wir vom Heiligen Geist inspirierte Animateure werden, statt Chefs nach Art dieser Welt zu sein.*
- *uns darum mühen, menschlich präsent, offen und zugänglich zu werden.*
- *uns allen Menschen gegenüber offen erweisen, gleich welcher Religion sie sein mögen (vgl. Mk 8,34f.; Apg 6,1-7; 1 Tim 3,8-10).*

Nach der Rückkehr in unsere Diözesen, werden wir unseren Diözesanen diese Verpflichtungen bekanntmachen und sie darum bitten, uns durch ihr Verständnis, ihre Mitarbeit und ihr Gebet behilflich zu sein.

Gott helfe uns, unseren Vorsätzen treu zu bleiben. “⁷¹

Die hier zum Ausdruck kommende Sorge um die eigene Verantwortung der zahlreichen Bischöfe für die künftige Gestalt und das Erscheinungsbild der Kirche ist bis heute berührend. Über Jahrzehnte hinweg prägten diese kirchlich Verantwortlichen an ihren Wirkungsstätten das Gesicht der Kirche – und erschienen manchen ihrer Mitbrüder und auch manchen Gläubigen schon bald nach dem Konzil wie ein Überbleibsel radikaler Reformideen. Rasch stellte sich nämlich in den Jahrzehnten nach dem Konzil eine gewisse klerikale Restauration ein, denn die bisherige klerus-dominierte Kirche bot in den Augen vieler doch eher Sicherheit und Zuverlässigkeit.

Und wenn man den Text dieses Paktes mit heutigen Augen liest, dann zeigt sich tatsächlich auch, dass hier von einer wirklichen Kirchenreform nicht gesprochen werden kann. Denn schon die Idee, dass die finanziellen Verhältnisse und die Kleidungsgehnheiten der Bischöfe eine entscheidende Rolle für die Wahrnehmung der Kirche in der Gesellschaft spielen könnten, zeigt, wie sehr ein klerikales Kirchenbild auch bei denen vorherrschte, die es eigentlich zu überwinden trachteten. Dennoch weht ein frühlingshafter Wind eines neuen Aufbruchs von

⁷¹ Zitiert nach: <https://www.pro-konzil.de/originaltext/>.

diesen Tagen bis hinüber in unsere Zeit des neuen Bemühens um eine Kirchenreform. Und nicht wenige Gläubige fühlten sich durch die ersten öffentlichen Schritte von Papst Franziskus nach seiner Wahl an diese hoffnungsvolle Epoche erinnert... Aber ist nicht die Vision des Katakombenpakts ihrerseits schon wieder aus der Zeit gefallen? Ist das noch ein realistisches Modell von Kirche? Kann eine weltweit tätige Institution mit 1,3 Mrd. Mitgliedern, die seit 2000 Jahren besteht, überhaupt spontan und charismatisch geleitet werden? Andererseits drängt sich auch die Gegenfrage auf: Kann man das Evangelium überhaupt treu leben, wenn man es zuvor in Gesetzbücher überträgt? Wie kann also Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Macht gelingen: treu in der Nachfolge Christi und zugleich zuverlässig, Heimat gebend und wiedererkennbar in der Kontinuität des einen Gottesvolkes?

Wenn als Wesensmerkmale eines communalen, kirchlichen Christentums die Sakramentalität erscheint, dann rückt die Frage der Unverfügbarkeit, des Geschenk-Charakters der Christuserfahrung und damit die Rückfrage nach der Amtlichkeit in den Fokus. Inwiefern muss Kirche als Gemeinschaft im Glauben über „*sacra potestas*“ (sakramentale Amtsgewalt) verfügen? Und in welcher Form ist diese in der *communio* gegeben? Die sich seit den Anfängen der Kirche bis heute entwickelnde Gestalt des kirchlichen Amtes, vor allem in der Form des Amtspriestertums in seiner spezifischen Ausprägung in der römisch-katholischen Kirche, ist vielfältig in eine Sinnkrise geraten. Diese Legitimations-Krise des kirchlichen Amtes hat zuletzt dramatisch zugenommen durch die Aufdeckung der Jahrzehnte lang begangenen grausamen und menschenverachtenden Missbrauchstaten durch Kleriker und deren Vertuschung durch kirchliche Leitungsverantwortliche. Es ist kaum vorstellbar, dass diese gewaltige Enttäuschung jemals wieder überwunden werden können. Dazu trägt auch der in der katholischen Kirche aktuell heftig diskutierte Weihevorbereitung für Männer bei, denn offensichtlich hat diese Eigenheit das Entstehen einer „eingeschworenen Gemeinschaft“ (Männerbund) dramatisch begünstigt, so dass die ebenfalls seit langem bestehende Verdachtsmomente gegen manche „Mitbrüder“ bereitwillig verschwiegen oder auch verdrängt wurden. Aber auch insgesamt kann man die strukturelle Selbstverteidigung einer klerikalen Männer-Elite auch als Bemühen um die Wahrung eines Herrschaftsanspruchs verstehen, so dass Formen und Ideen von Partizipation an kirchlicher Leitungsverantwortung von ihnen oft nur in sehr begrenztem Umfang zugelassen werden.

Dazu kommt der theologische Vorwurf, dass das Amtspriestertum mit seiner Funktion als Kultdiener („Gottesmänner“) und dem Titel „iereus“, der im griechischen NT nur für den Hohenpriester im Tempel und für Jesus Christus selber Verwendung fand, aber nie für kirchliche Älteste [*presbyter*] oder Aufseher [*episkopos*], im Kern die Übernahme heidnischer Strukturen (z.B. der Kultdiener im Tempel) darstellte und so den ursprünglich gemeindlichen Leitungsdienst mit einer „höheren Weihe“ ausstatte und gleichsam sakrosankt werden ließ. Der damit grundgelegte Klerikalismus entwickelte sich über Jahrhunderte gedeihlich weiter und war auch für das gesellschaftliche und kulturelle Leben Europas prägend. Längst ist er für die Kirche aber zum Problem geworden, denn eine aktuelle Beobachtung kann nicht umhin, den Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen auch und gerade im Priester- (und Diakonen-) Mangel verortet zu sehen. Andererseits ist im Blick auf die aktuellen Entwicklungen nicht der Mangel klerikaler Amtsträger (jedenfalls im „niederen“ Rang, denn die Zahl der amtierenden Bischöfe in Deutschland hat sich nicht reduziert...) das herausragende Problem, sondern vor allem der unaufhaltsame Gläubigen-Mangel. Es deutet sich von daher an, dass die aktuelle Problemlage nur zu bewältigen sein wird, wenn die kirchliche Sendung insgesamt und damit auch das kirchliche Amt von seiner Sinnmitte her neu gedacht und projiziert wird. Und hier geht es darum, dass diese Strukturen ihren Sinn einzig daher erhalten können, die Gegenwart Jesu Christi als desjenigen, der sein Leben für uns und alle hingibt, konkret und sinnfällig, also ganzheitlich, erfahrbar zu machen.

Wie zerrissen dabei die aktuelle Situation ist, lässt sich beispielhaft an einer Momentaufnahme zeigen. Auf der offiziellen Web-Präsenz der katholischen Kirche in Deutschland, www.katholisch.de, waren nebeneinander am 12.03.2022 folgende beiden Meldungen zu sehen:

a) Ein Bericht zu einer Aussage von Martin Ebner:

„Die kath. Kirche lehrt, dass das Priestertum direkt auf Christus gründe. Das NT gebe das allerdings nicht her, meint der Exeget Martin Ebner. Wenn es wirklich Reformen geben sollte, müsse die „Ständegesellschaft“ abgeschafft werden. Der emeritierte Bonner Neutestamentler Martin Ebner fordert eine Abschaffung der "Ständegesellschaft" in der katholischen Kirche. Das Christentum brauche keine Priester, sagte Ebner in einem Interview in der neuen Ausgabe der Zeitschrift "Publik Forum". Aus dem Neuen Testament ergebe sich eine klare Absage gegen die Vorstellung, "Priester könnten die Vermittlung zwischen Gott und Mensch durch die Ausführung bestimmter Riten leisten". Ein "starkes Zeichen" gegen die Lehre, dass das Priestertum direkt auf dem Willen Christi

gründe, sei die Tatsache, dass der Clemensbrief aus dem Jahr 90, der dieses Konzept nennt, nicht in den Kanon der Heiligen Schrift aufgenommen worden sei. Ebner ist selbst Priester und hatte von 1998 bis 2011 den Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese an der Universität Münster inne.“

- b) Ein Bericht über die Klage einiger „Nordischer Bischöfe“ (Brief vom 09.02.202), die um den rechten Glauben den Katholiken in Deutschland fürchteten:

Die Bischöfe Nordeuropas haben Bedenken gegen das Reformprojekt Synodaler Weg der katholischen Kirche in Deutschland geäußert. Sie seien besorgt über "die Richtung, die Methodik und den Inhalt", heißt es in einem Offenen Brief (Mittwochabend) an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), den Limburger Bischof Georg Bätzing.

Zwar sehe die Nordische Bischofskonferenz ein, dass es in Deutschland einen "gespürten Bedarf nach Veränderungen" gebe. Allerdings seien die behandelten Themen kein "rein deutsches" Anliegen. "Alle müssen und wollen wir die furchtbaren Wunden des Missbrauchs heilen." Darum habe Papst Franziskus die ganze Kirche zu einer synodalen Suche aufgerufen.

Dieser Prozess fordere eine "radikale Bekehrung", heißt es weiter in dem Schreiben. Dabei müsse jedoch vor jenen Themen Halt gemacht werden, "die unveränderliche Teile der Lehre der Kirche beinhalten". Dies gelte auch bei der "legitimen Suche" nach Antworten auf Fragen zur Lebensform der Priester, zur Stellung der Frau und in Sachen Sexualität.

Wahre kirchliche Reformen hätten seit jeher darin bestanden, "die auf göttliche Offenbarung und authentische Tradition fundierte katholische Lehre zu verteidigen, zu erklären und in glaubwürdige Praxis umzusetzen". Es gehe eben nicht darum, "dem Zeitgeist nachzugehen", so die Bischöfe Nordeuropas. Wie flüchtig dieser sei, könne man täglich beobachten.

Eine ähnliche Zerrissenheit zeigt sich aktuell auch innerhalb des deutschen Episkopates, wenn unmittelbar nach den Diskussionen des „Synodalen Weges“ einzelne Bischöfe über die Medien und in selbst verfassten Statements in den sozialen Netzwerken öffentlich Kritik an den Positionen ihrer Mitbrüder und an deren Amtsauffassung und Diskursbereitschaft übten. Das Gesamtbild der Kirche in der Öffentlichkeit ist das der Spaltung, der Zerrissenheit und der Richtungslosigkeit in den aktuellen Entwicklungs Herausforderungen. Aber allein die Tatsache, dass die Bedeutung und die Wesenseigenschaften des kirchlichen Amtes derart öffentlich auch unter Theolog*innen umstritten sind, zeigt, dass es sich hierbei im Sinne

der Lehre von der „Hierarchie der Wahrheiten“ (z.B. gemäß dem Ökumenismusdekret UR art. 11) nur um den Bereich nicht-zentraler Glaubenslehre handeln kann.

Wenn demnach über eine „neue“ Gestalt der Kirche nachgedacht werden soll, die angesichts des heutigen Lebensgefühls die Anforderungen an Communalität und Sakramentalität erfüllen kann, muss kurz die theologische Begründungsstruktur des kirchlichen Amtes rekonstruiert werden:

Zum einen wird häufig auf die Vorstellung von der „apostolischen Sukzession“ verwiesen, der zufolge der päpstliche Primat ebenso wie der Episkopat in direkter Nachfolge der (zwölf...) Apostel gedacht werden, woran dann der Presbyterat auf seine Weise Anteil hätte. Dieses Denkmodell, dass eine bewusste Abwendung vom Sacerdotalismus mittelalterlicher Prägung (der Priester = sacerdos als „heiliger Gottesmann“) darstellt, ist auch in der Argumentation des II. Vaticanums vorherrschend und begründet eine ekklesiologische Aufwertung des Bischofsamtes und damit auch der diözesanen Verfassung. Allerdings ist die Vorstellung einer (womöglich ununterbrochenen) Amtsnachfolge der Bischöfe, die sich bis auf die Apostel zurückverfolgen ließe, weder durch den neutestamentlichen noch durch den historischen Befund belegt. So kommt auch Eva-Maria Faber in ihrer Sakramentenlehre zu der lapidaren Einschätzung, dass die Priester bzw. Bischöfe zwar anzusehen seien wie „Apostel in der Art ihrer Amtsausübung als Prototypen, obwohl ihr Amt selbst nicht weitergeht“.⁷²

Deshalb unternimmt die Theologie den zusätzlichen Versuch einer Amtsbegründung in christologisch-ekklesiologischer Linie. Wenn es in Mk 3,13f über die Jüngerberufung Jesu heißt: „Er schuf die Zwölf, dass sie mit ihm seien und dass er sie aussende“, dann rückt Gerhard Lohfink hierbei zurecht in den Mittelpunkt, dass es bei diesen Jüngern nicht primär darum geht, dass ihnen aufgetragen würde, etwas zu tun, dass außer ihnen niemand vermöchte, dass ihnen also eine spezielle Funktion zukäme, sondern dass sie in erster Linie etwas „sein“ sollen, nämlich „bei ihm“. Aus diesem „Sein mit Christus“ ergibt sich dann gleichsam eine Art Keimzelle von Kirche und ihr Wesenskern.⁷³ Die Perspektive auf die Kirche als „in der Welt bleibende Gegenwart der eschatologischen Heilseinladung Christi“ (so das bereits mehrfach bemühte Konzept aus dem siebten Gang

⁷² Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 151.

⁷³ Vgl. Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche? Freiburg i. Br. u.a. 1998, 203-205.

von Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“) wirkt sich dann auch auf die Funktionsbestimmung und alle möglichen künftigen Ausgestaltungen des kirchlichen Amtes aus, denn es findet seine Sinnmitte dann darin, als Ermöglichung des (garantierten) Angesprochenseins der Menschen durch das Wort und ihr Beschenktsein durch das Sakrament zu dienen. So könnte sich auch das Konzept der „paulinischen Gemeinde“ mit seiner spezifischen Ämter-Trias (Episkopen, Presbyter, „Diener“ = Diakone), die eher soziologisch als theologisch legitimiert ist, mit der Vorstellung der apostolischen Amtsbegründung versöhnen lassen. Denn wenn auch im paulinischen Konzept das Apostel-Verständnis von der Aufgabe der Gemeindeleitung völlig getrennt ist, entspricht es doch dem apostolischen Grund der Kirche, das österliche Glaubenszeugnis weiterzugeben und so allen suchenden Menschen eine mittelbare Teilhabe an der österlichen Wirklichkeit des Auferstandenen zu ermöglichen – auch in der wöchentlichen österlichen Feier der Begegnung mit Christus „vor Ort“. So kommt Eva-Maria Faber zu den Feststellung:

„Für Wort und Sakrament sind Menschen verantwortlich, deren Dienst selbst auch eine theologisch relevante Wirklichkeit ist. Um den menschlichen Beitrag aber andererseits theologisch zu qualifizieren und die Kirche nicht als selbstmächtige Größe erscheinen zu lassen, werden der Leitungsdienst und der Dienst an Wort und Sakrament dem Amt übertragen, bei dem durch die Ordination zum Ausdruck kommt, dass diejenigen, die es übernehmen [ausüben], nicht für sich selbst stehen.“⁷⁴

Das Amt als ekklesiologische Größe ist für die Kirche also strukturell notwendig und konstitutiv.

Ob mit dem Dienst am Wort und Sakrament aber auch notwendig die Leitungsvollmacht verbunden ist und diese damit dann auch sakramental legitimiert ist, muss in einem zusätzlichen Diskurs geklärt werden. Denn es ist die Vorstellung von der *sacra potestas* (heilige Amtsvollmacht), aus der sich letztlich alle Ideen einer Unterordnung der Laien unter das Regiment des Klerus nähren. Insofern bildet diese Kategorie der *sacra potestas* eine wirkliche Herausforderung für die Amtstheologie. Denn „geistliche Vollmacht“ ist zweifellos als Gabe und Aufgabe der Kirche anzusehen, so dass das II. Vaticanum und auch das kirchliche Gesetzbuch CIC diese nochmals in Weihe-, Leitungs- und Jurisdiktions-Vollmacht aufsplitten. Dabei handelt es sich allerdings gerade nicht um eine „Gewaltenteilung“

⁷⁴ Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, a.a.O., 151.

im Sinne moderner Demokratie, sondern theologisch gesehen um eine Christokratie, denn Jesus Christus ist der Erlöser und Herr und die Kirche nimmt somit die „heilige Vollmacht“ in seinem Auftrag wahr. Aber wie ist das nun konkret zu denken? Kann es sein, dass ein bestimmtes Sakrament eine konkrete, irdische Vorrangstellung der einen Gläubigen vor den anderen begründet?

Interessant ist, dass vor ca. 20 Jahren eine katholisch-theologische Dissertation vorgelegt wurde von Andreas Rudiger, die diesen Zusammenhang genauer untersucht.⁷⁵ Die Universität Freiburg gibt zu dieser Studie die folgende Zusammenfassung:

„Vorliegende Arbeit setzt sich - ausgehend von der aktuellen Frage der Gemeindeleitung in gemeindeübergreifenden Seelsorgeeinheiten - grundsätzlich mit dem ekklesiologischen und kanonistischen Hintergrund der Frage kirchlicher Leitung und Macht auseinander. Schwerpunkte der Untersuchung sind neben einem geschichtlichen Überblick zur Entwicklung der Kirchengewalt die ekklesiologische Verflochtenheit der Begriffe 'Vollmacht' (sacra potestas) und 'Leitung' (munus regendi) in der Kirche, die der Verfasser durch die Konzeption einer streng kollegial gefassten Gewaltenkonzeption umfassend neu bestimmt, und dabei einen Vorschlag unterbreitet, die Widersprüche im CIC/1983 zwischen den cc. 517 § 2 und 1421 § 2 zu lösen.“⁷⁶

Konkret bedeutet dies, dass es Rudiger gelingt, eine wichtige Differenzierung einzuführen, die auch der Tatsache Rechnung trägt, dass nur die „Weihe“ des Bischofs lateinisch als *consecratio* bezeichnet wird, während die „Weihe“ eines Priesters oder Diakons theologisch nur eine *ordinatio* darstellt und lateinisch auch so bezeichnet wird. Wenn die Bischofsweihe als *consecratio* die Übertragung der apostolischen Vollmacht durch das Sakrament selbst bedeutet, dann besitzt der Bischof die *sacra potestas* kraft seines (Weihe-)Amtes, d.h. aus sich selbst heraus aufgrund der sakramentalen Übertragung von Jesus Christus her. Bei einem Priester muss dagegen festgehalten werden, dass das, was in der deutschen Sprache vollmundig „Priesterweihe“ genannt wird, in Wahrheit nur eine *ordinatio*

⁷⁵ Rudiger, Andreas: Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (*munus regendi*) und zur heiligen Vollmacht (*sacra potestas*) im Spiegel der Gewaltenkonzeption Klaus Mörsdorfs, Buttenwiesen 2002; zugl.: Freiburg (Breisgau), Univ., Diss., 2002.

⁷⁶ <https://freidok.uni-freiburg.de/data/319>.

(Beauftragung und Sendung durch den Bischof) darstellt. Es handelt sich hierbei um eine niedrigere Stufe des einen Ordo-Sakramentes (denn die drei Weihestufen Bischof, Priester und Diakon werden ja sakramententheologisch als drei Stufen des einen Ordo-Sakramentes angesehen), das erst in der *consecratio* des Bischofs zu seiner vollen Entfaltung kommt.

Die Ordination eines Diakons zum Priester ist also ebenso zweifelsfrei eine sakramentale Handlung, aber zusätzlich zur „Weihe“ wird den neugeweihten Priestern anschließend in einer „kanonischen Sendung“ durch den Bischof die Beauftragung und Vollmacht zur seelsorglichen Tätigkeit und damit auch zum Leitungsdienst übertragen. Hier greifen dogmatische und rechtliche Aspekte also ineinander: Nur der Bischof besitzt die *sacra potestas* direkt kraft des voll entfalten Wehesakramentes, dem Priester kommt sie dagegen nur kraft der bischöflichen (kanonischen) Sendung zu. Der CIC legt allerdings in dem genannten can. 517 fest, dass der Bischof die *sacra potestas* nur solchen Männern übertragen darf, die die Priesterweihe empfangen haben. Aber Rudiger gelingt in seiner gründlichen Untersuchung der Nachweis, dass die Verfügung des Bischofs über die *sacra potestas* aufgrund seiner Weihe (*consecratio*) kraft göttlichen Rechtes erfolgt, während die Vorsetzung der Ordination zum Priester für eine Verleihung der *sacra potestas* durch den Bischof in der kanonischen Sendung (gem. c. 517) eine von der Kirche vorgenommene Setzung ist (so dass es davon auch Ausnahmen geben kann – z.B. gem. c. 1421 bei der Bestellung von Diözesanrichter*innen). Dann spricht aber nicht dagegen, diese disziplinäre Festlegung, die offensichtlich nicht zum offenbaren Wesenskern der Kirche gehört, auch an eine veränderte Wirklichkeit anzupassen, z.B. wenn es zu wenige Priester gibt. Der Vorbehalt der Leitungsgewalt als *sacra potestas* für „geweihte“ Kleriker ist also nicht eine dogmatische Notwendigkeit, sondern nur eine traditionelle Festlegung.

Die Amtsstruktur in der katholischen Kirche erscheint durch diese Differenzierung in einer Spannungseinheit. Denn es liegt dem Priesteramt eine doppelschichtige Ermächtigung zugrunde, die neben der sakramentale „Weihe“ (*ordinatio*) auch zusätzlich der kanonischen Sendung durch den Bischof bedarf. Dazu kommt, dass diese Ermächtigung (Sendung!) ja nicht als eine persönliche Auszeichnung oder Erhebung zu verstehen ist, sondern heilsökonomisch als Dienst an der Gemeinde und der gesamten *communio*. Außerdem ist dieser Dienst immer kooperativ auszuüben, denn „nach Maßgabe des Rechtes“ können Laien bei der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt mitwirken (vgl. c. 129 §2). Es zeigt

sich also, dass die Bindung der kirchlichen *potestas* an das Weiheamt differenziert betrachtet werden muss: Für Priester wird der Zugang zur Leitungsverantwortung erst durch bischöfliche Verleihung (kanonische Sendung) bewirkt, nur dem Bischof selbst kommt diese Verantwortung „kraft Amtes“ zu. Wenn aber die Voraussetzung der Priesterweihe für die kanonische Sendung nur eine kirchendisziplinarische Regelung ist, gehört sie zum änderbaren Rechtsbestand, so dass diese „Sendung“ auch auf andere qualifizierte Personen und „Amtsträger*innen“ der Kirche ausgeweitet werden könnte.

Sofern die Theologie des kirchlichen Amtes als Teil der Ekklesiologie anzusehen ist (traditionell wird sie der Sakramententheologie zugerechnet, was seinerseits als Indiz dafür gewertet werden kann, dass der individuelle Aspekt hier gegenüber dem communalen bevorzugt wird...), könnten im Anschluss an die differenzierte Betrachtung der *sacra potestas* einige weitere Konsequenzen im Blick auf die Zukunftsgestalt des kirchlichen Amtes gezogen werden, die hier nur angedeutet werden können.

- Unter dem Aspekt der faktisch seit Jahrzehnten aus der Kirche in Deutschland nicht mehr wegzudenkenden Tätigkeit von Pastoral- und Gemeindeferent*innen und ebenso im Blick auf ehrenamtlich in der Pastoral ausgeübte Leitungsdienste (oft zurückhaltend als „Koordinierungsaufgaben“ bezeichnet...) muss gefragt werden, ob und inwiefern all diese Personen ebenfalls legitim als Amtsträger*innen der Kirche zu betrachten sind. Dazu werden verschiedene Positionen vertreten, aber dank der normativen Kraft des Faktischen sollte dieser Diskurs, den Gisbert Greshake bezeichnenderweise in seinem Buch „Priester sein in dieser Zeit“ referiert, denn offensichtlich ist (bzw. war vor 20 Jahren...) immer noch der Klerus der Anknüpfungspunkt, wenn es um das kirchliche Amtsverständnis geht, ja mit positivem Resultat abgeschlossen sein.⁷⁷
- Die Frage nach dem Ausschluss oder der Beteiligung der Frauen am Ordo-Sakrament wird ebenfalls seit längerer Zeit diskutiert. Als entscheidend wird sich die Klärung erweisen, ob der Weihevorbehalt für Männer

⁷⁷ Vgl. dazu: Sander, Kai G.: Laiendienste in der Kirche – dogmatisch, in: H. M. Weikmann, W. Wertgen (Hgg.), Gemeindeferentinnen und Gemeindeferenten. Profil einer professionellen Pastoral, Regensburg 2011, 48-56.

tatsächlich eine Einsetzung göttlichen Rechtes ist oder sich aus der Kontextualität menschlicher Entscheidungen ergab. Die bisher vorgebrachten traditionellen Begründungen scheinen wenig überzeugend, denn eine Herleitung des Priesteramtes aus dem (männlichen) Zwölferkreis ist mit dem heutigen fachwissenschaftlichen Anspruch an das historische und exegetische Bewusstsein nur schwer vereinbar (so z.B. vorgetragen in „*Inter Insigniores*“ 1976 oder auch „*Ordinatio sacerdotalis*“ 1994). Auch die Idee, einen personal relevanten Wesensunterschied von Frauen und Männern zu postulieren (im Sinne der animus/anima-Spekulationen), woraus sich dann eine fehlende Eignung von Frauen zum Weiheamt ergäbe, wird heute sicher als unhaltbar eingestuft. Allerdings wurde die Ausgangslage der Diskussion erheblich verändert durch das Apostolische Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ (1994), in dem ausgeführt wird, dass die Kirche „nicht das Recht hat, Frauen die Priesterweihe zu erteilen“ und dass „alle Gläubigen sich endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“. Unbeschadet der Frage, ob diese Aussage dogmatische Geltung beanspruchen kann, hat sich seitdem die Diskussion in Umfeld der synodalen und lehramtlichen Urteilsfindung auf die Frage nach einer möglichen Zulassung von Frauen wenigstens zum Diakonat verlagert. Frühkirchliche Vorbilder („Diakonissen“) meinen aber etwas anderes, auch wäre die Idee von der Einheit der drei Stufen des Ordo-Sakramentes dann kaum noch zu halten und es wäre zu fragen, ob dies nicht erst recht als Ausdruck einer „Inferiorität“ von Frauen zu betrachten wäre. Wichtig ist aber in jedem Fall zu erwähnen, dass das Priesteramt – egal, ob von Männern oder von Frauen ausgeübt – in jedem Fall als Dienst an der *communio* begriffen werden muss und nicht als Machtausübung ihr gegenüber. Insofern muss Gerechtigkeit nicht notwendig Unterschiedlosigkeit bedeuten, aber einem Individuum allein aufgrund seiner Geschlechtszugehörigkeit *a priori* den Zugang zu bestimmten Formen der Dienstausbübung zu verwehren, erfüllt in den Augen des weltlichen und gesellschaftlichen Rechtsempfindens den Tatbestand der Diskriminierung.

- Schließlich ist auch, wenn das kirchliche Amt im Sinne der kirchlichen Sendung betrachtet wird, die ökumenische Perspektive wichtig: In den vor-reformatorischen Kirchen hatte sich bezüglich des Amtes der Konsens entwickelt, dass das „Weihe-Sakrament“ (*consecratio/ordinatio*)

aus den Geweihten „Priester“ macht. Diese Terminologie verbindet bis heute die Praxis von Katholiken, Orthodoxen und Orientalen, Anglikanern und Altkatholiken. Erst die Bestreitung einer sakramentalen Weihe durch die Reformation beendete diesen Konsens, allerdings ist dem dort gebräuchlichen Begriff der „Ordination“ ja eine gewisse Bedeutungsvielfalt zu attestieren, die sich terminologisch nicht von der *ordinatio* in katholischer Praxis unterscheidet. Konsens ist und bleibt die auf die Intention Christi zurückgehende Notwendigkeit des „Amtes“, wie dies auch in den „Lima-Dokumenten“ des ÖRK zum Ausdruck kommt. Als Aufgaben werden Verkündigung, Verwaltung der Sakramente und Leitungsdienst beschrieben. Dazu kommt in der protestantischen Tradition eine soziologische Begründung des Amtes „von unten“ als für die Gemeinde notwendiger Dienst des Vorstehens; nicht aber primär als von Christus oder der Gesamt-Kirche verliehene sakrale Vollmacht.⁷⁸

All diese Aspekte gilt es im Blick zu behalten, wenn nun darüber nachzudenken ist, wie eine communiale und sakramentale Kirche in der heutigen (postmodernen) Gesellschaft auf neue und glaubwürdige Weise Gestalt annehmen kann, unter Wahrung ihrer Identität und in Treue zu ihrem überzeitlich gültigen Auftrag, aber ohne vom Ballast ihrer eigenen Geschichte niedergerückt zu werden.

Immer wieder finden sich nachdenkliche Stimmen auch aus dem deutschen Episkopat, so zuletzt ein Interview des Trierer Bischofs Stefan Ackermann, das von den lokalen Medien ausgehend sogar Eingang auf ZEIT ONLINE gefunden hat:

„Die katholische Kirche befindet sich nach Einschätzung des Trierer Bischofs Stephan Ackermann im größten Umbruch seit 200 Jahren. Die Religiosität nehme immer weiter ab, die Entfremdung von Kirche weiter zu: «Die Kirche ist in einer epochalen Transformation», sagte Ackermann der Deutschen Presse-Agentur in Trier. «Wenn man es auf einen Punkt bringen will, dann ist das der Weg von der Volkskirche zu einer Kirche der Entscheidung.»

Das heißt kurz gesagt: Man wächst nicht einfach in eine Kirche hinein, wie es früher üblich war. «Jetzt muss ich mich dazu entscheiden, Christ

⁷⁸ Vgl. Hell, Silvia: Reformatorisches Amtsverständnis und Amtsverständnis des II. Vatikanischen Konzils, in: Hell/Vonach (Hgg.), Priestertum und Priesteramt, Münster u.a. 2012, 205-238.

zu sein und der Kirche anzugehören.» Die Auswirkungen des Wandels sieht man seit Jahren: hohe Austrittszahlen, Priestermangel, schwindender Einfluss der Kirche. Der Missbrauchsskandal seit 2010 hat auch dazu geführt, dass sich viele Gläubige abwandten.

Die Kirche werde auf jeden Fall «kleiner» werden, sagte Ackermann. «Aber klein heißt nicht, dass sie dann keinen wesentlichen Beitrag mehr für die Gesellschaft erbringen kann.» Außerdem werde die Kirche «weiblicher auch in der Repräsentanz» werden. Bisher sei die Repräsentanzebene katholisch stark männlich geprägt. «Das wird sich ändern. Da bin ich sicher», sagte der Bischof.

Wie lange das dauern werde? «Das kann noch länger dauern, je nachdem wie die internationale Entwicklung ist.» Der Reformprozess schreite voran: «Die Fragen mit denen wir uns in Deutschland auf dem Synodalen Weg beschäftigen, sind auch auf der Ebene der Weltkirche anzutreffen.» Dazu gehörten Fragen von stärkerer Beteiligung an Entscheidungen, des Zugangs zum kirchlichen Amt für Frauen und die Sexualmoral.

Der Unterschied zu Deutschland sei aber, «dass das bei uns sehr stark fokussiert ist auf die Frauenfrage, auf die Frage der Sexualethik und den Zölibat». Diese «Fokussierung» sei weltkirchlich nicht festzustellen. «Aber die Themen sind da.» Über Reformen gebe es auch «bilaterale Gespräche» zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Römischen Kurie. Auch im Jahr 2024. «Da wird man sehen, wie man vorankommt.»

Ackermann sagte, die katholische Kirche in Deutschland könne durchaus auch eigene Wege gehen. «Natürlich kann es immer ortskirchenspezifische Anpassungen geben», zum Beispiel in der Pastoral oder auch in der Liturgie. Zu «Elementen, wo man teilkirchliche Lösungen finden kann», zähle er auch die priesterliche Ehelosigkeit, den Zölibat.⁷⁹

⁷⁹ <https://www.zeit.de/news/2023-12/21/bischof-ackermann-kirche-im-groessten-umbruch-seit-200-jahren> (22.12.2023).

3. Theoriebausteine zur Zielbestimmung künftiger ekklesialer Strukturen

Ihrem Auftrag gemäß ist die systematische Theologie außer Stand und auch nicht befugt, konkret umsetzbare Praxiskonzepte für eine „neu zu denkende Kirche“ vorzulegen. Dies ergibt sich daraus, dass die sozial- und humanwissenschaftliche Analyse („Bedingungsfeldanalyse“) für das konkrete pastorale und katechetische Handeln nicht zu ihrem Aufgabenfeld gehört. Wenn der vorliegende Diskurs aber der Ausgangsthese folgt, dass die uns heute bekannte Gestalt von Kirche das Ergebnis zahlreicher Anpassungsprozesse ist, in denen Kirche eine Gestalt gewann, die mit den sozialen, kulturellen und auch politischen Lebensumständen in der Historie (vor allem: Europas) in Zusammenhang stand und somit ihre Anpassungsfähigkeit belegt, wenn es darum geht, das Evangelium allen Menschen einladend und geeignet zu verkünden, dann muss auch die Zukunftsgestalt von Kirche sich der Herausforderung stellen, den Menschen, für die die Verkündigung heute und morgen geschieht, das Evangelium so zu verkünden, dass seine überzeitlich gültige Heilseinladung wahrgenommen und verstanden werden kann. Ziel wird also nicht sein, möglichst viel von der bisherigen („gestrigen“) Struktur der Institution zu bewahren und gleichsam „herüberzuretten“, sondern Kirche immer wieder neu von ihrer Ursprungsgestalt her zu verwirklichen – und zwar so, dass die Adressat*innen der Verkündigung ihr eigenes Angesprochensein erkennen und zulassen. Treu zum Ursprung sein und gleichzeitig ganz im Heute angekommen – wie kann das gelingen?

Die systematische Theologie hat in der bisherigen Revision der Ekklesiologie zwei wesentliche Grunddimensionen von „Kirche“ herausarbeiten können, die sich als unabdingbar erweisen, wenn das Evangelium heute erfahren, gelebt und bezeugt werden soll: die **Communalität** und die **Sakramentalität**, d.h. die Erfahrung der Glaubensgemeinschaft im Wir, die sowohl die horizontale Gemeinschaft der (Glaubens-)Schwestern und Brüder umschließt wie auch die empfangene Gottes- und Christusgemeinschaft (vertikale Dimension), die inmitten der menschlichen Gemeinschaft implementiert ist. Dabei ist der Unterschied zu „rein weltlichen“ Zusammenschlüssen, Gruppierungen, Parteien und Vereinen, die ebenfalls durch einen „Vereinszweck“ geprägt sind, wesentlich, denn sowohl

communio wie auch Sakrament weisen über das Menschenmögliche, das von Menschen Machbare, hinaus und zeigen, dass Glaubensgemeinschaft eine Gemeinschaft des Geschenkten, der Selbstgabe Gottes ist. „Sakramentalität“ bezeichnet ja nicht nur das Rituelle, das Feierliche und Traditionelle, sondern im theologischen Sinne die Transzendenz, das Einbrechen und Greifbarwerden der Gegenwart Gottes in unserem menschlichen Alltag. Um diese Mitte herum gruppieren sich die Schwestern und Brüder – und Kirche kann nur in diesem Sinne Kirche sein, wenn sie auch die „Rahmenbedingungen“ schafft, in denen dieses Geschenk erfahren werden kann. Und das wiederum ist kein eigenmächtiger Akt, kein Projekt der Kreativität, sondern das meint Theologie mit der „Einsetzung“ der Sakramente durch Jesus Christus.

Somit arbeitet der systematisch-theologische Diskurs einige Kernbedingungen heraus – und weist andererseits vielem von „früher“ Vertrauten und Liebgewordenen den Rang der Nebensächlichkeit zu. Eine „post-ekklesiale“ Verwirklichung der christlichen Glaubensgemeinschaft wird ohne viele bisherige äußere Kennzeichen der Kirchengestalt auskommen und an ihrer Stelle neue Formen und Ort des Kirchenseins etablieren. Ob die institutionelle Kirche bisheriger Prägung zu einer solchen Metamorphose aus eigener Kraft in der Lage sein wird, muss sich erst noch erweisen. Aber es wäre fatal, die neue Kirchenform nur defizitorientiert zu betrachten („was alles nicht mehr sein wird“...), denn im Kern geht es ja auch in Zukunft (wie bisher) um die wesentliche Erfahrung, dass Christus mit uns auf dem Weg ist, wo wir uns in seinem Namen versammeln (Mt 18,20). Und das ist das alles entscheidende Geschenk, das seine unzerstörbare Kraft aus der Verheißung empfängt, dass Himmel und Erde zwar vergehen könnten – aber nicht sein Wort (Mt 24,35).

3.1 Die Gegenwart des Auferstandenen wird in der *communio* erfahren

Um die Bedeutung des zentralen Begriffs *communio* in seiner theologischen Verwendung zu erfassen, kann auch ein Blick in das Wortfeld erhellend sein. Denn mit *communio* wird nicht nur – wie oben beschrieben – die Gemeinschaft der

Glaubenden untereinander und ihre Gottes- und Christus-Gemeinschaft beschrieben, sondern auch der Empfang der Eucharistie wird ja „heilige Kommunion“ genannt und die Gläubigen, welche das Sakrament empfangen, führen die Bezeichnung „Kommunikanten“ (*communicantes*), also „Teilhabende“, die in den beschenkenden und verpflichtenden Austausch mit dem Leib Christi eintreten. So wird auch hier die wesentlich Verwandtschaft von Kommunion und Kommunikation bereits grammatisch deutlich, aus der sich auch ein semantischer Zusammenhang ergibt. Denn wenn wir Anteil erhalten am Leben Gottes, welches sich uns in Jesus Christus schenkt, der sich für uns hingibt, dann gehen wir damit auch eine Verpflichtung ein, die uns bindet und unser weiteres Leben immer neu prägt. Die zwischenmenschliche Gemeinschaft wird so durch eine Sendung zur Proexistenz, zur Hingabe und zum Einsatz füreinander, bestimmt. Die „Kommunikanten“ sind nicht nur Zeug*innen und Beiwohnende der „Wandlung“, die aus Brot und Wein durch die Zusage Jesu Christi bei seinem letzten Abendmahl „wahrhaft, wirklich und wesentlich“ Leib und Blut des Herrn werden lässt, sondern sie werden auch selber einer „Wandlung“ unterzogen, nämlich der Wandlung der Menschengemeinschaft in die christliche Gemeinde.

Deshalb ist es von unerlässlich wichtiger Bedeutung, dass der KKK in Artikel 1140f. festhält:

„Die ganze Gemeinde, der mit Christus, dem Haupt, vereinte Leib, feiert [die Liturgie der Sakramente]. (...) Die Gemeinde, die feiert, ist die Gemeinschaft der Getauften, die, durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist ... zu einem geistigen Haus und einem heiligen Priestertum geweiht [wurden], damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistliche Opfer darbringen‘ (LG 10). Dieses ‚gemeinsame Priestertum‘ ist das Priestertum Christi, des einzigen Priesters, an dem alle seine Glieder teilhaben.“

Aus dieser lehrmäßigen Darlegung werden einige grundsätzliche Einsichten deutlich: Der (irdische) Träger, das „Subjekt“ der liturgischen Feier der Sakramente ist die versammelte Gemeinde, in der viele Beteiligte unterschiedliche Rollen und Funktionen wahrnehmen. Diese feiernde Gemeinde besitzt, wie LG 10 einräumt, die Berufung und Salbung zu einem heiligen Priestertum. Die erste lehramtliche Erwähnung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen durch das II. Vaticanum in LG 10 erfolgte allerdings noch relativ vorsichtig und verklausuriert: *„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des*

*Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil“ (LG 10) und unter Verweis auf eine entsprechende Vorbereitung dieser Lehre bereits durch Papst Pius XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* (1947). Hier wird also noch dargelegt, dass es einen Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem allgemeinen Priestertum gibt, der „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“ besteht, dennoch sind beide Formen des Priestertums „einander zugeordnet“, weil nämlich beide „am Priestertum Christi teilnehmen“ – allerdings „auf je besondere Weise“. Nach dem heutigen Empfinden wird so zwar immerhin die Existenz des gemeinsamen Priestertums aller Getauften amtlich erwähnt und damit anerkannt und beide Verwirklichungsformen des priesterlichen Seins der Kirche werden direkt auf Christus zurückgeführt, aber dennoch scheint der Text aus LG 10 noch vor seiner eigenen Courage zu erschrecken, indem er den Unterschied betont, der ja logisch aufgelöst sowohl im Grade wie im Wesen besteht. Und auch der Christusbezug beider wird als „auf je besondere Weise“ verwirklicht beschrieben. Der KKK von 1992/3 formuliert da schon wesentlich mutiger, wenn er aussagt, dass dieses gemeinsame Priestertum das eine „Priestertum Christi, des einzigen Priesters, an dem alle seine Glieder teilhaben,“ verwirklicht (KKK 1141).*

Die Beschreibung dieser Entwicklungslinie ist deshalb wichtig, weil sich gerade in den katholischen Diözesen der „westlichen Industrienationen“ seit vielen Jahrzehnten immer weniger geeignete Kandidaten finden, die überhaupt noch bereit sind, das Priesteramt zu übernehmen. Konkret führt das aufgrund der stark „klerus-fixierten“ Kirchenstruktur zu einer unübersehbaren Veränderung der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche. Pfarrgemeinden werden fusioniert, umstrukturiert und „mitverwaltet“, Kirchen und Kapellen verwaisen und werden profaniert, weil sie nicht mehr unterhalten werden können und für eine „flächendeckende“ pastorale Versorgung auch nicht mehr benötigt werden. Dass dann von einem Schwund der Kirchen gesprochen wird, führt zu dem Eindruck, dass viele Menschen auch heute noch unter „Kirche“ primär das subsummieren, was sich unter dem Oberbegriff Sakramentenspendung vollzieht. Auch die Suche nach Ausgleichsformen, die den „Priestermangel“ überbrücken sollen, weist in diese Richtung, denn die Ausweitung der Taufvollmacht auf geeignete hauptamtliche Laien (z.B. Gemeinde- und Pastoralreferent*innen) und die Einführung von sonntägli-

chen Wortgottesdienstfeiern (mit oder ohne Kommunionsspendung) ist in der Praxis zwar ein wertvoller Schritt des Krisenmanagements, aber noch lange nicht der schon vor 40 Jahren von Paul Zulehner geforderte Schritt „von der versorgten zur sorgenden Gemeinde“.⁸⁰

Wenn demnach von der wesentlichen Sendung der Kirche her gefragt wird, wie es weitergehen kann, dann wird deutlich, dass es nicht nur darum geht, dass „Gemeinde“ nun selbst für das sorgen muss, womit sie früher durch „Hauptamtliche“ versorgt wurde, sondern als Gemeinschaft von Glaubenden, von Menschen, die sich bewusst in die Nachfolge Jesu Christi stellen, muss sie eine „sorgende Gemeinde“ sein für die Menschen unserer Zeit, die in Not geraten sind und der Hilfe bedürfen. Leider greift diese Einsicht aber nur so langsam um sich, dass die Realität dessen, was man bis in die 1980er Jahre als „Pfarrgemeinde“ bezeichnet hat, vielerorts schon längst verschwunden ist, so dass christliche Gemeinschaft für ihre Verwirklichung wohl eine andere „Trägersubstanz“ suchen muss. Immerhin geht auch der KKK schon davon aus, dass die Subsistenzform von Kirche ganz allgemein die „Gemeinschaft von Getauften“ ist. Dieses Verständnis zeigt sich zukunfts offen und ist nicht auf bestimmte Sozialformen (die Dorfgemeinschaft etc.) festgelegt.

Die Grundvollzüge des Kircheseins, die Diakonia des Nächstendienstes, die Glaubensbezeugung der Martyria und die Feier der Liturgia, können und müssen also von den bestehenden Gemeinschaften der Getauften (*communitas baptizatorum*) getragen werden. Insofern ist der Verweis auf die wesentlich notwendige Communalität und Sakramentalität nicht per se ein Vorbehalt jedweder kirchlichen Zukunftsentwicklung für eine klerusgeleitete Struktur, sondern umgekehrt müssen die Glaubensgemeinschaft und die sakramentale Gottesgemeinschaft aus der Mitte der *communio* heraus hergeleitet werden. Es war das Zeichen einer glücklichen Epoche der Kirchenentwicklung, dass sich aus den Beauftragten (Ordinierten) der Glaubensgemeinschaften ein eigenständiger, gesellschaftlich anerkannter Berufs- und Lebensstand, nämlich der Klerus, gebildet hat, aber diese sekundäre Struktur muss als weniger entscheidend für das künftige Kirchesein angesehen werden als die primäre und essenzielle Gegenwart des auferstandenen Christus inmitten der zur Glaubensfeier versammelten Gemeinschaft seiner Getauften. Wenn die historisch gewachsene Ausgestaltung des kirchlichen Amtes

⁸⁰ Zulehner, Paul: Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, München 1983.

nicht mehr als der einzig mögliche Weg für die Wahrnehmung der Vorstehenden-Rolle bei der Feier der Liturgie angesehen würde, würden sich zweifelsfrei genügend Menschen finden, die sich auch heute und morgen dazu erklären wollten, auf Dauer (oder auf Zeit...) eine sakramentale Ermächtigung durch „die Kirche“ zu empfangen, aufgrund derer sie dann ihren Beitrag dazu leisten könnten, dass der Auferstandene sich in der Feier des Glaubens in leibhafter Gegenwart den Gemeinschaften seiner Getauften schenkt.

Entscheidend ist doch genau diese Erfahrung: dass die Menschen in der objektiven Kontingenz und der subjektiv oft empfundenen Gebrochenheit ihrer Existenz eintreten können in die Gemeinschaft der Feiernden und dort, im Glaubenszeugnis für die Gegenwart Christi durch die feiernden Schwestern und Brüder das Geschenk des Heils empfangen können, das „Heilmittel der Unsterblichkeit“⁸¹. Theologisch steht es außer Frage, dass das Recht der Gläubigen auf den Sakramentenempfang in diesem Sinne ein „Fundamentalrecht“ ist, dessen Ermöglichung zu den wichtigsten Aufgaben der kirchlichen Leitungsverantwortlichen gehört.⁸² Ohne die kanonistischen Implikationen im Einzelnen nachzuzeichnen, ist damit auch klar festgehalten, dass alle eventuellen Hindernisse, die sich hier in den Weg stellen und von untergeordneter Bedeutung sind, aktiv beseitigt werden müssen. Entscheidend bei der „Amtlichkeit“ der Sakramentenfeier ist demnach nicht primär, welche Zulassungsbedingungen jemand erfüllen muss, um die Ordination empfangen zu können, sondern dass Sakramente als „von außen“ (*ab extra*) durch einen dazu beauftragten Delegaten der Kirche inmitten der Gemeinde als aktualisierte Gnadenwirklichkeit gefeiert werden können. In der Zukunft wird sich zeigen, welche neuen Wege die lange Entwicklungslinie des kirchlichen Amtes zurücklegen wird, bis wieder sichergestellt ist, dass die Gemeinschaften der Getauften wirklich dem auferstandenen Christus in der Mitte ihrer Glaubensfeier begegnen können.

⁸¹ Ignatius von Antiochien, Brief an die Epheser 20,2: „Kommt zusammen, ein Brot zu brechen, das Arznei der Unsterblichkeit ist, ein Gegengift, so dass man nicht stirbt, sondern immerdar in Jesus Christus lebt.“

⁸² Vgl. z.B. Olschewski, Jürgen: Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart: Frankfurt/m. u.a. 1997.

3.2 Glaubensgemeinschaft im Heute als Lebensorientierung

Dass die Menschen als gemeinschaftsfähige und gemeinschaftsbedürftige Lebewesen nicht nur eine wesensmäßige Offenheit und Bereitschaft für das Zusammenleben mit sich bringen, sondern eine Angewiesenheit auf Freundschaft, Zusammengehörigkeit und Verbundenheit, stellt eine andere Art der Bestätigung der von Tertullian geprägten Formel dar, dass die Seele des Menschen „von Natur aus“ christlich ist, das (*anima naturaliter christiana*).⁸³ Dabei geht es nicht etwa darum, das Christentum einfachhin als die beste Religion zu erweisen und alle kulturellen und geistigen Leistungen der Menschheit nachträglich als „eigentlich christlich“ zu vereinnahmen, wie man das Karl Rahners Konzept von den „anonymen Christen“ und dem lehramtlichen Inklusivismus des II. Vaticanums gelegentlich angelastet hat.⁸⁴ Vielmehr zeigt sich in der Analyse der menschlichen Sozialität, dass sie eine Wesenseigenschaft, ein Wesensmerkmal des Menschen ist – und nicht nur eine Option, sondern samt der Kommunikationsfähigkeit und der Gabe der Selbstreflexion der eigentliche Grund für die Stärke und Überlebensfähigkeit der Menschheit. Und auf genau diese Suche nach der tragenden und bergenden Gemeinschaft, die das Beste in jedem und jeder Einzelnen freizusetzen vermag, antwortet das Christentum, wenn in seiner Heilsbotschaft greifbar wird, dass Christus derjenige ist, der sich selbst ganz für die anderen einsetzt und hingibt. Diese Gemeinschaft im Glauben, die das Pascha Christi stiftet, ist dabei explizit die Erfüllung der menschlichen Sinnsuche, weil sie alle Glaubenden zu einer bestimmten eigenen Lebensweise inspiriert und ermächtigt, nämlich zur Proexistenz. Die verschiedenen Formen von Begegnung und Gemeinschaft in der Nachfolge Christi haben ja ihren Kern in der Sakramentalität der Christus-Gemeinschaft. Doch die Beschreibung dieses Zielhorizonts trifft eben nicht nur auf diejenigen zu, die sich formal zur Glaubensgemeinschaft der Christen bekennen, sondern gilt im Kern als Antwort-Perspektive für alle menschliche Sinnsuche überhaupt.

Wesentlich zu bedenken ist dabei, dass all die mit dem Begriff der Sakramentalität mitschwingenden Assoziationen, die Vorstellung vom amtlichen „Spenden“

⁸³ Tertullian, Apologeticum XVII, 6: Patrologia Latina 1,377.

⁸⁴ Vgl. z.B. Schwerdtfeger, Nikolaus: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen", Freiburg i.Br.1982.

durch „geweihte Hände“ (Klerus) und dem gläubigen „Empfangen“, das eine Art Passivität dazustellen scheint, mit einer „neu zu denkenden“ Kirche nicht notwendig mitgesetzt sind. Im Kern ist Sakramentalität im christlichen Verständnis ein Ausdruck der irreversiblen Gottesgegenwart durch die Inkarnation des Logos. In der Menschwerdung des göttlichen Logos, also „Gottes selbst“, in Jesus von Nazareth ist er „einer von uns“ geworden. Indem er unser Menschsein annahm, hat er sich mit allen Menschen, mit jedem und jeder, der/die jemals Menschenantlitz trug oder trägt, vereinigt. Das beschreibt auch der Apostel Paulus, der gleichsam als Fazit seiner lebensumstürzenden Bekehrungserfahrung konstatiert: „So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Es ist kein Wunder, dass dieser Blick auf das christliche Leben seit Anfang nicht nur Anwendung auf die lebensverändernde einmalige „*metanoia*“ (Umkehr) fand, sondern auch eine wichtige Herausforderung für die dank sagende geistliche Betrachtung nach dem Kommunionempfang bildet. Es lebt nun nicht mehr das Ich, sondern in mir ist Christus mein Leben geworden.

Das feiert die versammelte *communio* im Sakrament der Eucharistie: Christus hat seinen Leib und sein Blut für uns hingegeben (d.h. er hat sich mit Leib und Leben ganz für uns eingesetzt) – und wir „essen und trinken“ nun ihn, d.h. er wird unser „Lebensmittel“, die Kraft, aus der wir als Christ*innen leben. Das ist der sakramentale Kern der Glaubensgemeinschaft Kirche. „Nachfolge Christi“ heißt nicht nur, hinter ihm herzuzugehen, so zu handeln, wie er gehandelt hätte, also ihn nachzuahmen. Diese tendenziell handlungsbezogene Sichtweise ist auch berechtigt und spiegelt sich z.B. in der Darstellung der synoptischen Evangelien wider, wenn Jesus die Menschen auffordert, zu kommen, mit ihm zu gehen etc., weshalb die Theologie für diese Dimension der Nachfolge auch das lateinische Verb „*imitari*“ und das Nomen „*imitatio (Christi)*“ verwendet. Der Begriff der christlichen Existenz kann aber noch viel tiefergehend beschrieben werden: als eine seinsmäßige (ontische) Verbundenheit, also: „mit ihm zu sein“ (Mk 3,14), ein Glied an seinem Leib zu sein (1Kor 12; Gal 12), in Christus eine neue Schöpfung zu werden (2Kor 5,17). Und all das bildet dann auch die Grundlage für das Werk des christlichen Lebens – aber eben nicht im Alleingang, nicht als Einzelkämpfer*in, der/die das Christsein als persönliche Challenge betreibt, sondern es kann nur gelebt und umgesetzt werden in der Glaubensgemeinschaft.

Die *communio* ist der Ort der Begegnung mit dem Auferstandenen, da ich nur hier sicher sein kann, dass ich mir nicht selbst etwas einbilde, sondern in der erlebten

und gelebten Erfahrung der Glaubensbezeugung durch die anderen (*martyria*) Sicherheit erlange, im geteilten Dienst an den Notleidenden (*diakonia*) das Reich Gottes anfanghaft Wirklichkeit wird und in der das Mahl feiernden Gemeinschaft (*liturgia*) Christus selbst unsere Speise wird. Gerade dort, wo das Evangelium die Frage nach dem Anbruch des Gottesreiches in Christus beantwortet – provoziert durch die Frage der Johannesjünger (Mt 11,3ff.), werden jene Indikatoren aufgeführt, die bereits bei Jesaja (35,5; 61,1) nur in der Gemeinschaftserfahrung denkbar sind (sonst wären sie ja ein magischer Zauber an den Individuen): Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, die Gefangenen werden befreit und (den Schuldner) wird ein „Gnadenjahr“ (Schuldenerlassjahr) ausgerufen. Die Berufung der christlichen Gemeinschaft besteht also darin, die angebrochene Heilszeit Gottes dadurch zu verkünden, dass die Notleidenden in ihrer Mitte genau solche Erfahrungen auch heute machen können: die Menschen, deren Beweglichkeit „gelähmt“ ist, werden durch die Gemeinschaft in Bewegung versetzt; die verschlossenen Augen werden wieder geöffnet und „sehend“, den „Tauben“ wird Kommunikation ermöglicht und den Verstummten wird wieder eine Stimme gegeben. Diese „Heilung“ lässt sich auf der konkreten, somatischen Ebene genau so denken wie auch „symbolisch“ auf der psychischen oder sozialen Ebene. Aber immer ist die Gemeinschaft der Realisierungsrahmen für diese sakramentale Wirklichkeit.

Gerade durch die Konkretheit der hier beschriebenen Heilswirklichkeit wird klar, dass es nicht nur um ein neues „Denken“ geht, nicht nur um ein verändertes Lebens-Gefühl, sondern um eine neue Wirklichkeit, die den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit, in seiner leiblich-seelisch-geistigen Trichotomie umfasst. Deshalb ist Liturgie eben nicht nur Inszenierung und/oder Wortgeschehen, sondern zugleich die Bezeichnung (*signum*) und Bewirkung (*res*) von Gnade. Durch den Vollzug des Sakramentes ereignet sich ebendiese Gestaltwerdung, Realisierung und Aktualisierung von Gnade, die gleichsam die soteriologische Bewegung der Inkarnation inmitten der feiernden Gemeinschaft umsetzt. Das performative Wortgeschehen („Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“) und das vollzogene „Element“ (hier: das dreifache Übergießen mit oder Eintauchen ins Wasser) machen aus dem Menschen einen Christenmenschen („So lebe nun nicht mehr ich, Christus lebt in mir“ – Gal 2,20). Dies ließe sich auch auf die anderen Sakramente beziehen, denn immer muss die Glaubensgemeinschaft deren Trägerin und „Rahmen“ sein, damit „Heil“ wirklich geschehen kann und nicht nur verheißen wird. Glaubensgemeinschaft ist dann aber

ihrerseits notwendig viel mehr und ganz anders als nur „Gesinnungsgemeinschaft“, denn sie kann diesen hier beschriebenen Anspruch nur erfüllen, wenn und insoweit sie auch reale Lebensgemeinschaft ist.

Hier schließt sich dann in einer gewissen Weise der Kreis des Gedankengangs, denn wenn Kirche im Sinne einer echten Glaubensgemeinschaft heute neu zu denken ist, dann muss sie mit ihren Formen den Erwartungen und den Suchbewegungen der „Menschen von heute“ entgegenkommen und kann sich nicht auf den Versuch der Perpetuierung mittelalterlicher Gesellschaftsformen beschränken.

Es gibt aber gleichsam einige „Archetypen“ der menschlichen Gemeinschaft, die sich auch aus der Biologie, Ethologie und Soziologie herleiten lassen. Der Klassiker ist dabei zweifellos die Mahlgemeinschaft, das gemeinsame Essen und Teilen der Nahrung, was Frucht und Ausdruck der kooperierenden, arbeitsteiligen Gesellschaft ist, Vollzug der Wohn- und Lebensgemeinschaft, Ort der „Muße“ und des Friedens. Dass die Feier der Eucharistie neben ihrer alttestamentlichen Wurzel im Pascha-Mahl des Exodus-Geschehens auch in der antiken paganen Umwelt eine derart starke Resonanz fand, hat sicher auch damit zu tun, dass hier die Gotteserfahrung gerade nicht im Spektakulären, sondern im allgemein Bekannten und Vertrauten des Alltags ermöglicht und verortet wird. Vom Symposium der Antike bis zum Stuhlkreis der Kommunikationsgesellschaft zeigt sich, dass gestaltete Gemeinschaft alle Epochen der menschlichen Zivilisation begleitet. Der Familienverband bzw. die Sippe als biologische Größe, die Karawane als „Zweckgemeinschaft“, um die Wüste zu bezwingen, der Kloster-Konvent als Wunschgemeinschaft, der Verein als „zweite Familie“ – immer suchen wir die Nähe und Verbundenheit mit den anderen, damit wir Sicherheit, soziale Akzeptanz und Freundschaft finden. Und das ist der Kern der christlichen Botschaft von der ultimativ vollzogenen „Proexistenz“ Gottes in Jesus Christus, welche die Speise für unser Leben ist.

Allerdings muss nun mit bedacht werden, dass heute im profanen Bereich auch andere Formen und Verwirklichungsgestalten von Gemeinschaft praktiziert werden, die für die Menschen vielleicht wichtiger geworden (oder: noch werden), als archaische Formen von Festgelagen oder traditionelle Familienmahlzeiten, denn die Lebensumstände haben sich im Vergleich mit der antiken mediterranen Umwelt fundamental verändert. Wie allein die Begriffe „Freunde“ und „Follower“ eine signifikante Umwertung durch die Digitalisierung (hier vor allem durch das

Web 3.0 mit den „sozialen Netzwerken“) erfahren hat, ist Gegenstand zahlreicher Untersuchungen und wird unten (3.4) auch im Blick auf die mögliche kirchliche Relevanz erörtert.

Entscheidend ist offensichtlich nicht primär die Form der Umsetzung, sondern die Authentizität der Erfahrung von Nähe, von Gegenwart und „Berührung“, um wirklich Gemeinschaft zu implementieren. Aber nicht nur auf der strukturellen Ebene, sondern auch in Bezug auf das Selbstverständnis der Beteiligten und ihr Rollenbewusstsein hat sich eine fundamentale Veränderung ergeben, denn „wir Heutigen“ stellen auch Anforderungen an eine Glaubensgemeinschaft, die sie erfüllen muss, damit wir uns ihr anvertrauen. Allein der Verweis auf die „göttliche Einsetzung“ genügt nicht mehr als Glaubwürdigkeitszeugnis, sondern es werden auch weltliche Kriterien in Anwendung gebracht. Da wären z.B. Anforderungen aus dem Bereich der Grundrechte und der Humanität zu nennen, z.B. die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft (und das „Kündigungsrecht“), die Garantie des Rechtes auf freie Meinungsäußerung, der Respekt vor der Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen, die Garantie der Unversehrtheit des Lebens und der Wahrung der Menschenwürde. Nur wenn diese Standards, die wir heute allerorten erwarten dürfen, auch in der kirchlichen *communio* fraglos gelten, können wir ihr vertrauen – und nur dann kann es wirklich das Evangelium Jesu Christi sein, das dort gelebt wird.

Zu diesen eher „rechtlichen“ Anforderungen, deren Überprüfung in Bezug auf die kirchliche Einhaltung dieser Normen schon nicht ganz reibungslos verlaufen dürfte, kommen die aus der theologischen Reflexion gewonnen Postulate. Denn eine „Kirche“, die wirklich christliche Glaubensgemeinschaft sein will, muss transparent in ihren Strukturen und Entscheidungen sein und eine offene Bereitschaft für die lebendige Erfahrung der Gegenwart Gottes mitbringen. Sie darf nicht „sektiererisch“ sein, sondern muss sich bewusst als Teil des einen Gottesvolkes begreifen. Nur so kann sie vollmächtig die sakramentale Wirklichkeit der Glaubenserfahrung umsetzen, indem sie in ihrer Feier wirklich die Heilsgewalt des auferstandenen Christus vermittelt und dies in ihrer Verkündigung (*martyria*) bezeugt, in der Feier (*liturgia*) begeht und in der Praxis des Glaubens (*diakonia*) umsetzt. Damit dies aber gelingen kann, muss die „Institution“, die Trägerin einer solcher Gemeinschaft ist, auch den anthropologischen Rahmenbedingungen Rechnung tragen. Sie muss ihre Praxis und Lehre glaubwürdig und aufrichtig in Bezug zur leiblich-seelisch-geistigen Verfasstheit des Menschen entwickeln, muss lernfähig, fehlerfreundlich und gastfreundlich sein, denn nur so wird

sie Zukunftsfähigkeit erlangen, wenn sie mitschwingungsfähig wird mit der Lebensweise und dem Lebensgefühl ihrer Zielgruppe(n).

Gerade dieser letztgenannte Gedankengang könnte aber zu dem Eindruck einer Beliebigkeit führen, zu einer haltlosen Anpassung an das, was gerade irgendwo „gut ankommt“. Und damit würde die Gemeinschaft ihre prophetische Aufgabe nicht erfüllen, könnte ihr Wächteramt nicht mehr wahrnehmen – und hätte über die Jahrtausende hinweg auch nichts mehr von der ursprünglichen Botschaft übriggelassen, wenn ihre Mitschwingungsfähigkeit ohne jedes Sendungsbewusstsein zur grenzenlosen Anpassung führen würde. Es braucht also ein Korrektiv – diachron wie synchron gedacht, damit wirklich das Evangelium als solches alle Menschen aller Völker und Zeiten erreichen kann.

3.3 Das Korrektiv der weltumfassenden „einen“ Kirche als Chance zur subjektiven Entschränkung

Eine wesentliche Funktion der Kirche in ihrer institutionellen, globalen und die Zeiten umspannenden Dimension ist die Sicherung der Einheit und der Kontinuität der Verkündigung. Es besteht nämlich bei allen Gruppen, die sich als Gemeinschaft der Christus Nachfolgenden etablieren, immer die latente Gefahr, eigene Ideen und spontane Einfälle als allein richtungsweisend anzusehen und so eigene Wege zu beschreiten, die aus der Verbundenheit mit der Gesamtheit der Glaubenden wegführen. Wenn solche Gruppen dann andererseits gleichsam die „regionale“ Vertretung von Kirche wahrnehmen, dann kann es geschehen, dass Menschen, die auf der Suche nach der Begegnung mit dem auferstandenen Christus sind, nur diese eine Variante der Verkündigung kennenlernen, die weder die allgemein herrschende Interpretation des Evangeliums darstellt noch in der Geschichte der Glaubensüberlieferung bewährt ist, sondern vielleicht nur eine spirituelle Augenblicksidee bildet. Insofern hat „die Kirche“ schon früh erkannt, dass es für die Einzelnen und die vielen Gemeinden so etwas wie eine Instanz der Bewahrheitung und der „amtlichen Garantie“ des Christusbekenntnisses (vgl. oben: 2.5) geben muss.

Andererseits kann das Argument der Einheit als Kriterium für die Rechtgläubigkeit die Authentizität vor Ort aber auch lähmen und behindern, vor allem dann,

wenn eine solche Einheit nicht als Harmonie, sondern als Uniformität verstanden wird. Ein Beispiel dafür aus jüngster Zeit bilden die Stellungnahmen des Vatikan zu Ansatz, Vorgehen und Ergebnissen des „Synodalen Weges“ in Deutschland, denn hier scheinen Angst und Sorge die Oberhand gewonnen zu haben. Der jüngste Ausdruck dieser Diskussion um die Frage, wie viel Pluralität innerhalb der Einheit möglich ist, ist das medial dokumentierte Schreiben, das im Namen und mit Unterschrift von Papst Franziskus bereits am 10.11.2023 auf eine Anfrage von zwei deutschen Theologieprofessorinnen, einer Philosophieprofessorin und einer Journalistin vom 6.11.2023 antwortet, die sich (in einem auf ihren Wunsch unveröffentlicht gebliebenen Schreiben) hilfeschend an „Rom“ gewandt hatten, weil sie in der Umsetzung der Ergebnisse des Synodalen Weges durch die Mehrheit der deutschen Bischöfe eine Gefährdung der „Einheit“ erblickten. In dem päpstlichen Schreiben wird wie folgt argumentiert:

„Sie wenden sich an mich mit Ihren Bedenken angesichts der aktuellen Entwicklungen der Kirche in Deutschland. Auch ich teile die Sorge über die inzwischen zahlreichen konkreten Schritte, mit denen sich große Teile dieser Ortskirche immer weiter vom gemeinsamen Weg der Weltkirche zu entfernen drohen. Dazu gehört zweifelsohne auch die von Ihnen angesprochene Konstituierung des Synodalen Ausschusses, der die Einführung eines Beratungs- und Entscheidungsgremiums vorbereiten soll, das in der im entsprechenden Beschlusstext umrissenen Form mit der sakramentalen Struktur der katholischen Kirche nicht in Einklang zu bringen ist und dessen Einrichtung vom Heiligen Stuhl daher mit Schreiben vom 16. Januar 2023, das ich in spezifischer Form approbiert habe, untersagt wurde.

Anstatt das ‚Heil‘ in immer neuen Gremien zu suchen und in einer gewissen Selbstbezogenheit die immer gleichen Themen zu erörtern, wollte ich in meinem ‚Brief an das pilgernde Gottesvolk in Deutschland‘ die Notwendigkeit des Gebetes, der Buße und der Anbetung in Erinnerung rufen und einladen, sich zu öffnen und hinauszugehen, um unseren Brüdern und Schwestern zu begegnen, besonders jenen, die an den Schwellen unserer Kirchentüren, auf den Straßen (...) und in den Städten zu finden sind.“⁸⁵

Auch wenn die konkrete Autorschaft des Textes nicht festgestellt werden kann, bildet dieses Schreiben doch ein beredtes Beispiel für eine misslungene Kommunikation. Denn die Arbeit in „Gremien“ mag zwar nicht jedem gefallen - vor allem, weil sie den Austausch von Argumenten und die dialogische Bereitschaft

⁸⁵ Zitiert nach www.welt.de (21.11.23).

der Selbsthinterfragung und Meinungskorrektur voraussetzt, aber sie bildet keinerlei Gegensatz zum diakonischen Engagement der Kirche, sondern ist in Deutschland geradedazu deren strukturelle Grundlage und Ermöglichung. Wenn den Brüdern und Schwestern „auf der Straße“ wirklich nachhaltig geholfen werden soll, wird es ohne unterstützende Gremienarbeit nicht gelingen, weil jedes soziale Einzelengagement immer nur wie eine fromme Tugendübung oder ein Almosen erscheint, aber dem Reich Gottes nicht wirklich strukturell eine „Straße“ anlegen kann, sondern ihm bestenfalls einen „Durchguck“ bereitet. Und der Verweis auf die inferiore Stellung einer „Ortskirche“ gegenüber der „Weltkirche“ (die ja als solche in ihrer Ganzheit hier gar nicht zu Wort kommt, sondern nur deren Zentralleitung...) in Verbindung mit dem Verb „drohen“ im selben Satz, zeigt, welches communiale Verständnis den/die Verfasser dieser Zeilen angetrieben hat. Die Empfehlung, anstelle der Gremienarbeit lieber der eucharistischen Anbetung zu obliegen, lässt im Übrigen ein äußerst einseitiges Verständnis des Wesens der „sakramentalen Struktur der Kirche“ erkennen, denn das Sakramentale konkurriert ja nicht mit dem Synodalen, wie Artikel 1140 des KKK eindrucksvoll belegt (vgl.3.1).

Natürlich muss die Glaubensweitergabe von einer Generation zur anderen und auch die Einheit der gesamten Christenheit geschützt werden vor zeitbedingten Irrtümern, vor Partikularinteressen (auch vor denen einer Zentralverwaltung), vor historischen Fehleinschätzungen (wenn z.B. ein neuzeitlicher Zentralismus in der Weltkirche für die echte Tradition gehalten wird). Aber Einheit im Sinne der *concordia*, also des gemeinsamen Herzensanliegens, darf nicht mit Uniformität verwechselt werden. Die Überlieferungsgeschichte des Christentums ist von Anfang an geprägt von der Vierzahl der (kanonischen) Evangelien (und dann noch Paulus...), die unterschiedliche Christologien und ebensolche Ekklesiologien erkennen lassen und die doch zusammen im Neuen Testament zu stehen kommen. Und die Einheit einer Familie entsteht aus dem zutiefst empfundenen Wissen um die Verwandtschaft und die einzigartige Verbundenheit – und nicht aus einem Katechismus von gemeinsamen Normen und Überzeugungen. Das Sinnbild der Kirche ist nicht dasjenige einer Armee von Uniformierten, sondern es ist das der „Familie Gottes“, des Gottesvolkes, das in der unübersehbaren Vielfalt der Gesichter und Meinungen aller Glaubenden die Weisheit und Güte Gottes widerspiegelt.

Dass es unterschiedliche Glaubensstile gibt, unterschiedlichen Reformbedarf und verschiedene Kulturen in der einen Weltkirche, das ist ein entscheidender Teil

ihrer kulturübergreifenden Stärke. Und erst in der Neuzeit kam die Zentralverwaltung auf die Idee, eine erzwungene Vereinheitlichung der Meinungen und Sichtweisen könnte dieses Glaubenszeugnis noch weiter stärken. Was wir aber heute, in der globalisierten und zugleich individualisierten „Welt“, brauchen, ist eine echte „Re-Form“, eine Wiederherstellung der Form der ursprünglichen Pluralität der Glaubensinterpretationen, durch welche die Brüder und Schwestern in der einen Kirche sich gegenseitig bestärken und beschenken. Das einzige Kriterium kann demnach nur dasjenige sein, dass alles wachsen und sich entwickeln darf, solange es der Authentizität und dem Zusammenhalt im Glauben dient. Wo umgekehrt die einen erkennen lassen, dass sie verlangen bzw. beanspruchen, dass die anderen so denken müssten wie sie, um dazugehören zu dürfen, muss dies als Gefährdung der Einheit erkannt und überwunden werden.

Aus dem Dargelegten ergibt sich eine zweifache Leitorientierung:

- Wenn eine einzelne Gruppe oder Sektion innerhalb der großen *communio* den Eindruck gewinnt, dass ihr ein weiterer Verbleib in Verbundenheit mit dem Ganzen nicht mehr möglich ist, dann ist dies ein Warnruf. Nur im treuen Festhalten an der gemeinsamen Grundlage des Bekenntnisses, am „Wir“ der den Osterglauben verkündenden und bezeugenden Apostel (1Joh 1,1-3) kann die einzelne Gruppe (und ebenso der/die einzelnen Glaubende) die Gewissheit erlangen, dass das, was gelebt, geglaubt und verkündet wird, wirklich der auferstandene Christus ist.
- Und umgekehrt gilt, dass die Organe, welche die Einheit im Glauben bewachen, nicht davon ausgehen dürfen, dass nach einer zweitausendjährigen Geschichte der Entwicklungen, Wandlungen und Inkulturationen nun ein überzeitlich gültiger Endzustand erreicht wäre. Dies würde der Idee der fortdauernden und zuverlässigen Führung der Kirche durch den Heiligen Geist, wie DV 8 sie formuliert, aufs Schärfste widersprechen. Denn nur im wachen Hören auf das Heute, in dem wir Gottes Stimme vernehmen können, wird es uns gelingen, auch in den neuen Welten, die sich uns derzeit enthüllen, die wir mit der Kraft des von Gott erschaffenen menschlichen Geistes in Gang gesetzt haben und die nun ihrerseits auf uns einwirken und unser Menschsein nachhaltig verändern werden, das Evangelium „aller Kreatur“ (Mk 16,15) zu verkünden.

Dies heißt dann auch, den veränderten Sichtweisen auf Welt und Mensch, die wir kraft unseres Verstandes in der Reflexion all unserer menschheitlichen Lebenserfahrungen erlangt haben, auch in der Theologie und in der Verkündigung sowie im Selbstverständnis der Kirche (d.h. in der Ekklesiologie) Rechnung zu tragen. Nicht der Rückzug auf alte Perspektiven ist das Gebot der Stunde, sondern im Vertrauen auf den der Kirche verheißenen bleibenden Beistand mutig neue Wege zu betreten. Auch wenn wir nicht absehen können, welche Gestalt die Kirche der Zukunft annehmen wird und wieviel Ähnlichkeit sie noch mit dem haben wird, was wir bisher unter diesem Begriff subsumiert haben, mit dem Ruf „*duc in altum*“ (gemäß Lk 5,4: Fahrt hinaus und werft die Netze dort aus, wo es tief ist.) hatte Papst Johannes Paul II. die Christenheit angesichts aller Verunsicherungen zum vertrauensvollen Eintritt in das dritte christliche Jahrtausend aufgerufen.⁸⁶ Und in der Tat ist die Situation der Erstzeugen der Auferstehung viel ungewisser und „offener“ gewesen als das, was die Kirche heute vor sich hat.

3.4 Formen kirchlicher *communio* in der digitalen *community*

Als ein Beispiel für das „Hinausfahren ins Tiefe“, für das Betreten eines neuen Landes, können die „unendlichen Weiten“ der vom Menschen erschaffenen „digitalen Welt“ betrachtet werden. Wenn sich hier eine neue Form der Entfaltung des menschlichen Lebens etabliert, dann muss auch danach gefragt werden, inwiefern digitale Begegnung auch eine neue Verwirklichungsform kirchlicher *communio* sein kann – und zwar sowohl in ihrer horizontalen wie auch in ihrer vertikalen Dimension. Diese umfassende Thematik ist zuletzt Gegenstand zahlreicher profunder Publikationen geworden, z.B. in dem Kompendium „Theologie und Digitalität“ von Wolfgang Beck, Ilona Nord und Joachim Valentin⁸⁷ oder

⁸⁶ Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben NOVO MILLENNIO INEUNTE Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000.

⁸⁷ Beck, Wolfgang; Nord, Ilona; Valentin, Joachim (Hgg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg 2021.

auch in Beiträgen aus dem Masterstudiengang „Theologische Bildung“ des Fachbereichs Theologie der katho.⁸⁸

Der Ausgangspunkt für diesen Diskurs ist das Widerfahrnis der „digitalen Wende“, das zweifelslos zurzeit einen der Kulminationspunkte der geistigen und kulturellen Entwicklung in der Menschheitsgeschichte einleitet. Ohne hier zu sehr auf die technischen Details einzugehen (obwohl gerade diese auch eine anthropologische Relevanz haben, weil sie ja gewissermaßen Modellierungen des Menschseins abbilden), kann doch festgehalten werden, dass „digitale Begegnungen“ (z.B. im live-Chat oder in den „Sozialen Netzwerken“) für viele Menschen nicht mehr nur Ersatzformen für analoges („wirkliches“) Leben sind, wie wir dies z.B. in der Corona-Pandemie praktiziert haben, sondern für viele Zeitgenoss*innen sind sie längst ein konstitutiver Teil ihres Existenzvollzuges. Die weiterentwickelten Formen des „Internet“, das Web 3.0 (und 4.0) sind viel mehr als nur ein elektronisches Medium, sie sind auch Orte der Selbstdarstellung, der Kommunikation und auch der Begegnung („Gemeinschaft“). Man kann also sagen, dass viele Menschen im Netz genauso „leben“ wie in der analogen Welt, ihre Lebenswirklichkeit entsteht also aus der Synthese beider Ebenen. Andererseits ist der Mensch ein ganzheitliches Wesen, also nicht nur „Intellekt“ und „Bild“, sondern auch Leibhaftigkeit. Deshalb erhebt sich im Zusammenhang mit dem Vollzug von „Leben“ im „Netz“ unweigerlich die Rückfrage nach dem unverzichtbaren Wert der leibhaften Präsenz und Materialität.

Aber jedenfalls ist das Internet längst nicht mehr nur ein „Medium“ (wie z.B. eine Zeitung), sondern eine neue „digitale“ Seins- und Lebensform für sehr viele Menschen. Deshalb darf die Kirche diesen neuen Bereichen des Lebens nicht fernbleiben, sondern muss ihren Verkündigungsauftrag auch dort erfüllen („hingehen, wo die Menschen sind“). Dies ist aber nicht einfach durch das „Streaming“ einiger althergebrachter analoger Veranstaltungsformat getan, sondern die Digitalität verändert unser Leben und unsere (Denk-)Strukturen tiefgehend – und dies wirkt sich auch auf Kirche und Theologie au. Man denke nur daran, wie die Kommunikationsformen in den Sozialen Netzwerken ihre eigenen Regeln entwickelt haben: z.B., dass hier Ansehen und Geltung nur durch ein bestimmtes Verhalten erworben wird, dass aber die Berufung auf ein bestehendes „Amt“ und dessen

⁸⁸ Sander, Kai G. (Hg.): Glaube in der digitalen Wende. Neue Perspektiven für Christsein, Kirche und Spiritualität. Unter Mitarbeit von Anja Fecke, Urs von Wulfen und Angela Reinders (Theologie und Praxis, 42), Münster 2023.

Autorität keinen Beitrag dazu leisten kann. Außerdem gibt es auch keinen materiellen Wissensvorsprung mehr, denn Expertentum kann sich nicht mehr auf den alleinigen Zugang zu exklusiven Wissensquellen berufen, wenn das Netz die Allzugänglichkeit aller Inhalte und Angebote ermöglicht. Wichtiger wird aber (anstelle des Verlagslektorates, der „kirchlichen Druckerlaubnis“ oder des Peer Review) die Bedeutung der allgemeinen Rezeption, denn so wird im digitalen Diskurs über die Geltung von Aussagen entschieden. Ein kirchliches Lehramt und eine amtliche Ordination zum Seelsorgedienst lassen sich hier dagegen kaum als Qualitätsmerkmale etablieren. Wie kann bei einer solchen Offenheit der Anspruch und auch das Geschenk der kirchlichen „communio“ in dieser neuen Lebensform umgesetzt werden?

Natürlich wird sich erst die Frage stellen, ob eine digitale Begegnung überhaupt eine vollgültige Form der Begegnung ist, bevor nach Formen der digitalen Umsetzung von Seelsorge, Gebetsgemeinschaft, Liturgie und Sakrament geschaut werden kann. Urs von Wulfen hat eine Studie zum Thema „Der (digitale) Andere als Ereignisort Gottes vorgelegt“⁸⁹, in der er solchen im Kern religionsphilosophischen Überlegungen Raum gibt. Ausgehend von der Beobachtung, dass Menschen das „Netz“ nicht nur verwenden, sondern (auch) im Netz „leben“, diagnostiziert v. Wulfen eine Verschränkung von digitaler und analoger Wirklichkeit. Das führt allerdings zu der Frage, ob hierbei auch digitale „Begegnung“ stattfindet. Um dies zu überprüfen, verweist er auf die „Avatare“ in der digitalen Welt, in denen reale Personen sich sozusagen einen digitalen „Klon“ erschaffen, der dann auf dieselbe Identität rekurriert. Man denke hier z.B. an „Second Life“, ein beliebtes Videospiel früherer Jahrzehnte, in dem gleichsam die reale Welt dupliziert (und verbessert) werden sollte. Hier gab es übrigens auch eine digitale Präsenz der Kirchen, sogar mit amtlichen Beauftragungen. Als Ergebnis der Untersuchung kann festgehalten werden, dass die Authentizität der menschlichen Lebensäußerungen im Netz derjenigen in der analogen Welt entspricht. Auch „Begegnung“ ist so real (wie auch bei einem Telefon- oder Videogespräch). Von Wulfen verweist hier auch auf die Kategorie der „Fernanwesenheit“, die auch in der Anthropologie und in den Religionen eine wichtige Rolle spielt, z.B. wenn

⁸⁹ Von Wulfen, Urs: Eignet sich Gott im anderen Menschen auch im digitalen Raum? Der/die Andere als analoger und digitaler Ereignisort Gottes, in: Sander, Kai G. (Hg.): Glaube in der digitalen Wende. Neue Perspektiven für Christsein, Kirche und Spiritualität. Unter Mitarbeit von Anja Fecke, Urs von Wulfen und Angela Reinders (Theologie und Praxis, 42), Münster 2023, 53-136.

ein Liebesbrief als Form der „Gegenwart“ des geliebten Menschen empfunden wird oder wenn in der Religion die Gläubigen die Gegenwart des transzendenten Gottes in seinem Wort und im Sakrament erfahren. Wenn Kirche nun aber primär als Gemeinschaft (und nicht vorrangig als Institution) betrachtet wird, wie dies z.B. in den Konzepten von „*liquid church*“⁹⁰ gesehen wird, dann ergeben sich daraus praktische Konsequenzen für die Umsetzung in Seelsorge, Verkündigung und Liturgie, denn eine digitale Präsenz von Kirche ist „immer dabei“, nicht ortsgebunden und letztendlich auch „näher dran“ am eigenen Leben, denn ich kann sie mir ja gleichsam ins Wohnzimmer oder ins Auto mitnehmen.

Kann man daraus aber folgern, dass die Digitalität so etwas wie ein neuer Grundvollzug von Kirche werden kann (oder gar: muss)? Das fragt Anja Fecke in ihrer Studie zum Thema „Social Media als neuer Grundvollzug der Kirche“.⁹¹ Da die Kirche(n) ja bereits vielfach in den Sozialen Netzwerken präsent sind (und dies seit der Lockdown-Erfahrung der Corona-Pandemie noch deutlich verstärkt), sind Liturgie-Übertragungen sowie Seelsorge- und Info-Angebote längst vertraut und gehören fraglos zum kirchlichen „Angebot“. Dabei bietet diese spezielle Präsenzform zusätzlich besondere Chancen im Blick auf eine Inklusion, denn sie verbessert die Teilhabe-Gerechtigkeit, z.B. indem sie die Mündigkeit solcher Menschen befördert, die in der „real“ versammelten Gemeinde kaum das Wort ergreifen würden. Außerdem werden so auch die technische Möglichkeiten der Barriere-Freiheit erhöht. Bei der Frage nach der „Echtheit“ der Begegnungen (z.B. im Bereich der Seelsorge) kann Fecke beruhigen, denn im Grunde entspricht die Authentizität der digitalen Begegnungen derjenigen in der analogen Welt (zumal der Poenitent sich ja im Beichtstuhl auch nicht erst ausweisen muss...). Es ergibt sich also die Frage, inwiefern die Vorteile dieser neuen digitalen Wege auch zu einer eigenen Transformation der Kirche führen: „vom digitalen Angebot zur digitalen Kirche“. Fecke weist die Idee der Digitalität als neuer Grund- bzw. Selbstvollzug von Kirche (neben Diakonie, Martyrie und Liturgie) aber zurück, obwohl Kirche längst ein Teil der „digitalen Welt“ ist. Aus diesem Erfahrungs-

⁹⁰ Vgl. z.B. Schüssler, Michael, a.a.O. und oben 2.1.

⁹¹ Fecke, Anja: #zeichenderzeiterkennen #zukunft #digital. Social Media als neuer Grundvollzug der Kirche?, in: Sander, Kai G. (Hg.): Glaube in der digitalen Wende. Neue Perspektiven für Christsein, Kirche und Spiritualität. Unter Mitarbeit von Anja Fecke, Urs von Wulfen und Angela Reinders (Theologie und Praxis, 42), Münster 2023, 137-224.

bereich kann sie wichtige Impulse zur Transformation im Sinne einer zeitgemäßen Erneuerung gewinnen. So lässt sich z.B. aus den Kommunikationsregeln im Netz durchaus ein neues Modell von theologischer Erkenntnis ableiten. Wenn die Darstellung der Glaubenslehre und ihre Umsetzung in heute angemessene Ausdrucksformen auch „digital“ gedacht wird, dann wird sich in Glaubensfragen ein „Dialog auf Augenhöhe“ etablieren, bei dem Kirche/Seelsorge als gleichberechtigte Kommunikationsgemeinschaft agiert und nicht bei dem vermuteten Gefälle der (amtlicherseits) „Wissenden“ zu den „Nicht-Wissenden“ verharrt.

Neben diesen eher praktischen Überlegungen soll aber noch die fundamentale theologische Frage nach der Digitalität als neuem Ort des Religiösen, der Transzendenzerfahrung angeschlossen werden. Denn die digitale Revolution verändert die Wissenschaft insgesamt. Fachliche Expertise wird sich angesichts der Allverfügbarkeit und Thesaurierung des Gesamtwissens der Menschheit nicht mehr als exklusiver Wissenszugang erweisen, sondern durch fachlich fundierte Beurteilungs-Kompetenz. Und wenn wir nun gleichzeitig erleben, wie digitale Algorithmen aus dem Fundus des global(isiert)en Wissens neue Sprach-Kombinationen (also: eigene Texte) generieren (z.B. Chat-GPT), dann begegnen wir neuen intelligenten Inhalten, also einem „Sprechen“, das nicht aus Menschengestalt hervorgeht. Man kann fragen, ob hierbei der Welt-Logos des www uns nun als „digitaler Geist“ seine Offenbarungen sendet, oder ob nur wir es sind, die letztlich Worte aus der Buchstabensuppe lesen, denen erst wir Sinn verleihen (denn der Algorithmus kennt keinen Sinn). Jedenfalls erlangen wir durch die Kombinationsleistung des Algorithmus neue Wissenshorizonte und es eröffnet sich so eine neue Seinsweise des Individuums. „Im Angesicht des Anderen findet sich das Subjekt in einer Situation vor, in der ihm etwas begegnet, dessen es nicht mächtig ist und das sich nicht in die Kategorien einer egologischen Intentionalität einholen lässt. Aufgrund dieses Widerstandes des Identifiziertwerdens ist das Subjekt gezwungen, sich der Erfahrung des Anderen zu stellen: seinem Anspruch, es als es selbst sein zu lassen und als solches nicht zum Schweigen zu bringen.“⁹²

Wenn das Absolute das Denken der Menschen auch auf dem Wege digitaler Medien ergreifen kann, dann wird dies nicht Unterscheidung, sondern Gemeinschaft stiften. Dirk Baecker projiziert aus der Sicht des Soziologen, wohin eine solche

⁹² Müller, Andreas Uwe: Sprache und Transzendenz, in: Gerber, Uwe, u.a. (Hg.), Sprache und Religion. Darmstadt 2008, 25-40.

digitale Evolution von Religion führen könnte: „Vor allem ergreift dieser Geist alle gleichermaßen. Anders als der Vater und der Sohn, die es immer noch mit der individuellen Ansprache hielten, ist der Heilige Geist so unpersönlich wie kollektiv und ungreifbar. Der Glaube an ihn ist ein Einschwingen mehr noch als ein Ergriffenwerden.“⁹³

Ergeben sich aus diesen Perspektiverweiterungen in Bezug auf die Bedeutung von „Geist“ und „Begegnung“ aber nun Konsequenzen für das Verständnis der kirchlichen *communio*? Bei der Suche nach Auswirkungen der Digitalisierung auf das kirchliche Handeln ist nicht nur nach den Chancen für das Entstehen einer „Netzgemeinde“ zu fragen, sondern ganz allgemein nach der Etablierung einer neuen Kommunikationsgesellschaft. Die Pastoraltheologin Maria Herrmann beobachtet eine funktionale Parallele zwischen der die Lebenswirklichkeit verändernden christlichen Soteriologie und den digitalen Transformationsprozessen:

„Digitale Transformationen als Produkte der Virtualität sind Ausweitungen von Wirkungsfähigkeiten: Für Menschen, Gesellschaften, Organisationen entstehen neue Möglichkeiten, z.B. der Kommunikation, der Leitung, des Wirkungsraumes (z.B. eines Marktes). Parallel lässt sich der christliche Glaube als eine neue Wirkungsfähigkeit denken: In Christus und im Glauben an ihn erhält der Mensch eine neue soteriologische, eschatologische und anthropologische Option für sein Menschsein.“⁹⁴

Es wird also im Blick auf die konkrete Gestalt der Glaubensgemeinschaft künftig weniger um statische Aspekte von Zugehörigkeit gehen, die sich sakramental beides lassen, sondern um die sich ereignende Erfahrung von Transformation, welche Freiheit und neue Lebensmöglichkeiten erschließt. Von daher Kirche neu zu denken und zu definieren, lässt letztlich auch danach fragen, inwiefern die Menschen, die dann Kirche sind, auch „andere“ sind bzw. sein können, gar: bessere. Denn das Grundbedürfnis nach der erfahrenen und gelebten Gemeinschaft wird die Menschen immer begleiten – und ob der entscheidende Unterschied zwischen digitaler Vermittlung und analoger Umsetzung dann allein darin bestehen kann, gemeinsam zur selben Zeit am selben Ort um das Osterfeuer zu stehen (aber sich gegenseitig vielleicht gar nicht wirklich zu kennen) oder eben in einer bewährten

⁹³ Baecker, Dirk: 4.0 oder: die Lücke, die der Rechner lässt, Leipzig 2018, 148.

⁹⁴ Herrmann, Maria: „Aber das ist doch nicht echt!“ Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse, in: ZPTh 39 (2019-1) 19-31, 21.

Community von vertrauten Personen in tiefer emotionaler und geistlicher Verbundenheit das Osterfeuer auf dem Screen zu betrachten und sich im Glauben an die lebensverändernde Kraft der Auferstehung Christi untereinander eins zu wissen und sich kommunikativ darüber auszutauschen, lässt sich weder theologisch noch anthropologisch als Grund für die Abwertung der digitalen Gemeinschaftsform aufrecht erhalten.

3.5 Glauben gemeinsam leben in „Ver-Antwortung“ zur Berufung Jesu Christi – Zusammenfassende Thesen

Abschließend soll der gesamte Diskurs in einigen kurzen Thesen zusammengefasst werden, die auch dazu dienen können, im Austausch und in der Diskussion die eigene Position zu schärfen und Leitorientierungen zu gewinnen, die nicht nur dazu führen, irgendwie von heute bis morgen weiterzukommen, sondern wirklich Perspektiven dafür zu entwickeln, wie Kirche als Glaubensgemeinschaft neu etabliert werden kann in einer Welt, deren Rahmenbedingungen sich so sehr verändert haben:

These 1: Eine wirklich gegenwarts- und zukunftsfähige Gestalt von Kirche wird sich nicht finden lassen, wenn die Suchbewegung ihren Ausgangspunkt nur bei der uns heute bisher bekannten und vertrauten Gestalt von Kirche nimmt. Kirche muss von ihrem „Ursprung“, von ihrer Sendung und Sinngebung her gedacht werden.

Natürlich werden die in der Kirche beheimateten und (berufs-)tätigen Menschen immer auch darüber nachdenken, wie sie Kirche auch in Zukunft „weiterführen“ können, aber das maßgebliche Kriterium kann nicht sein, Verluste zu minimieren, sondern den Auftrag, den das Evangelium der Kirche gibt, auch in Zukunft erfüllen zu können – in welcher Form dies auch immer geschieht (...sage ich als in der Kirche beheimateter und berufstätiger Theologe).

These 2: Die innere Mitte der von Jesus Christus erschlossenen Gotteserfahrung ist nicht eine diffuse spirituelle Regung oder ein persönliches Erlebnis der innerlichen Erhellung, sondern die eigentliche Botschaft ist die Selbsttranszendenz des Individuums auf die anderen hin. In der Gemeinschaft, die das Ich auf das Du und das Wir hin öffnet, entsteht der innere Raum, in dem sich die heilschaffende Gegenwart Gottes in unserer Existenz erschließen kann.

Die Botschaft des christlichen Glaubens lässt sich nicht einfach subsumieren unter „Formen von Religion und Spiritualität“, sie ist nicht ein Anbieter neben vielen anderen. Sondern ihr Kern ist inhaltlich bestimmt und profiliert: das inkarnatorische und trinitarische Gottesverständnis, das die Liebesfähigkeit des Menschen zum eigentlichen und höchsten Ort seiner Gotteserfahrung erhebt. Das christliche Leben und das Glaubenszeugnis der christlichen communio der Kirche muss sich an diesem höchsten Kriterium messen lassen und kann die Kraft dazu nur je neu in Demut und als ungeschuldete Gnade empfangen.

These 3: Kirchliche Gemeinschaft ist keine eigenmächtige Größe, nichts, was Menschen aus eigener Kraft zu inszenieren vermögen, sondern der Kern dieser *communio* ist die Erfahrung der sakramentalen Anwesenheit des sich für uns hingebenden und auferstehenden Christus. Dieses Heil kommt „von außen“ in die Mitte der Gemeinde und schenkt sich uns, den Glaubenden, wenn wir uns in seinem Namen versammeln.

So unverzichtbar wichtig kreative Glaubenszugänge und die bewusste Wahrnehmung der geistlichen Eigenverantwortung sind, so führt uns doch die Sakramentalität der Gottesbegegnung vor Augen, dass das Wesen der kirchlichen communio nicht die Selbstinszenierung religiöser Menschen ist, sondern die Verwiesenheit auf das von Gott durch Christus der Kirche als ganzer zugesagte Geschenk seiner sich je neu ereignenden Gegenwart. Damit wird weder die Unverzichtbarkeit eines bestimmten Berufsstandes begründet noch andere Personengruppen zur reinen Passivität verdammt, sondern es wird allen, die sich als Kirche „im Namen Jesu versammeln“ (vgl. Mt 18,20) vor Augen gestellt, dass der Herr darauf wartet, sich ihnen von sich aus zu schenken, wie er es verheißen hat. Das ist Quelle und Höhepunkt der kirchlichen communio (vgl. SC 10 und LG 11).

These 4: Kirche unter den Rahmenbedingungen des Heute neu zu denken und neu zu gestalten, wird heißen, auf viele Dinge verzichten zu müssen, die vielen

Gläubigen lieb und vertraut sind. Deshalb ist dies auch ein schmerzlicher Prozess des Abschiednehmens, bei dem wir nicht wissen, was wir Neues bekommen werden (aber sehr wohl wissen, was wir verlieren). Doch die damit verbundene Unsicherheit mutig anzunehmen und auszuhalten, ist auch ein Akt des Vertrauens auf die Zusage, dass die Mächte der Unterwelt die Kirche Jesu Christi nicht vernichten werden (vgl. Mt 16,18) und dass Himmel und Erde vergehen können, aber nicht seine Worte (Lk 21,33).

Der bevorstehende und sich als nicht länger verschiebbar erweisende Transformationsprozess zeigt alle Rahmenbedingungen des „change management“, wie es auch in den Sozialwissenschaften vielfach beschrieben wird.⁹⁵ Dieser Prozess ist immer auch eine Verlusterfahrung und wird von vielen Teilnehmenden auch als angstbesetzt erlebt. Deshalb wird er auch Widerstand hervorrufen und manche Diffamierungen miteinschließen, weil ja auch Vieles verloren geht. Doch diese Verluste sind nicht Ergebnis mutwilliger Zerstörungen, sondern resultieren aus dem realistischen Blick der Bestandsaufnahme, die schonungslos aufdeckt, dass von vielem Vertrauten nur noch eine Fassade übriggeblieben ist und die Realität sich längst Neuem zugewandt hat, hinter dem die Kirche nicht fernbleiben darf.

These 5: Wo in früheren Zeiten in Prozessen der Inkulturation Strukturen entstanden sind, die „damals“ gute Dienste geleistet haben, müssen solche Strukturen dann zur Disposition gestellt werden, wenn neue Entwicklungen und ein neues menschliches Selbstverständnis heute dadurch in ihrem aktuellen Glaubensleben behindert werden. Es darf nicht passieren, dass durch „alte Zöpfe“ der Blick in das immer junge Gesicht der Kirche eingeschränkt wird. Wo das Evangelium auf neue Kulturen trifft und dort heimisch werden will, muss auch eine je neue Inkulturation erfolgen, die das Spezifikum der Botschaft immer neu und immer treu erschließt.

Im Blick auf die zweitausendjährige Entwicklung der Kirche zeigt sich, dass eine ihrer Stärken in ihrer bereitwilligen und doch inhaltstreuen Anpassungsfähigkeit bestand und immer noch besteht. Die Ausformung kirchlicher Ämter und Strukturen, die Beteiligung der jeweils im „weltlichen“ Bereich bedeutsamen Meinungsträger an kirchlichen Entscheidungsprozessen (z.B. Kaiser, Adel etc.)

⁹⁵ Zur theologischen Perspektive vgl. Kopp, Stefan (Hg.), Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change-Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung, Band 1), Freiburg i.Br. u.a. 2020.

*und die Synthese aus der Interpretation kirchlicher Glaubensquellen mit den neueren Einsichten der Wissenschaft waren und sind prägend für das Leben der *communio*. Deshalb darf dieser Prozess niemals für abgeschlossen erklärt werden, sondern muss ergebnisoffen weiterlaufen, damit das eine und ewige Evangelium in jeder Zeit neu verkündet werden kann.*

These 6: Bei allen Veränderungs- und Neugestaltungsprozesse muss immer dafür Sorge getragen werden, dass keine „Gruppen-Egoismen“ und kein Sektierertum entstehen. Alle Neuformulierungen kirchlicher Lebensformen müssen in Verbundenheit mit der weltweiten *communio* der Kirche geschehen – und die Leitungsverantwortlichen der Weltkirche müssen umgekehrt die mutige Hoffnung und geistige (auch: geistliche!) Weite haben, dass sie nicht auf einer anachronistischen Uniformität bestehen, sondern die Unterschiedlichkeit der christlichen Lebensentwürfe als Bereicherung des Glaubenslebens der gesamten *communio* akzeptieren.

*Wenn es in der großen kirchlichen *communio* darum geht, bei allen Reformversuchen und auch Reformverweigerungen als echte Gemeinschaft zusammenzubleiben, dann muss die wechselseitige Rücksichtnahme absolute Priorität haben. Dies kann aber nicht bedeuten, dass das Tempo sich automatisch nach den „Langsamsten“ richten müsste, denn dann gingen die „Schnellen“ verloren. Der Prozess kann vielmehr nur dann gelingen, wenn alle Teile der *communio* in der ihnen passenden Weise unterwegs sind, aber dabei im Bewusstsein der umfassenden Zusammengehörigkeit handeln. So können die kulturellen und sozialen Unterschiede der Teilgruppen gegenseitig als Bereicherung erlebt werden, wenn alle wissen, dass sie sich (auf je eigene Weise) demselben Ursprung verdanken und dasselbe Ziel verfolgen.*

These 7: Gerade durch die technische und digitale Revolution unseres Lebens werden Tendenzen der Individualisierung gefördert. Andererseits werden die Grenzen der Individualität durch digitale Techniken auch leicht durchbrochen. Der Kern der christlichen Verwirklichung von Gemeinschaft als *communio* kann beiden Entwicklungen ihr Gefahrenpotenzial nehmen, indem der/die Einzelne in der eigenen Selbstbestimmung unhintergebar akzeptiert wird, aber zugleich durch den gemeinsamen Glauben vorgelebt wird, dass wir unsere Erfüllung nur

in der Verbundenheit miteinander finden können, in der sich uns auch die Gottesgegenwart erschließt.

*Wenn manche unserer Zeitgenossen voll Stolz darauf verwiesen, dass sie „auf niemand anderen angewiesen“ seien, erliegen sie dem schwersten Irrtum der Moderne: nämlich der Deklaration des Individualismus zu einem Entwicklungsziel. Wenn „Freiheit“ primär negativ, im Sinne der Unabhängigkeit, verstanden wird, verkennen Menschen ihr stärkstes Potenzial: ihre Freiheit zur Solidarität, zur Freundschaft und Liebe. Das Ideal der *communio* im Glauben realisiert deshalb in seinem Vollzug beide Elemente gleichermaßen: die uneingeschränkte Freiheit der Zustimmung oder Ablehnung, aber ebenso auch die Erfüllung durch einen Lebenssinn im Vollzug der Proexistenz. Deshalb wird das Christentum nicht als individuelles Spiritualitätsangebot überleben, sondern nur als Einladung zu einem solidarischen Leben in Verbundenheit.*

These 8: In einer profitorientierten, „kapitalistischen“ Lebensweise steht jeder und jede Einzelne immer in der Gefahr, zum Objekt unternehmerischer Aktivitäten entwertet zu werden. Die biblische, christliche Botschaft von der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen (und der Menschheit als ganzer) setzt die Überzeugung dagegen, dass Menschen niemals Mittel zum Zweck sein können, sondern dass der Zweck des Menschseins in sich selbst liegt, nämlich in der Vermehrung der Ehre Gottes durch unser geschwisterliches Miteinander, in dem die Gottesliebe auf Erden Gestalt annimmt. Dieses Kriterium allein muss auch der Bewertungsmaßstab dafür sein, welche Formen und Gestalten des kirchlichen Lebens jeweils die angemessene Umsetzung des bleibenden Auftrags des Evangelium bilden.

*Die *communio*-Ekklesiologie hat aus inhaltlichen Gründen (letztlich: aufgrund des Evangeliums) ein gesellschaftskritisches Potenzial und einen dementsprechenden Auftrag. Der Wert des Individuums ist unhintergebar und kann keinem anderen vermeintlichen „Ziel“ untergeordnet werden. Im Zusammenhang mit den Ideologien totalitärer Systeme und den Kommerzialisierungstendenzen aufgrund der fortschreitenden Digitalisierung muss die Kirche in ihrer Botschaft und in ihrem eigenen Verhalten eine eindeutige Anwaltschaft für die Rechte und die Würde aller Menschen übernehmen und auch in denjenigen, die Opfer von Ausbeutung, „Verzweckung“ und Vereinnahmung geworden sind, eine wichtige Zielgruppe ihres diakonischen und seelsorglichen Handelns sehen.*

These 9: In keiner uns bekannten früheren Epoche der Menschheit führten uns die Zukunftsfragen so bedrängend vor Augen, dass das Fortbestehen und Überleben unserer gesamten Species eine Herausforderung ist, die wir nur gemeinsam und im Miteinander positiv beantworten können, wie dies die Einsicht in die drohende ökologische Katastrophe heute bewirkt. Von daher wird es keine Alternative dazu geben, unser Angewiesensein auf den guten Willen aller Menschen zu akzeptieren und selbstlos den eigenen Beitrag zur Meisterung dieser Krisensituation zu leisten. Die Kirche kann in dieser globalen und menschheitlichen Suche nach einer gemeinsamen ethischen Basis einen wichtigen Beitrag beisteuern, da sie seit ihrem Anfang die Kunst des Diskurses praktiziert, gemeinsame Werte und Überzeugungen und die Akzeptanz der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Verantwortung gegenüber Gott in die unterschiedlichsten Kulturen hinein zu übersetzen und zu bezeugen.

Die Zeiten, in denen die Kirche sich fraglos als Mutter und Lehrerin (mater et magistra) aller Menschen verstehen konnte, sind längst vorbei. Aber es gibt keine andere Institution, die auf eine solche Tradition und Erfahrung im Bereich der interkulturellen Kommunikation zurückblicken kann. Genau dieses Potenzial könnte in Zukunft immer wichtiger werden, wenn es darum geht, die großen Gegenwartsherausforderungen zu bearbeiten, ohne dafür auf eine tragfähige und allgemein anerkannte ethische Basis aller Menschen und Völker rekurrieren zu können. Die Überzeugung, dass es jenseits der divergierenden weltanschaulichen und ethischen Prinzipien auch eine sinnvoll und unverzichtbare Zusammenarbeit „aller Menschen guten Willens“ geben kann und muss, ist für die Christenheit nicht nur eine „Strategie“, sondern eine theologische Überzeugung, die sich letztlich aus dem Glauben an den universalen Heilswillen Gottes (1Tim 2,4), des Schöpfers und Erlösers aller Menschen, ergibt. Communio versteht sich deshalb auch nicht als eng begrenztes Gefüge mit strengen formalen Grenzen, sondern als einladende und gastfreundliche Gemeinschaft, die deshalb „missionarisch“ ist, weil sie davon überzeugt ist, dass ihre Botschaft das Leben aller Menschen bereichern kann.

These 10: Wo auch immer ein Mensch den Ruf des Evangeliums vernimmt, sich in seinem Menschsein von Jesus Christus gerufen weiß – sei es durch das Wort des Evangeliums, durch das Glaubenszeugnis der Kirche, durch die kirchliche Verkündigung, das Lebenszeugnis von Christen oder auch durch die Begegnung mit Zeugnissen der christlichen Kultur aus Vergangenheit oder Gegenwart, wird

er oder sie, um diesem Ruf zu folgen, die Suche nach der Gemeinschaft der Gläubigen beginnen, um sich denjenigen anzuschließen, die ihr Leben bewusst in der Nachfolge Christi gestalten. Die Kirche der Gegenwart und Zukunft muss eine einladende Gemeinschaft sein, die sich den Neuen (und dem Neuen) öffnet und sich freut, wenn sie durch diese neue Lebendigkeit auch selbst erneuert wird.

Der ängstliche Blick auf immer neue Hochrechnungen, die das fortschreitende „Verdunsten“ der Kirchenbindung und der kirchlichen Form des Glaubens prophezeien, könnte die Bereitschaft zum Betreten neuer Wege lähmen. Wichtiger als die bilanzierende und retrospektive Frage, wie lange sich diese oder jene uns bekannte Form der Realisierung kirchlichen Lebens „noch“ aufrechterhalten lassen wird, ist die kreative Offenheit für neue Formen des gemeinschaftlichen Glaubenslebens – auch wenn diese sich vielleicht sehr weitgehend von dem unterscheiden werden, was wir bisher als Kirche bezeichnet haben. Im Blick auf die gewaltigen Transformationen und Gestaltungsprozesse der Christenheit von ihren Anfängen im Osterglauben der Jünger bis heute ist zu vermuten, dass das, was nun als nächstens in und mit der Kirche geschehen wird, durchaus „im Rahmen“ bleibt. Denn dieser Rahmen ist die gemeinsame Suche nach den in jeder Zeit neu geeigneten Form des miteinander und füreinander gelebten Christseins. Alles und nur das, was diesem Lebensprojekt dient, hat das Recht, Kirche genannt zu werden.

Literaturverzeichnis

a) Print-Medien

Baecker, Dirk: 4.0 oder: Die Lücke, die der Rechner lässt, Leipzig 2018.

Beck, Wolfgang; Nord, Ilona; Valentin, Joachim (Hgg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg 2021.

Berlejung, Angelika; Merz, Annette: Art. Gemeinschaft/Individuum, in: Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (Hgg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt 2006, 207-210.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn u. Frankfurt am Main: 2000.

Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. u.a. 42022.

Bollig, Michael: Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake; Würzburg 2004.

Boff, Leonardo OFM: Kirche - Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie. Mit einem Vorwort von Norbert Greinacher, München 1985.

Buber, Martin: Werke, Erster Band: Schriften zur Philosophie, München 1962.

Bucher, Rainer: Pluralität als epochale Herausforderung. Individualisierung und Pluralisierung: Leben in der späten Moderne, in: Herbert Haslinger (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 91-101.

Emeis, Dieter: Das Christentum im Dialog der Kulturen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 57 (März 2005) 79-87.

Faber, Eva-Maria: Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002.

Forte, Bruno. La chiesa – icona della trinità. Breve ecclesiologia (Universale teologica, 9), Brescia 1984.

- Forte, Bruno: Das Wesen des Christentums, aus dem Italienischen von Karl Pichler (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, 5), Freiburg i.Ue. 2006.
- Gaillot, Jacques: Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts. Erfahrungen eines Bischofs, deutsch: Freiburg i.Br. 1990.
- Garhammer, Erich (Hrsg.): *Ecclesia semper reformanda*. Kirchenreform als bleibende Aufgabe (Würzburger Theologie, Band 2), 2006.
- Gänswein, Georg: „*Spiritum Christi habentes*“ Zur Frage von Kirchenzugehörigkeit und Heil. Ein Beitrag zu Werdegang und Interpretation einer umstrittenen Wendung der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: Rom 1997.
- Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott: eine trinitarische Theologie, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1997.
- Greshake, Gisbert: An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1998.
- Haslinger, Herbert: Pastoraltheologie, Paderborn 2015.
- Hell, Silvia; Vonach, Andreas: Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen. Münster u.a. 2012.
- Herrmann, Maria: „Aber das ist doch nicht echt!“ Komplexität und Virtualität als Impulse gegenwärtiger Kirchenbildungsprozesse, in: ZPTh 39 (2019-1) 19-31.
- Hilberath, Bernd Jochen: Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott. Theodor Schneider zum 60. Geburtstag, Mainz 1990.
- Hünemann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 263-582.
- Kopp, Stefan (Hg.): Von Zukunftsbildern und Reformplänen. Kirchliches Change Management zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Kirche in Zeiten der Veränderung, Band 1), Freiburg i.Br. u.a. 2020.
- Küenzlen, Gottfried: Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003.

- Lohfink, Gerhard: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg i.Br. 1982.
- Lohfink, Gerhard: Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundzug neutestamentlicher Gemeinden, Freiburg i.Br. u.a 1984.
- Lohfink, Gerhard: Braucht Gott die Kirche?, Freiburg i. Br. u.a. 1998.
- Loisy, Alfred: L'Évangile et l'Église, Paris 1902.
- Lüdecke, Norbert: Die kirchenrechtliche Relevanz der „subsistit in“-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein, in: Althaus, Rüdiger, Lüdicke, Klaus, Pulte, Mathias (Hg.): Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. Festschrift für Heinrich J. F. Reinhardt (= Beihefte zum Münsterischen Kommentar 50), Essen 2007, 279-309.
- Menke, Karl-Heinz: Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage (Kriterien, 94), Einsiedeln/Freiburg i.Br. 1995.
- Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung, Paderborn u.a. 1992.
- Mönius, Claudia: Religion ohne Kirche – 9,5 Thesen für ein erneuertes Christentum; München 2020.
- Mühlen, Heribert: Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, München-Wien-Paderborn 1964.
- Müller, Andreas Uwe: Sprache und Transzendenz, in: Gerber, Uwe; Hoberg, Rudolf (Hgg.): Sprache und Religion. Darmstadt 2008, 25-40.
- Olschewski, Jürgen: Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart: Frankfurt/M. u.a. 1997.
- Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben NOVO MILLENNIO INEUNTE Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 150), Bonn 2001.
- Papst Franziskus: Enzyklika LUMEN FIDEI über den Glauben (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl, 193), Bonn 2013.

Pottmeyer, Hermann Josef: Das Zweite Vatikanische Konzil und die *Communio in Christo*, in: *Communio in Christo* 27 (Nr. 1, 2004) S. 30–35.

Rahner, Hugo und Karrer, Otto: *Die Kirche ist immer jung*, Innsbruck u.a. 1970.

Rahner, Karl: Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „*De Trinitate*“, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln, ⁴1964, 103-133.

Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*; Freiburg i.Br. ⁸1984.

Rudiger, Andreas: *Die Leitungs- und Machtfrage in der katholischen Kirche. Dogmatische Erwägungen zur amtlichen Gemeindeleitung (munus regendi) und zur heiligen Vollmacht (sacra potestas) im Spiegel der Gewaltkonzeption* Klaus Mörsdorfs, Buttenwiesen 2002.

Saier, Oskar: „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung (*Münchener Theologische Studien*, III. 32), München 1973.

Sander, Kai G.: Zur Optimierung des systematisch-theologischen Curriculums im Rahmen der theologischen Ausbildung von angehenden Seelsorgerinnen und Seelsorger, in: Köhl, G. (Hg.), *Seelsorge lernen in Studium und Beruf*, Trier 2006, 465-474.

Sander, Kai G.: *Laiendienste in der Kirche – dogmatisch*, in: H. M. Weikmann, W. Wertgen (Hgg.), *Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten. Profil einer professionellen Pastoral*, Regensburg 2011, 48-56.

Sander, Kai G.: *Glaube, der sich im Dialog bewährt*, in: Bollig, Michael (Hg.), *Christ sein in einer Kirche der Zukunft*, Würzburg 2012, 243-260.

Sander, Kai G.: *Orthodoxie und Orthopraxie. Die Funktion von Systematischer Theologie als „Praxistheorie“ in einem anwendungsbezogenen Theologiestudium*, in: Feeser-Lichterfeld, Ulrich; Sander, Kai G. (Hgg.), *Studium trifft Beruf. Praxisphasen und Praxisbezüge aus Sicht einer angewandten Theologie*, Mainz 2019, 73-83.

Sander, Kai G.: *Angewandte Theologie aus Sicht der systematisch-theologischen Fächer: Fundamentaltheologie und Dogmatik im Regelkreis mit dem Praxishandeln*, in: Gaus, Ralf; Leinhäupl, Andreas (Hgg.), *Angewandte Theologie interdisziplinär. Zugänge und Perspektiven*, Mainz 2022, 25-32.

Sander, Kai G. (Hg.): Glaube in der digitalen Wende. Neue Perspektiven für Christsein, Kirche und Spiritualität. Unter Mitarbeit von Anja Fecke, Urs von Wulfen und Angela Reinders (Theologie und Praxis, 42), Münster 2023.

Schubert, Klaus; Klein, Martina: Das Politiklexikon. 7., aktualisierte und erweiterte Auflage, Bonn 2020.

Schüßler, Michael: Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen 34 (2014) 25-43.

Schwerdtfeger, Nikolaus: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen", Freiburg 1982.

Tertullian: Apologetikum. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. K. A. Heinrich Kellner; in: Tertullian, Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 24) Kempten & München 1915.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.

„Wenn es nicht passt, dann geht man halt“. Was hält Menschen in der Kirche? Interview von Christina Fleischmann mit Merle Schmalenbach mit Kristin Merle, in: Christ und Welt (14.11.2023) 1-2.

Werbick, Jürgen: Trinitätslehre, in: Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Band II, Düsseldorf 1992, 481-576.

Wust, Peter: Die Dialektik des Geistes, 2 Bde., Augsburg 1928 (und spätere).

Zulehner, Paul: Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Gemeinde, München 1983.

b) Internet-Quellen:

Apostolisches Schreiben NOVO MILLENNIO INEUNTE Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html

Bischof Ackermann: Kirche im größten Umbruch seit 200 Jahren, in: <https://www.zeit.de/news/2023-12/21/bischof-ackermann-kirche-im-groessten-umbruch-seit-200-jahren> (22.12.2023)

Bucher, Rainer; Hoyer, Birgit: Was fehlt in der katholischen Kirche? in: www.feinschwarz.net/was-fehlt (01.06.2022).

Gebhardt, Winfried: Art. „Gemeinschaft“, in: Staatslexikon online, URL: <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Gemeinschaft>.

Heil, Stefan: Art. Abduktion, in WiReLex, <https://doi.org/10.23768/wirelex.Abduktion.100220>.

„Lokale Kirchenentwicklung mit weltkirchlichen Impulsen“ im Bistum Trier: <https://weltkirche.katholisch.de/artikel/38021-auf-den-spuren-der-basisgemeinden> (erstellt am 14.08.2014, überarbeitet am 31.05.2022, zuletzt aufgerufen am 10.11.2023).

Wie verändern Kirchenglieder eine Gesellschaft? Der Soziologe Hartmut Rosa gibt Antworten; in: Südkurier – Ausgabe Hochrhein/Schwarzwald, 24.04.2022: <https://www.suedkurier.de/region/hochrhein/uehlingen-birkendorf/wie-veraendern-kirchenglieder-eine-gesellschaft-der-soziologe-hartmut-rosa-gibt-antworten;art372622,11114754>

Otto Hermann Pesch im Gespräch mit Matthias Gierth (14.01.2013): Bewusste Stiftung oder Zufall der Geschichte?, <https://www.deutschlandfunk.de/bewusste-stiftung-oder-zufall-der-geschichte-100.html> (11.11.2023).

Projektion 2060. Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland, <https://www.dbk.de/themen/kirche-und-geld/projektion-2060>.

Zwölf Thesen zur Zukunft der Kirche. Christen formulieren ihre Wünsche: <https://www.kirche-und-leben.de/zwoelf-thesen-zur-zukunft-der-kirche> (10.11.2023).