

Medard Kehl SJ

Kirchenerfahrungen

Zur gegenwärtigen Polarisierung in der Kirche

Ein Wort, das in Kurzform die Grundintuition von Roger Schutz und der Gemeinschaft von Taizé enthält, läßt mich seit gut einem Jahr nicht mehr los: „Meine Jugend lag in einer Zeit, in der es viele Risse und Auseinandersetzungen unter den Menschen quer durch Europa gab. Damals stellte ich mir unablässig die Frage: Warum dieses gegenseitige Bekämpfen unter den Menschen und selbst unter den Christen? Warum diese Verurteilungen, ohne Einspruch zuzulassen? Und ich fragte mich: Gibt es auf unserer Erde einen Weg, der so weit führt, alles vom anderen zu verstehen?... Ich sagte mir: Wenn es diesen Weg gibt, beginne bei dir selber und engagiere dich selbst; du selbst, um alles von jedem Menschen zu verstehen.“¹

Dieses Wort und der von ihm inspirierte „Pilgerweg der Versöhnung“, der weltweit von Taizé ausgeht, erweist sich mehr und mehr als eine Hilfe, die gegenwärtige Situation einer starken Polarisierung in der Kirche menschlich und geistlich „aufzuarbeiten“. Denn es zeigt einen Weg auf, der – statt zu verurteilen und zu unterstellen – verstehen möchte: verstehen, warum Menschen, die dasselbe Wort Gottes hören, dasselbe Glaubensbekenntnis sprechen, dieselbe Eucharistie feiern, sich gleichermaßen den Armen und Notleidenden verpflichtet wissen, warum sie sich dennoch über viele Fragen nach der konkreten Gestalt, dem Lebensstil und der „Richtung“ der Kirche so unversöhnlich entzweien können. Da ich selbst viele Menschen aus den verschiedensten kirchlichen „Richtungen“ persönlich kenne und auch schätze, komme ich immer stärker zu der Einsicht, daß da nicht nur biographische und sozialpsychologische Faktoren eine Rolle spielen, auch nicht nur verschiedene ekklesiologische Positionen und kirchenpolitische Interessen (was zweifellos auch von großer Bedeutung ist), sondern daß all dem häufig eine geistliche Grunderfahrung, eine spirituelle Vision und Option von Kirche zugrunde liegt, die in tiefe emotionale Schichten des Glaubens hineinreicht. Unter dieser geistlichen Kirchenerfahrung verstehe ich eine grundlegende Weise der Verbindung von persönlichem Glaubensvollzug und kirchlicher Glaubensgemeinschaft: Welche existentielle Bedeutung hat die Kirche (auch als Universalkirche) für meinen Glauben? Wie kommt sie in meinem Beten und Meditieren vor? Wie ist sie in meine glaubende, hoffende und liebende Beziehung zu Gott und den Menschen integriert?²

Es sollen hier einmal drei solcher geistlichen Kirchenerfahrungen (in idealtypischer Vereinfachung) benannt werden, die zwar in verschiedenen Epochen unserer Glaubensgeschichte entstanden sind und da auch ihre Hochblüte hatten bzw. haben, die aber dennoch bis heute die „Kirchenfrömmigkeit“ vieler Christen prägen, sich auch zum Teil überlappen und vermischen. Ein gegenseitiges Verstehen der jeweiligen geistlichen Grundoptionen kann vielleicht doch einen Beitrag zur innerkirchlichen Versöhnung leisten³. Es geht dabei vor allem um den Schnittpunkt von Spiritualität und systematischer Theologie. Der ekklesiologische Ertrag dieser Fragestellung dürfte darin liegen, die heute übliche Gegenüberstellung – die fast zu einem Fronten- und Lagerdenken geführt hat – von zwei konkurrierenden Kirchenverständnissen (Communio-Ekklesiologie – jurisdiktionelle Ekklesiologie) etwas aufzubrechen. Die Sachlage ist eben angesichts der „spirituellen Topographie“ in unserer Kirche komplexer, vor allem, weil die hier zuerst vorgestellte Kirchenerfahrung theologisch oft übersehen wird, gerade auch in den Verbindungen, die sie mit der zweiten und dritten eingeht und die diese dann doch sehr modifizieren.

I. Spiritualität der symbolisch personifizierten Kirche

1. Die Kirche als „ecclesia“ im Gegenüber zu Jesus Christus

In der Theologie der Kirchenväter, aber auch noch in der hochmittelalterlichen Mystik ist die Kirche bekanntlich nicht so sehr Gegenstand theologischer Reflexion oder Diskussion, sondern vor allem der geistlichen Meditation. Mit Hilfe der typologischen und allegorischen Schriftauslegung werden sehr viele alttestamentliche und neutestamentliche Bildworte auf die Kirche und ihr Verhältnis zu Jesus Christus gedeutet (z.B. das Bild vom Weinberg oder Weinstock, vom Schafstall, von der Stadt auf dem Berg, von der Arche, vom Schiff im stürmischen Meer usw.)⁴. Als Hauptsymbole dieser Meditationen über die Kirche sind jedoch schon sehr früh neben dem eucharistisch gedeuteten Leib-Christi-Begriff jene personalen Bezeichnungen in den Vordergrund getreten, die die Kirche, die „ecclesia“, in irgendeiner Weise als Person, konkreter: als „Frau“ verstehen, die in einer personalen Beziehung zu Gott bzw. zu Jesus Christus als ihrem männlichen Gegenüber steht. Angeregt vom alttestamentlichen Hohenlied, von den Frauengestalten des Alten und Neuen Testaments, von den Prophetentexten über das Verhältnis Israels zu Jahwe und schließlich von bestimmten neutestamentlichen Stellen (Joh 1, 12f.; 1 Kor 6,12–20; Gal 4,21–31; Eph 5,21–32; Offb 12,1–6; 19,7; 21,2. 9; 22,17) wird die Kirche symbolisch personifiziert, das heißt als ein in die soziale Dimension ausgeweitetes Groß-Ich gedeutet und dabei besonders als „Jungfrau“, als „Braut“ und „Gattin“, als „Mutter“ betrachtet.

„Jungfrau“ – das bedeutet die ungeteilte Glaubens- und Gehorsamsbereit-

schaft der Kirche Gott gegenüber, von dem sie in der Kraft des Hl. Geistes immer neu den Sohn empfängt und in ihm alle seine zum Leben berufenen Schwestern und Brüder. Als „Mutter“ gebiert sie den Sohn, sie bringt Gottes menschengewordene Liebe immer neu zur Erscheinung in dieser Welt und läßt – als „zweite Eva“, als „Mutter aller Lebenden“ – die Glaubenden (besonders in der Taufe) an diesem neuen Leben in Christus teilhaben. Als „Braut“ und „Gattin“ schließlich bleibt sie Christus in untrennbarer ehelicher Liebe, in der Einheit „eines Fleisches“ (Eph 5,31f.) und „eines Geistes“ (1 Kor 6,17) verbunden. Nicht nur die Kindschaft, sondern gerade auch die Ehe wird zum klassischen Symbol der Mystik für die Beziehung Gottes zur Menschheit, die sich im Verhältnis Christi zur Kirche konkretisiert.

Diese personale Einheit zwischen Christus und der Kirche hebt jedoch keineswegs die bleibende Unterschiedenheit zwischen ihnen auf; eine Identifizierung der Kirche mit Christus wird in dieser Symbolik bewußt ausgeschlossen. Im Gegenteil: Die Kirche kann sich sogar bis zur Treulosigkeit einer „Dirne“ verlieren (analog zu Israels Untreue Jahwe gegenüber; vgl. Hos 2,4–3,5; 9,1f.). Allerdings bleibt sie in aller Sünde und allem Verrat zugleich doch immer die „keusche Dirne“ (*casta meretrix*), weil Christus sie mit unzerstörbarer Liebe liebt und heiligt (nach Eph 5,25ff.)⁵. Im Unterschied zu Israel kann die menschliche Schuld das Geheimnis der Kirche zwar bis zur Unansehnlichkeit verdunkeln, aber nicht mehr aufheben; das Volk Gottes kann durch die in seiner Mitte, in Christus bleibend angenommene Liebe Gottes nicht mehr zum „Nicht-Volk“ (Hos 1,9) werden.

Soweit zur Deutung dieser Symbolik, die von Patristik und Mystik in unendlich vielen Variationen ausgebreitet wird. Der jüngeren Generation dürfte der Zugang zu dieser Kirchenspiritualität ziemlich schwer fallen, trotz des Musicals „Franz von Assisi“ (von Peter Janssens und Wilhelm Willms) mit der eindrucksvollen Szene, in der Franziskus vor Papst Innozenz III. sein Liebeslied auf die untreu gewordene „Ecclesia“ singt. Für die mittlere und ältere Generation, soweit sie von den vorkonziliaren, bis zu Beginn der 60er Jahre reichenden Aufbruchsbewegungen unseres Jahrhunderts (Jugendbewegung, liturgische Bewegung, Bibelbewegung u. ä.) geprägt wurden, ist sie jedoch ein ganz entscheidender Wurzelboden für ihr geistliches und emotionales Verhältnis zur Kirche. Zumal viele der großen theologischen Gestalten unseres Jahrhunderts (besonders des französischen Sprachraums), die die konziliare Erneuerung der Kirche vorbereitet und inspiriert haben, lebten spirituell und theologisch weithin von der Wiederentdeckung der Patristik und ihres Kirchenbilds, das eben die personale „ecclesia“ und die soziale „communio“ miteinander verbinden konnte (also z. B. Henri de Lubac, Jean Daniélou, Pierre Teilhard de Chardin, Louis Bouyer, Yves Congar, Pierre-Thomas Camelot, Romano Guardini, Hugo und Karl Rahner, Hans Urs v. Balthasar, Josef Ratzinger u. a.). Ein schönes Beispiel dieser mysti-

schen Kirchenerfahrung bietet der Text von Karl Rahner am Schluß seines Artikels „Kirche der Sünder“, den er 1947 geschrieben hat und in dem er Joh 8,1–11 typologisch auf die Kirche überträgt:

„Die Schriftgelehrten und Pharisäer – es gibt solche ja nicht nur in der Kirche, sondern überall und in allen Verkleidungen – werden immer wieder ‚das Weib‘ vor den Herrn schleppen und sie mit dem geheimen Hochgefühl, daß ‚das Weib‘ – Gott sei Dank – doch auch nicht besser ist als sie selbst, anklagen: ‚Herr, dieses Weib ist beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt worden. Was sagst du dazu?‘ Und dieses Weib wird es nicht leugnen können. Nein, es ist ein Ärgernis. Und es gibt nichts zu beschönigen. Sie denkt an ihre Sünden, weil sie sie wirklich begangen hat, und sie vergißt darüber (wie könnte die demütige Magd anders?) die verborgene und die offenbare Herrlichkeit ihrer Heiligkeit. Und so will sie nicht leugnen. Sie ist die arme Kirche der Sünder. Ihre Demut, ohne die sie nicht heilig wäre, weiß nur von ihrer Schuld. Und sie steht vor dem, dem sie angetraut ist, vor dem, der sie geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen, vor dem, der ihre Sünde besser kennt als ihre Ankläger. Er aber schweigt. Er schreibt ihre Sünde in den Sand der Weltgeschichte, die bald ausgelöscht sein wird und ihre Schuld mit ihr. Er schweigt eine kleine Weile, die uns Jahrtausende scheint. Und er verurteilt dieses Weib nur durch das Schweigen seiner Liebe, die begnadet und freispricht. In allen Jahrhunderten stehen neue Ankläger neben ‚diesem Weib‘ und schleichen immer wieder davon, einer nach dem andern, von den Ältesten angefangen; denn es fand sich nie einer, der selbst ohne Sünde war. Und am Ende wird der Herr mit dem Weib allein sein. Und dann wird er sich aufrichten und die Buhlerin, seine Braut anblicken und sie fragen: ‚Weib, wo sind sie, die dich anklagten? Hat keiner dich verurteilt?‘ Und sie wird antworten in unsagbarer Reue und Demut: ‚Keiner, Herr.‘ Und sie wird verwundert sein und fast bestürzt, daß keiner es getan hat. Der Herr aber wird ihr entgegengehen und sagen: ‚So will auch ich dich nicht verurteilen.‘ Er wird ihre Stirn küssen und sprechen: ‚Meine Braut, heilige Kirche.‘“⁶

2. Das leitende existentielle Interesse: Identifikation mit der Kirche

Das leitende existentielle und geistliche Interesse dieses Kirchenbilds zielt auf die möglichst ganzheitliche Identifikation mit der Kirche. Kirche wird eben vor allem in ihrer die Sündigkeit „aufhebenden“ Heiligkeit geschaut, wie sie aus dem Geheimnis der Liebe Christi zu ihr lebt. Unsere Liebe zur Kirche und unsere Freude an ihr werden von der Liebe Christi getragen; sie macht es möglich, daß sich der einzelne ganz mit der Kirche identifizieren kann, daß er in ihr erst seine eigene gläubige Identität finden kann als „anima ecclesiastica“ (Origenes), als in die „Form“ der Kirche, dem personalen Gegenüber zu Christus eingefügter Mensch. Er bekommt teil an der Personalität der Kirche und wird dadurch selbst Person im Glauben⁷. Eine solche personal geprägte Kirchenfrömmigkeit beflügelt und inspiriert auch heute noch viele Menschen (gerade in Ordensgemeinschaften und geistlichen Bewegungen), die bereit sind, für die Kirche und den Einsatz in ihr alles dranzugeben; die sich durch keine Schwächen und Verirrungen der Kirche letztlich in ihrer Liebe zu ihr verunsichern lassen. Der große Vorteil dieser Sicht von Kirche liegt zweifellos in einer auch emotional verwurzelten Beziehung zur Kirche, die sich zuweilen recht wohltuend von dem heute weithin üblichen, stark soziologisch-strategisch geprägten Sprechen über die Kirche abhebt.

3. Gefahr: Spiritualisierung der kirchlich-strukturellen Realität

Bei allem mystischen Reichtum dieses Kirchenbilds kann doch die Gefahr nicht geleugnet werden, daß hier leicht die konkret erfahrbare Realität der Kirche spirituell übergangen und zugunsten ihres „Mysteriums“, das alles andere überstrahlt, als zweitrangig abgewertet wird. Das kritische Einfordern von Veränderungen überholter kirchlicher Strukturen und Verhaltensweisen wird von solcher Spiritualität gern als äußerlich, unwesentlich und „unfromm“ abgetan. Dahinter wird wohl oft eine Art „ekklesiologischer Monophysitismus“ stehen, der das Menschliche und Allzumenschliche in der Kirche so sehr von dem Göttlichen in ihr „aufsaugen“ läßt, daß es faktisch für die geistliche Kirchenerfahrung keine Rolle mehr spielt⁸. Der tiefgreifende Unterschied im Glaubensbekenntnis zwischen dem „credo in Deum“ (ich glaube *an* Gott) und dem „credo ecclesiam“ (ich glaube die Kirche, d. h. ich glaube an die wirkende Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche) gilt dieser Spiritualität weniger als die Teilhabe der Kirche an der Heiligkeit und Herrlichkeit Christi, die sie fast ungebrochen reflektiert.

Daß eine solche Spiritualisierung auch ausgesprochen konflikträchtig ist, zeigt sich heute besonders dann, wenn diese Symbolsprache nicht bloß von der Realität der Kirche „abgehoben“, sondern umgekehrt methodisch unvermittelt in die kirchlich-strukturelle Wirklichkeit übersetzt und von daher zum Beispiel die Unmöglichkeit begründet wird, daß Frauen geweihte Amtsträger sein können. Hier wird deutlich, wie sehr das traditionelle Verständnis der Beziehung von Gott und Menschheit, von Christus und Kirche, von Mann und Frau noch immer im Rahmen eines nicht zum normativen Bestand der Offenbarung gehörenden androzentrischen Weltbilds stehenbleibt.

Nicht umsonst korrespondiert diesem Kirchenbild der empfangenden und gehorchenden Frau weithin ein Gottes- und Christusbild, das einseitig von männlich-„herr“-lichen Analogien her bestimmt ist: Vater, Allmächtiger, Schöpfer und Herrscher des Himmels und der Erde; bzw. Kyrios-Herr, Sohn, König, Haupt, Richter. Auch wenn die alte Symbolsprache es von ihrem ursprünglichen Sinngehalt her nicht intendierte, hat sie faktisch in der Kirchengeschichte bis heute zu der strukturellen Minderbewertung der Frau beigetragen, die als „empfangende“ ganz dem „aktiv-gebenden“ Mann untergeordnet und auf ihn hingeeordnet wird (vgl. schon Eph 5,22–33; 1 Kor 11,3.7–9 u. a.). Wenn sich diese Ecclesia-Symbolik von solchen Konnotationen eines androzentrischen Gottes-, Welt- und Menschenbilds freimachen könnte und das Bild der Ehe primär mit dem Bild der Freundschaft („nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde“, vgl. Joh 15,15) verbinden würde, könnte diese Symbolik auch heute noch unsere Kirchenspiritualität sehr bereichern.

So weit zu diesem ersten Modell einer geistlichen Kirchenerfahrung heute. Was die gegenwärtige spirituelle und ekklesiologische „Landschaft“ in unserer Kirche so schwierig macht, ist die eigenartige Verbindung, die dieses Kirchenbild

gerade bei führenden Amtsträgern der Kirche heute mit dem zweiten hier zu besprechenden eingeht, und weniger – wie es von seinem patristischen Ursprung her eigentlich näherläge – mit dem dritten.

II. Spiritualität der „petrifizierten“ Kirche

In den spätmittelalterlichen Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst ging die bislang selbstverständliche Erfahrung der Kirche als des Mysteriums der liebenden Beziehung zu Jesus Christus für immer mehr Gläubige verloren. Struktur- und Machtfragen führten zu einem Auseinanderdriften von geistlich-mystischer und dogmatisch-strukturell-rechtlicher Sicht der Kirche, worunter wir bis heute leiden. Als sich dies in der Reformation auch in einem Zerschneiden der realen kirchlichen Einheit auswirkte und zur theologischen Trennung zwischen dem geglaubten Wesen der Kirche und ihrer empirisch erfahrbaren Gestalt führte, bildete sich von der Gegenreformation an eine neue katholische Kirchenfrömmigkeit aus, die vor allem die institutionelle Seite der Kirche spirituell einzuholen versuchte. Erst das Zweite Vatikanische Konzil konnte die Einseitigkeiten dieses Kirchenbilds tiefgehend relativieren; jedoch zeigen viele harte nachkonziliare Auseinandersetzungen sehr deutlich, daß es seinen Einfluß auf kirchliches Denken und Handeln wieder erheblich verstärkt.

1. *Die Kirche als autarke Heilsvermittlerin*

In dieser Kirchenerfahrung rückt die hierarchisch-sakramentale Struktur der Kirche in den Vordergrund: Die Kirche wird geschätzt und verehrt als die vollkommene „Heilsanstalt“ (*societas perfecta*), die von Gott mit allen notwendigen „Heilmitteln“ (also besonders ihren Ämtern und Sakramenten) ausgestattet wurde⁹. Eine klare, defensive Absetzung von der neuzeitlichen, weithin als heillos betrachteten Geschichte und von den modernen demokratischen Gesellschaften, aber auch von den anderen, als defiziente Weisen des Christseins eingestuft Konfessionen bestimmte den realen Kurs der katholischen Kirche seit Beginn der Neuzeit. Die von Christus gestiftete, festgefügte, in sich geschlossene und autarke katholische Kirche vermittelt ihren Mitgliedern durch die Hierarchie das übernatürliche Heil.

In der Abgrenzung von den staatlichen Gesellschaften übernimmt die Kirche jedoch für sich selbst auf vergleichbare Weise deren Gesellschaftsform als absolut souveräne Gesellschaft, wobei allerdings nicht das Volk das letzte Subjekt dieser Souveränität ist, sondern der Papst und die in ihm gipfelnde Hierarchie. Deswegen entspricht der dualistischen Sicht der Außenbeziehungen katholische Kirche – neuzeitliche Welt innerkirchlich eine starke theologische und faktische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Den letzteren obliegt vor allem das ge-

horsame Entgegennehmen der vom kirchlichen Amt verwalteten Vorgabe des Heils und sein – wiederum vom Amt geleitetes – Umsetzen in den verschiedensten weltlichen Lebensbereichen¹⁰.

2. Das leitende existentielle Interesse: Integration durch Gehorsam

Das besondere existentielle Interesse dieser Sicht von Kirche liegt in der Integration: Die Kirche soll vor allem Einheit, Sicherheit, Geborgenheit bieten. Inmitten der sündigen Wirren und der verunsichernden Vielfalt der neuzeitlich-pluralen Gesellschaft wird die Kirche – bildlich gesprochen – als eine „feste Burg“, als ein „Haus voll Glorie“, als „Fels in der Brandung“, als „Zeichen des Ewigen“ gewünscht und gesucht. Sie soll angesichts der flüchtigen und feindlichen Welt die Unvergänglichkeit, Stärke und Macht Gottes widerspiegeln. Sie braucht dazu feste Strukturen und Rechtsnormen, eine straffe Ordnung, klare Gehorsamsverhältnisse und eine weitgehende Uniformität im kirchlichen Leben. Das Gottesbild, das sich häufig damit verbindet, sieht eben Gott – in der Sprache der Psalmen – besonders als „schützenden Fels, eine feste Burg, die mich rettet“ (Ps 31,71), als „Schild und sicheres Heil, meine Zuflucht“ (Ps 18). Oder auch als den allmächtigen, alles regierenden und lenkenden Vater.

Die hervorgehobenen Adressaten dieser Kirchenfrömmigkeit sind *Maria* und der *Papst*: Maria wird als zufluchtspendende *Mutter* Gottes, Mutter der Gläubigen und „Mutter der Kirche“ angerufen; es besteht vielfach die Tendenz, sie noch über die Kirche zu stellen, statt sie als deren „heilen Kern“ (H. U. v. Balthasar) oder als ihr „Urbild“ (O. Semmelroth) in die Kirche zu integrieren. Der Papst wird in ähnlich kindlicher Zuneigung als „heiliger Vater“, das heißt als Gleichnis der göttlichen Hirten Sorge und seiner schützenden Macht verehrt.

Als Beispiel für diese geistliche Kirchenerfahrung sei ein literarisch und spirituell hochstehender Text aus den „Hymnen an die Kirche“ von der katholischen Dichterin Gertrud von Le Fort aus dem Jahr 1924 angeführt. Als Kind einer reformierten Hugenottenfamilie 1876 geboren und als Schülerin von Ernst Troeltsch im liberalen Protestantismus aufgewachsen, konvertierte sie 1925 in Rom zur katholischen Kirche. Bereits ein Jahr zuvor erschienen ihre „Hymnen an die Kirche“, in denen sich ihre Faszination durch die überirdisch-ewige Gestalt der Kirche angesichts des alles relativierenden neuzeitlichen Historismus in einer von den Psalmen und von Nietzsches „Zarathustra“ inspirierten Sprache ausdrückte. Diese Hymnen manifestieren und prägten zweifellos das Kirchenbewußtsein starker innerkatholischer Strömungen bis in die frühen 60er Jahre hinein, und sie gehören noch immer zu den bewegendsten geistlichen Texten über die Kirche. Wir haben die 4. Hymne aus dem 2. Teil („Heiligkeit der Kirche“) ausgewählt¹¹:

Deine Diener tragen Gewänder, die nicht alt werden, und deine Sprache ist wie das Erz deiner Glocken.

Deine Gebete sind wie tausendjährige Eichen, und deine Psalmen haben den Atem der Meere.

Deine Lehre ist wie eine Feste auf uneinnehmbaren Bergen.

Wenn du Gelübde annimmst, so hallen sie bis ans Ende der Zeiten, und wenn du segnest, baust du Häuser im Himmel.

Deine Weihen sind wie große Zeichen von Feuer auf den Stirnen, niemand kann sie auslöschen.

Denn das Maß deiner Treue ist nicht Menschentreue, und das Maß deiner Jahre faßt keinen Herbst.

Du bist wie eine beständige Flamme über wirbelnder Asche!

Du bist wie ein Turm inmitten reißender Wasser!

Darum schweigst du so tief, wenn die Tage lärmern, denn am Abend fallen sie dennoch an dein Erbarmen:

Du bist's, die über allen Gräften betet! Wo heute ein Garten blüht, da ist morgen eine Wildnis, und wo früh ein Volk wohnt, da haust bei Nacht das Verderben –

Du bist das einzige Zeichen des Ew'gen über dieser Erde: alles, was du nicht verwandelst, überwandelt der Tod!

Seine Stärke zeigt dieses Kirchenbild vor allem in Situationen der gesellschaftlichen Minderheit und der politischen Verfolgung durch kirchenfeindliche Regime: Sie eint die Gläubigen zu einer geschlossenen, relativ homogenen Eigenkultur und wahrt so das, was man die traditionelle „Glaubenssubstanz“ nennt, gegenüber „Aufweichungen“ von außen, wie etwa in der katholischen Kirche Deutschlands während des Kulturkampfes unter Bismarck und teilweise auch während der nationalsozialistischen Diktatur, oder in großen Teilen der osteuropäischen Kirche in den über 40 Jahre lang kommunistisch regierten Ländern.

3. Gefahr: Dialogunfähigkeit in einer säkularisierten Gesellschaft

Allerdings zeigt sich umgekehrt die Schwäche dieser Sichtweise heute auch sehr klar: In einer pluralistischen und weitgehend säkularisierten Gesellschaft führt sie unweigerlich zu einem Abbruch des ernstgemeinten, das heißt auch selbst lern- und veränderungsfähigen Dialogs mit anderen weltanschaulichen Gruppierungen, mit anderen Religionen und mit anderen christlichen Kirchen. Sie trägt dazu bei, die Kirche in ein gesellschaftliches Ghetto einzuschließen und sich von den neuzeitlichen, fast ausschließlich negativ beurteilten Entwicklungen immer mehr abzukoppeln. Der konziliare Neuaufbruch der Kirche, die sich seitdem als „Kirche in Beziehungen“ (zum eschatologischen Reich Gottes, aber auch zur säkularen Welt, zu den Religionen und Kulturen, zum Atheismus usw.) versteht, kann von dieser Frömmigkeit und der von ihr gestützten Ekklesiologie nicht mitgetragen werden. Der theologische Grund dafür liegt letztlich wohl im Ausfall des *geschichtlichen* Verstehens von Glauben und Kirche: Natürlich haben diese teil an der ewigen, beständigen Treue Gottes, aber eben nur auf geschöpfliche, das heißt der Veränderung, der Gefährdung, der Sünde, dem Suchen und Fragen ausgesetzten Weise.

III. Spiritualität der kommunizierenden Kirche

1. Kirche als Weggemeinschaft zum Reich Gottes

Genau an diesem Punkt setzen auch die tiefgreifenden Korrekturen des Zweiten Vatikanischen Konzils an den Einseitigkeiten des Kirchenbilds der letzten 400 Jahre an. Das Konzil verhalf einer Kirchenerfahrung zum Durchbruch, die sich einerseits wieder stärker an den biblisch-patristischen *Ursprüngen* orientiert und die andererseits zugleich der *Realität* der Kirche in unserer säkularen Welt mehr gerecht werden will.

Diese nachkonziliare Kirchenfrömmigkeit formt sich immer stärker gerade in Kirchen der sogenannten Dritten Welt aus, zumal in „Basisgemeinden“ und in den „kleinen kirchlichen Gemeinschaften“ Afrikas, aber auch weltweit in einigen neuen geistlichen Bewegungen, in lebendigen Aufbrüchen innerhalb unserer Gemeinden, unter Jugendlichen, in den Orden, auch in vielen theologischen und geistlichen Veröffentlichungen usw. Ihr geht es eindeutig um die glaubende Erfahrung von Kirche als „*communio*“, als „Gemeinschaft im Glauben“. Hier sollen besonders drei inhaltliche Momente dieser geistlichen Kirchenerfahrung hervorgehoben werden.

1. Als pilgerndes „Volk Gottes“ (das zentrale Bild der Kirche in der dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“ des Konzils) ist die Kirche eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die mit allen anderen Menschen „seiner Gnade“ (vgl. Lk 2,14) zusammen auf dem Weg sind zum verheißenen Reich Gottes. *Weggemeinschaft der Hoffnung* inmitten und mit der großen Menschheitsfamilie zu sein – das läßt in vielen Glaubenden die Freude an der Kirche immer wieder stärker sein als das Leiden an ihr¹². Die *Gefahr* des Verlusts von unterscheidenden Konturen bis hin zur Selbstauflösung unter die anderen wird durchaus gesehen; darum wächst gerade für dieses Kirchenbild die Bedeutung der gemeinsamen Eucharistiefeier als der konzentrierenden Mitte aller Wege zum Reich Gottes. Denn hier wird die Kirche immer neu „Volk Gottes vom Leib Christi her“¹³.

2. Die Kirche wird auf allen Ebenen als eine Gemeinschaft von *Sündern* erfahren, die mit ihrer Schwäche und Schuld das Erscheinungsbild der Kirche, ihr geistliches und menschliches „Niveau“, ihre zentralen Strukturen und Selbstvollzüge mitprägen und damit zu ihrer geistgewirkten Heiligkeit stark kontrastierend wirken. Wo diese Erfahrung von Kirche in Demut und Selbstkritik gelebt wird, kann sie ein starker Damm sein gegen jedes übersteigerte, triumphalistische Selbstbewußtsein der Kirche. Aber auch hier gibt es natürlich *Gefahren*: Dieses wache Bewußtsein von der Sündigkeit der Kirche kann sich häufig in eine illusorische und lieblose Kritiksucht verlieren, die am liebsten – unter jeweils neuen Vorzeichen – eine „Kirche der Reinen“ etablieren möchte.

3. Durch das zunehmende Gewicht der Kirchen in der sogenannten Dritten

Welt wird die besondere Berufung der Kirche heute weltweit in ihrer *Solidarität mit den Armen* erkannt und gelebt. In der Nachfolge des „Weizenkorns, das in die Erde fällt und stirbt“, teilt sie – regional sehr verschieden – auch lebensmäßig (und nicht nur verbal) immer häufiger das Schicksal der vielen Opfer unserer Geschichte und unserer gegenwärtigen welt- und regionalpolitischen Ungerechtigkeiten. Durch die mitgehende und mitleidende „Sympathie“ wächst sie an verschiedenen Orten und in verschiedenen Formen als eine Kirche unter und mit den Armen, ja als „Kirche der Armen“, wo die Armen selbst zum hervorgehobenen Subjekt des kirchlichen Handelns werden. Je mehr sich diese Art und Weise, *Communio* zu leben, weltweit ausbreitet, um so eher wird die Kirche zu einem „Gleichnis des Miteinanderteilens“ (Taizé) in einer zerstrittenen Menschheit. So erfüllt sie heute am überzeugendsten ihre Bestimmung, das „universale Sakrament des Heils“ (LG 48), eben des Friedens- und Gerechtigkeitswillens Gottes und seines Reichs zu sein. Zweifellos besteht auch hier eine *Gefahr*: daß sich nämlich das soziale und politische Engagement verselbständigt und nicht mehr in den lebendig gelebten Glauben an den dreifaltigen Gott integriert wird.

Um auch diese Spiritualität zu veranschaulichen, sei hier ein Abschnitt aus dem 1975 verabschiedeten Grundlagentext der Synode aller bundesdeutschen Diözesen angeführt („Unsere Hoffnung“):

„Neue Schöpfung ist anfanghaft verwirklicht in der Gemeinschaft der Kirche (vgl. Gal 6,15f.). Diese unsere Kirche ist eine Hoffnungsgemeinschaft. Und das Gedächtnis des Herrn, in dem wir gemeinsam die wirksame Gegenwart seiner rettenden Heilstat feiern, ‚bis er wiederkommt‘, muß für uns und für die Welt, in der wir leben, immer wieder zur gefährlichen Erinnerung unserer Vorläufigkeit werden. Die Kirche ist nicht selbst das Reich Gottes, wohl ist dieses ‚in ihr im Mysterium schon gegenwärtig‘ (LG 3). Sie ist deshalb nicht eine reine Gesinnungsgemeinschaft, sie ist kein zukunftsorientierter Interessenverband. Sie gründet im Werk und auf der Stiftung Jesu Christi; sein heiliger Geist ist der lebendige Grund ihrer Einheit. Er, der Heilige Geist des erhöhten Herrn, ist die innerste Kraft unserer Zuversicht: Christus in uns, Hoffnung auf die Herrlichkeit (vgl. Kol 1,27). Deshalb ist die Hoffnungsgemeinschaft unserer Kirche kein Verein, der sich selbst immer neu zur Disposition stellen könnte; sie ist in ihrer Gemeinschaftsform ein Volk, pilgerndes Gottesvolk, das sich dadurch identifiziert und ausweist, daß es seine Geschichte als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erzählt, daß es diese Geschichte im Gottesdienst immer wieder feiert und aus ihr zu leben sucht.

Die Lebendigkeit dieses Volkes und der in ihm eingeräumten Erfahrungen von Gemeinschaft hängt freilich am Leben dieser Hoffnung selbst. Keiner hofft ja für sich allein. Denn die Hoffnung, die wir bekennen, ist nicht vage schweifende Zuversicht, ist nicht angeborener Daseinsoptimismus; sie ist so radikal und so anspruchsvoll, daß keiner sie für sich allein und nur im Blick auf sich selber hoffen könnte. Im Blick auf uns allein: bliebe uns da am Ende wirklich mehr als Melancholie, kaum verdeckte Verzweiflung oder blinder egoistischer Optimismus? Gottes Reich zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst. Erst wo unsere Hoffnung für die anderen mithofft, wo sie also unversehens die Gestalt und die Bewegung der Liebe und der *Communio* annimmt, hört sie auf, klein und ängstlich zu sein und verheißungslos unseren Egoismus zu spiegeln. ‚Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinüberschritten sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode‘ (1 Joh 3,14).“

2. Das leitende existentielle Interesse: Kommunikation und Partizipation

Im Unterschied zum ersten Modell einer geistlichen Kirchenerfahrung stehen hier die gesellschaftliche Realität der Kirche und ihr theologisches Geheimnis gleichermaßen im Blick. Weil nämlich Gott selbst vor allem als „communio“ der Liebe zwischen Vater und Sohn im gemeinsamen Hl. Geist verehrt wird, wird die Kirche als Gleichnis, als „Sakrament“ dieser Communio verstanden. Deswegen kann ihre sichtbare (auch soziologisch beschreibbare) Erscheinungsweise nicht etwas bloß Äußerliches und Zweitrangiges sein, sondern muß zeichenhaft diesen ihren theologischen Sinngehalt zur Darstellung bringen. Gehalt und Gestalt der Kirche werden darum als eine untrennbare Einheit gesehen: Sie ist nur dann wahre Communio im Glauben, wenn sie sich in all ihren Bereichen als „kommunikativer“ Lebensraum des Glaubens verwirklicht. Eine hohe Sensibilität für das Zusammenstimmen von Communio-Theologie und kommunikativem Lebensstil zeichnet diese Sicht der Kirche aus.

Von daher werden das Leiden und die Kritik vieler Christen heute an eklatanten Rückfällen von kirchlichen Amtsträgern in überwunden geglaubte autoritäre Verhaltensmuster verständlich; steht doch das entscheidende Glaubwürdigkeitskriterium des konziliaren Neuansatzes auf dem Spiel. Um diese gesuchte Einheit von Gehalt und Gestalt der Communio besser realisieren zu können, bedarf es – im Gegensatz zum zweiten Modell – einer umfassenden Partizipation an allen Lebensvollzügen der Kirche. Alle Glaubenden bilden das gemeinschaftliche Subjekt der Kirche; mit der Rolle des „Objekts“ amtlicher Leitungsfunktionen können und dürfen sich Christen dieser geistlichen Couleur nicht mehr zufrieden geben.

3. Entschiedene Option für diese Kirchenerfahrung

Diese drei verschiedenen geistlichen Erfahrungen und Optionen von Kirche müssen von ihrem theologischen Gehalt her keineswegs unversöhnlich gegeneinanderstehen. Allerdings stehen sie auch nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander. Die heutige Situation der Kirche erfordert eine entschiedene Option für die dritte Weise einer geistlichen Kirchenerfahrung, weil der im Konzil begonnene Weg der „kommunizierenden“ Kirche am besten das Evangelium Jesu Christi vom Reich Gottes für die Armen mit der geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation unserer Gegenwart vermitteln kann. In diesem Programm der Vermittlung besteht ja gerade das für unsere Epoche verbindliche, „definitive“ theologisch-pastorale Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die beiden anderen geistlichen Kirchenerfahrungen behalten insofern ihre Berechtigung, als sie für diese neue Erfahrung von Kirche offen sind und sich weiterführen lassen. Dann können sie auch ihre spezifischen Perspektiven und ihre Korrekturen an möglichen Einseitigkeiten des dritten Kirchenbilds befruchtend einbringen. Denn dieses ist von seinem Ansatz her darauf angelegt, sich von jeweils anderen

Erfahrungen beschenken, bereichern und ausweiten zu lassen. Wo das gelingt, da bleibt die Frage, die Roger Schutz in seinem „Ersten Brief an das Volk Gottes“ (1974) an die Kirche stellt, nicht bloß eine unerfüllbare rhetorische Frage, sondern wird zum Ausdruck der Hoffnung – allerdings oft genug „gegen alle Hoffnung“:

„Kirche, wirst du das ‚Volk der Seligpreisungen‘ werden, ohne andere Sicherheit als Christus: ein armes Volk, das kontemplativ lebt und Frieden schafft, das Träger der Freude und eines befreienden Festes für die Menschen ist, auch auf die Gefahr hin, daß du verfolgt wirst um der Gerechtigkeit willen?“¹⁵

ANMERKUNGEN

¹ Zit. n. W. Schäffer, *Erneuerter Glaube – Verwirklichtes Menschsein* (Zürich 1983) 255.

² Vgl. H. U. v. Balthasar, *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, in: *Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (FS H. Rahner) (Freiburg 1961) 743–768; K. Rahner, *Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“*, ebd. 769–793 (auch *Schr. z. Th.*, Bd. 5, 379–410); H. Fries in: *Hb. d. Fundamentaltheologie*, Bd. 3 (Freiburg 1986) 17–29.

³ Vgl. dazu auch M. Kehl, Art. „Kirche/Kirchenfrömmigkeit“, in: *Prakt. Lexikon der Spiritualität* (Freiburg 1988) 703–713.

⁴ Vgl. bes. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964); *Sentire Ecclesiam*, a. a. O. H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II* (Einsiedeln 1961); H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung* (Einsiedeln 1968); G. v. Le Fort, *Hymnen an die Kirche* (München³1948).

⁵ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi* 203–305.

⁶ K. Rahner, *Kirche der Sünder*, in dieser *Zschr.* 140 (1947) 177 (auch *Schr. z. Th.*, Bd. 6, 319 f.).

⁷ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi* 174; M. Kehl, *Kirche als Institution* (Frankfurt²1978) 248 ff.

⁸ Vgl. auch I. Fr. Görres zu dieser von ihr geteilten Kirchenerfahrung: „Die Schatten und Flecken waren ja allbekannt, betrüblich und langweilig, also nicht weiter schildernswert; die Herrlichkeit dagegen war überraschend, hinreißend und nie genug zu rühmen“ (Warum bleibe ich in der Kirche?, hrsg. v. W. Dirks u. E. Stammler, München, 1971, 59).

⁹ M. Kehl, *Kirche als Institution* 67–122.

¹⁰ Vgl. die Konstitution des Ersten Vat. Konzils (1870) „*Dei filius*“: DS 3012–3014; NR 384 f., ferner die Enzyklika „*Immortale Dei*“ Leos XIII. (1885): DS 3167.

¹¹ G. v. Le Fort, *Hymnen an die Kirche* 28.

¹² Vgl. Bischof W. Kempf, *Für euch und für alle. Fastenhirtenbrief 1981* (Limburg 1981); W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt* (Freiburg⁷1980); ders., *Weltkirche* (Graz³1988); J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes* (München 1975); K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg³1973); L. Boff, *Und die Kirche ist Volk geworden* (Düsseldorf 1987).

¹³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf²1970).

¹⁴ Aus: *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: *Gemeinsame Synode* (Freiburg 1976) 99 f.

¹⁵ Taizé und das Konzil der Jugend (Freiburg⁴1979) 78.