

Hermann Pius Siller

Kirchenreform

Mehr als der Konforme muß sich der Kritiker über die Voraussetzungen seines Handelns im klaren sein. Das gilt erst recht vom Kirchenkritiker. Die Maßstäbe seiner Kirchenkritik waren meist schon in der Lebensgeschichte des Kritikers nicht immer die gleichen. Deshalb stellen sich etwa folgende Fragen: Hat sich die Kirche in den vergangenen, sagen wir etwa dreißig Jahren zum Schlechteren hin verändert? Oder ist sie nur stehengeblieben, während unsere Erwartungen und Maßstäbe, unsere Zeit und unsere Gesellschaft mit ihren Wertungen und Plausibilitäten sich verändert haben? Wir brauchen also nur unsere Erinnerung in Anspruch nehmen, um in der Kritik nicht leichtfertig zu sein, um uns nicht von den Trends stillschweigend unserer biographischen Identität berauben und einfach mittreiben zu lassen. Woher kommt die heute so spürbare Diskrepanz zwischen dem, was die Kirche uns zumutet, und dem, was wir von ihr erwarten? Was ist es denn, das uns heute an der Kirche leiden macht?

Kulturelle Voraussetzungen der Kirchenkritik

Wenn wir nicht inhaltlich, sondern formal und wissenssoziologisch hinsehen, lassen sich grob zwei Standpunkte unterscheiden. Erster Standpunkt: Die Kirche scheint in ihren gesetzhaften Traditionen erstarrt. Sie ist unbeweglich geworden. Das Leben geht an ihr vorbei. Sie will uns nicht gestatten, so zu sein wie die Zeitgenossen. In der Tat fühlen viele Christen ihre Kircheng Zugehörigkeit unter einem starken negativen Plausibilitätsdruck: Es wird als einfältig und fast als unmoralisch gewertet, sich noch zur Kirche zu zählen. Das ist das Leiden der sogenannten „Progressiven“. – Zweiter Standpunkt: Die Kirche scheint sich den gesellschaftlichen Plausibilitäten der Gegenwart zu sehr anzupassen. Es läßt sich in ihr das nicht mehr wiedererkennen, was wir für unsere christliche Identität und unsere biographische Kontinuität als wesentlich erachten. Das sind die Leiden der sogenannten „Konservativen“.

Auch theologisch lassen sich ebenso grob zwei entsprechende Standpunkte unterscheiden. Erster Standpunkt: Der okzidentale Modernisierungsprozeß – dazu gehören die Verwissenschaftlichung der Lebenswelt, die Technologie, die Aufklärung und die Säkularisierung – ist nicht hintergebar. Er ist ein wichtiger Schritt zur Humanisierung. Deshalb muß diesem Modernisierungsprozeß in der Theolo-

gie inhaltlich Raum gegeben werden. Eine Theologie, die sich wissenschaftlich ernst nimmt, muß die historischen, psychologischen und soziologischen Wissenschaften einbeziehen. Sie versteht sich als liberale Theologie. – Zweiter Standpunkt: Sache der Theologie ist ausschließlich die Offenbarung. Diese ist theologisch zureichend und tragfähig. Der okzidentale Modernisierungsprozeß ist so positiv nicht einzuschätzen: weder die Aufklärung noch die historischen Wissenschaften, und schon gar nicht die Säkularisierung. Dieser Typ von Theologie neigt dazu, Kirche, Dogma und Offenbarung ungeschichtlich und unhermeneutisch zu sehen. Er hat kein Auge für die eigene Kulturabhängigkeit. Er tendiert zum Offenbarungspositivismus.

Diese beiden Standpunkte sind natürlich stark vergrößert. Zumeist bewegen wir uns irgendwo dazwischen. Die Gegenüberstellung will lediglich sichtbar machen, daß es in der Kirche und in der Theologie ein unterschiedliches Verhältnis zur Kultur gibt. Und dieses unterschiedliche Verhältnis zur eigenen Kultur bedingt jeweils andere Voraussetzungen für eine Kirchenkritik. Als Beobachter tun wir gut, uns nicht vorschnell mit einem Standpunkt zu identifizieren. Denn die Ambivalenz und Vieldeutigkeit jeder geschichtlichen Entscheidung läßt sich leicht an Beispielen einsichtig machen. Der Zölibat wurde zu Beginn des 4. Jahrhunderts als eine Angleichung des Lebensstils der Kleriker an den des Mönchtums gefordert. Die Kirche, die in eine Totalidentifikation mit der spätantiken Gesellschaft zu geraten drohte, galt es in eine kulturelle Distanz zu dieser und damit in eine Kontinuität zur Kirche der Märtyrer zu bringen. Ein wichtiger Schritt in der Durchsetzung des Zölibats wurde allerdings erst im 11. Jahrhundert im Investiturstreit gemacht. Mit dem Zölibat wurde das kirchliche Amt von der feudalen Erbfolge befreit: Ein entscheidender Schritt weg vom Eigenkirchenrecht. Durch diese Zerschlagung der klerikalischen Dynastien wurde die neuzeitliche Distanz von Staat und Kirche, von Kultur und Religion vorbereitet.

Ein anderes Beispiel: Die Frau in der Kirche. Wir sind inzwischen darauf aufmerksam geworden, daß Jesus und die frühen Gemeinden die Frauen anders gewürdigt haben als das zumeist in der antiken Kultur und in der späteren Kirche Brauch war. Die Zurückstufung der Frau und die Neudefinition ihrer Rolle geschah im Verlauf einer Angleichung an die in der Antike bei den breiten Massen, nicht bei der emanzipatorischen Intelligenz geltenden gesellschaftlichen Normen, also im Verlauf einer Inkulturation oder, modern gesagt, im Gleichzeitigwerden von Kirche und Gesellschaft. Ähnliches gilt von der Hierarchisierung und Sakralisierung der kirchlichen Ämter in der werdenden Staatskirche des vierten Jahrhunderts, in der die Bischöfe in „politischer Diakonie“ etwa das Amt der Zivilrichter zu übernehmen hatten. Ergebnis dieser Überlegungen scheint mir zu sein: Die Kirchenkritik wie auch die praktischen Entscheidungen der Kirche haben ein bestimmtes Verhältnis zur Kultur zur Voraussetzung.

Unzureichende Grundlagen von Kirchenkritik

Seit etwa drei Jahrzehnten explodiert in den westlichen Ländern der Individualismus und mit ihm der weltanschauliche Pluralismus. Angesichts der Komplexität und Beschleunigung unserer Lebenswelt, angesichts des unübersehbaren Angebots, der historischen Relativierungen, der hermeneutischen Reflexionen, der aufklärerischen Hinterfragungsattitüden wächst das Gefühl der Unsicherheit, die Orientierungslosigkeit, die Unfähigkeit, immer auch notwendige letzte Entscheidungen zu treffen und feste Überzeugungen zu haben. Auf diese verwirrende Situation reagiert der Fundamentalismus. Insofern ist er ein spätneuzeitliches Phänomen. Es werden „Fundamentals“ gesucht: Sätze, Bibelworte, Dogmen, Institutionen, die ohne Interpretation, direkt ihren Bedeutungsgehalt hergeben, an denen es nichts zu deuteln gibt, die für die biographischen und sozialen Entscheidungen die Tragkraft unveränderbarer Zuverlässigkeit haben. Solche Fundamentals dienen als sichere Kriterien der Unterscheidung von gut und böse. Die ganze Wirklichkeit wird auf diesen Dualismus von gut und böse reduziert. Eine profane, neutrale, außerhalb dieses Dualismus liegende Wirklichkeit gibt es nicht. Eine Säkularisierung hat nicht stattgefunden. Die politische und die kulturelle Realität sind voll in die Religion integriert. Deshalb nimmt der Fundamentalismus in seinen islamischen, jüdischen, protestantischen und katholischen Varianten nationalistische, rassistische, ethnizistische und moralische Grundsätze in sich auf. Er ist immer auch kulturell eindeutig und festgelegt.

Die deutlichsten Beispiele für den Fundamentalismus finden sich in der Herrschaft der Ayatollahs im Iran oder im Programm der algerischen FIS. Die von ihnen angezielte Gemeinschaft der Muslime, die Umma, prägt durch und durch das Verhalten im Alltag: Ernährung, Kleidung, Gebetszeiten, Geschlechterrollen, Erziehung, und dies nicht nur in der Form moralischer Normen, sondern auch staatlicher Gesetze. Die Scharia wird zugleich als Menschenrechtscharta, Verfassung, Bürgerrecht und Moralkodex angesehen. Der Fundamentalismus in den USA zeigt sicher ein kulturell anderes Gesicht. Doch Jerry Falwells Moral Majority, die auf Ronald Reagans Politik großen Einfluß hatte, nennt „fünf Hauptprobleme, die politisches Eingreifen erfordern und die jeder sittenbewußte Amerikaner bekämpfen muß: Abtreibung, Homosexualität, Pornographie, Humanismus und Zerstörung der Familie“ (Kepel 177).

Die zweite Form einer unzureichenden Grundlage von Kirchenkritik ist die bei uns übliche Form der Totalidentifikation von Religion und Kultur: die Zivilreligion. Auch sie ist ein neuzeitliches Phänomen. Die Notwendigkeit, auch nach der Aufklärung eine Religion zu haben, wurde von Rousseau erkannt und von Durkheim soziologisch bestätigt. Ihre Glaubensartikel wurden von Kant als Postulate praktischer, also moralischer Vernunft formuliert. Von Hermann Lübke wurde die Zivilreligion programmatisch formuliert und auf die heutige Gesellschaft zu-

geschnitten. Meines Erachtens kann kein Zweifel sein, daß sie inzwischen in der okzidentalen Kultur die herrschende, auch die christlichen Kirchen durchziehende Religion geworden ist. Die Zivilreligion ist fest in der liberalen, nachaufklärerischen Kultur verankert. Lübke begründet ihre Notwendigkeit in Anlehnung an Ernst Wolfgang Böckenförde so:

Auch unsere Gesellschaftsordnung muß bejahbar sein und von daher Legitimation besitzen. Ein Staat, der sich selber legitimieren würde, wäre totalitär. Deshalb ist gerade ein liberaler Staat auf Religion angewiesen. Eine solche Religion kann heute nach Lübke nur die Zivilreligion sein. Sie ist nämlich in ihrer bekenntnislosen, beinahe institutionslosen Abstraktheit geeignet, unserer pluralistischen Kultur einen umfassenden Rahmen zu geben. Sie erbringt so etwas wie einen Universalkonsens und begründet damit die Voraussetzung des gesellschaftlichen Diskurses. Die Kirchen und die konfessionellen Zugehörigkeiten haben keine konsensbildende und deshalb auch keine legitimatorische Kraft mehr. Die Zivilreligion läßt sie als gesellschaftlich überflüssig erscheinen und bindet sie funktional in sich ein. Aber nicht nur für die Gesellschaft ist die Zivilreligion funktional, sie ist funktional auch für das individuelle seelische Gleichgewicht. Biographische Schicksalsschläge und die gesellschaftlichen Dauerbeanspruchungen werden aufgefangen durch den Trost und den Sinn, den die Zivilreligion in der Kultur etabliert. Sie ist also auch funktional zu den individuellen Bedürfnissen. Die Zivilreligion ist höchst formal und fast ohne signifikante Institutionen. Sie artikuliert sich in den Reden der gesellschaftlichen Repräsentanten an Weihnachten, an Neujahr und am Totensonntag, auf dem Standesamt, bei Beerdigungen und inzwischen auch zunehmend im Religionsunterricht, zum Teil auch im Wort zum Sonntag und in den Morgenandachten.

Für die Zivilreligion beispielhaft ist der Calvinismus der Afrikaner oder John F. Kennedys Appell bei seiner Amtsübernahme an den religiösen Glauben der US-Bürger, ihre weltgeschichtliche Sendung zu ergreifen. Die „Deutschen Christen“ im Dritten Reich, Erben des nationalen Liberalismus, sind der Zivilreligion zuzuzählen. Die Gesellschaft der Bundesrepublik ist inzwischen nachhaltig von der Zivilreligion geprägt. Mögen die Kirchen noch einen gewissen Einfluß auf die Parteien haben, in der Gesellschaft hat die konfessionelle, kirchliche Position keine starke Plausibilität mehr. Der Glaube an ein höheres Wesen und die moralische Bindung in irgendeiner Art von Religiosität werden kaum bestritten. Die hilfreiche Funktion von Religion in kritischen Lebensphasen wird bejaht. An Lebenswenden werden – durchaus im Sinn der Zivilreligion – auch die kirchlichen Institutionen und ihre Amtsträger bemüht. Sie werden als mehr schlecht als recht funktionierende gesellschaftliche Einrichtungen betrachtet, die zu einer zivilen Dienstleistung verpflichtet sind. Jedem Anspruch von Seiten der konfessionellen Kirchen sucht sich der zivilreligiöse Bürger zu entziehen: der Lehre, der Tradition, dem Amt, der Institution. In all dem werden die Kirchen als bevormundend und ohne Legitima-

tion empfunden. Sie kommen sozusagen „von außen“, sind heteronom und haben deshalb keine Plausibilität für sich.

Beide religiöse Totalidentifikationen mit Kultur, der Fundamentalismus mit einer geschlossenen und die Zivilreligion mit einer pluralistischen Kultur, haben zur Folge, daß sie ihre Kulturen jeweils absolut setzen. In beiden Fällen wird Religion unablösbar von ihrer Kultur. Dies gilt bemerkenswerterweise auch von der okzidentalen Kultur und ihrer nachaufklärerischen Religion. Weil eine Distanzierung der jeweiligen Religion von ihrer Kultur nicht möglich ist, erscheint die eigene Kultur als natürliche, eigentlich humane Lebensform. Sie kann deshalb einen universalen Anspruch erheben. Weder der Fundamentalismus noch die Zivilreligion können eine kulturelle Andersheit für legitim halten. Zur Inkulturation in einer fremden Kultur sind sie beide unfähig. Beide bleiben in dem Rahmen ihrer eigenen kulturellen Voraussetzungen befangen. Es fehlt ihnen die Distanz zur Kultur, um das Fremde als Fremdes würdigen zu können. Im Gegensatz zum Fundamentalismus kann und will sich die Zivilreligion wohl Fremdes aneignen. Das Exotische steht bei uns hoch im Kurs. Aber diese Aneignung geschieht unter den eigenen kulturellen Voraussetzungen. Das Fremde wird dabei seiner eigenen Wurzeln beraubt (Kepel 177). Auch die Andersheit des Fremden hat keine Plausibilität. Er ist anders. Kommt er in die Bundesrepublik, darf man von ihm erwarten, daß er sich an die von unserer zivilreligiösen Überzeugung getragene Zivilisation anpaßt (Hoffmann und Evans). In dieser Perspektive wird die Durchsetzung der okzidentalen Lebensform als der einzig humanen im globalen Horizont für legitim gehalten. Sie wird als „Entwicklung“ oder als „Befreiung“ gesehen.

Der Fundamentalismus und die Zivilreligion sind kulturell befangen. In ihnen ist die Möglichkeit, sich von ihrer eigenen Kultur zu distanzieren und den andern in seiner kulturellen Andersheit zu respektieren, nicht gegeben. Aus diesem Grund können die von ihnen getragenen Plausibilitäten keine Basis und keine Kriterien liefern für eine valente Kritik oder Reform einer Weltkirche. Diese Feststellung ist auch deshalb wichtig, weil das in den Medien vermittelte Bild der Kirche ganz aus der Perspektive der Zivilreligion entworfen ist. Die kolportierte und inzwischen als Vorurteil gängige, undifferenzierte Abneigung gegen *die* Kirche speist sich nicht aus erlittener Treue zur Sache Jesu, sondern aus dieser Quelle.

Auch eine in kirchenkritischer Absicht gründende Berufung auf die Menschenrechte veranlaßt die Nachfrage – soll es nicht bei einer emphatischen Beschwörung oder einem moralischen Appell bleiben, sondern um ein einklagbares Recht gehen –, ob „die Menschenrechte“ eine die Kulturen übergreifende Allgemeinheit haben. Viele in der Charta kodifizierte Rechte sind nämlich okzidental geprägte und deshalb kulturell beschränkte Rechte. Andere, inzwischen von anderen Kulturen beanspruchte und bei den Vereinten Nationen schon kodifizierte Menschenrechte werden gerade in unserer Gesellschaft nicht rezipiert und deshalb in ihrer allgemeinen Geltung in Frage gestellt (Hohmann und J. Hoffmann).

Auch die Theologie versteht sich als eine Basis der Kirchenkritik, als Lieferant von Argumenten und Kriterien für eine Kirchenreform. Dies tut sie gewiß nicht ohne eine legitime Autorität. In das Zweite Vatikanische Konzil ist die Arbeit von Theologen wirkmächtig eingegangen. Aber aus der Theologenküche kommen auch gegenteilige Argumente. Es bleibt also die Frage: Welche Theologie und die Theologie welcher Ortskirche soll Basis von Reformen sein? Etwa die okzidentale Theologie? Ein Konsens im ekklesiologischen Diskurs ist nicht absehbar. In der folgenden Argumentation werden sich zwei begriffliche Ebenen überlagern, die auch in der Sache schwer auseinanderzuhalten sind: Die eine bezeichnet den kulturellen Eurozentrismus, die andere den auf Rom orientierten kirchlichen Zentralismus.

Die gesuchte Grundlage für Reformen

Kritik und Reform von der Zentrale der Kirche, das heißt vom Papst und vom Bischofskollegium, so wie diese nun einmal geworden sind, zu erwarten, erscheint angesichts der nachkonziliaren Wirkungsgeschichte als naiv. Die Zentrale hat sich als von sich aus irreformabel erwiesen. Nachträglich zu dieser Erfahrung lassen sich folgende Gründe nennen:

- Papst und Bischofskollegium in der bisherigen Gestalt haben einen anderen Horizont als die Ortskirchen, besonders die Ortskirchen an der „kulturellen Peripherie“. Gegen alle Selbsttäuschungen der Träger „höchster Autorität in der Kirche“: Sie haben weder einen abstrakt universalen Horizont, der von jeder konkreten ortskirchlichen Perspektive absieht, im Sinn eines Verwaltungsapparats, noch einen konkret universalen Horizont, der die zahlreichen ortskirchlichen Perspektiven einbezieht, sondern immer noch vorwiegend einen partikulär universalen Horizont, der die eigene ortskirchliche, kulturelle und theologische Partikularität ungebrochen universalisieren und der eigenen, besonderen Tradition allgemeine, also hegemoniale Geltung verschaffen will.

- In der römischen Zentrale werden die ortskirchlichen Probleme zwar gewußt, aber erfahren oder erlitten werden sie nur als Gefährdungen der Einheit. Die Berufung darauf, daß Belange der Weltkirche tangiert werden, ist mindestens ungenau: Tangiert wird zunächst die begrenzte, ortskirchlich bedingte und als solche legitime Sicht der Zentrale. Die ortskirchlichen Probleme in ihrer Besonderheit, Ungleichzeitigkeit und kulturellen Differenz werden in der Perspektive der Zentrale planiert, ihrer konkreten Tragik, die sie am Ort haben, beraubt und lediglich unter dem spezifischen Gesichtspunkt der Einheit beurteilt.

- Die Zentrale hat einen Platz besetzt, von dem aus das kulturell selbstbewußte Eigenleben der Ortskirchen als Störung und Bedrohung des Gleichgewichts, der Orientierung der Übersichtlichkeit gesehen und als Machtkonkurrenz empfunden

wird. Gerade der sogenannte „Dienst an der Einheit“ stellt sich aufgrund seines Monopolanspruchs als Problem von Macht heraus.

– Eine Verantwortung für das Ganze im Sinn einer Universalisierung des Partikulären führt dazu, daß in jedem Konflikt bei den Ortskirchen die partikulären Erfahrungen und Traditionen der Zentrale unmittelbar zur Geltung gebracht werden. Die Zentrale sieht sich und damit das Rechtssystem als Ganzes zur Disposition gestellt. Unter dieser Voraussetzung wird eine Weltkirche unfähig, den besonderen Problemen der einzelnen Ortskirchen zu entsprechen. Sie wird unausweichlich erstarren und irreformabel werden.

– Dazu kommt ein sozialpsychologischer Grund. Im Gegenüber zu zahlreichen, häufig gegenläufigen und sich widerstrebenden Erwartungen bezieht die Zentrale ihre Identität vorzüglich aus der eigenen Kontinuität. Die Identität wird zunehmend an der Kontinuität des Geltenden, an der „Tradition“, festgemacht. Die ohne Zweifel zunehmenden zentrifugalen Tendenzen lösen ein ängstliches Festklammern an dieser Kontinuität aus. In dieser Lage schwindet der Zentrale die Reformfähigkeit um so mehr, je schwächer sie sich fühlt. Jeder vergleichbaren Institution würde es ebenso ergehen.

Die Suche nach einer Basis für Kirchenreformen richtet sich nach den bisherigen Überlegungen auf eine sich selber reformierbare Institution. Diese muß die konkreten Probleme der Ortskirchen mit ihrer eigenen Kontinuität in sich selber austragen. Eine solche Basis darf weder abstrakt universal sein – im Sinn einer ortskirchenlosen, freischwebenden Bürokratie –, noch darf sie partikulär universal sein – im Sinn der Hegemonie einer Teilkirche –, sondern sie muß konkret universal sein, das heißt, sie muß die ortskirchlichen Perspektiven und Spannungen mit ihren Problemen und Lösungspotentialen in sich tragen und austragen.

Eine solche Institution hätte sich bewähren müssen bei der Findung des besonderen Wegs der niederländischen Kirche, etwa bei der Korrektur ihres Katechismus. Eine solche Institution hätte sich bewähren müssen bei der Billigung der besonderen Form des Bußritus, den sich die Diözesen in der Schweiz erarbeitet haben. Eine solche Institution hätte sich bewähren müssen, als der Episkopat der USA zusammen mit seinen Gemeinden ein authentisches Wort zum Thema „Frau in der Kirche“ sagen wollte. Ein Dazwischenfahren, die Zitierung einer ortskirchlichen Bischofskonferenz nach Rom, die Neutralisierung von konfliktbereiten Bischöfen und die Ernennung von neuen konformen Bischöfen gegen den deklarierten Wunsch der betroffenen Gemeinden, zum Teil gegen das bestehende Staatskirchenrecht, dies sind Erstarrungsphänomene des Zentrums und mit ihm der gesamten Kirche.

Am deutlichsten hat sich diese Tendenz dargestellt bei der vierten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo. Medellín (1968) und Puebla (1979) waren Stationen des authentischen Wegs einer Ortskirche innerhalb der Kirchengemeinschaft der Catholica. Seit Gründung dieser Vollversamm-

lung (1955) wird sie vom Papst einberufen; er bestimmt die Präsidenten, den Generalsekretär, ihre Zusammensetzung, ihre Geschäftsordnung und ihre Beratungsthemen. Eine römische Kurienbehörde, der Päpstliche Rat für Lateinamerika (CAL), bereitet diese Entscheidungen vor. In Santo Domingo zeigte sich eine Ausreizung dieser ohnehin vorkonziliaren und nun wieder im Kirchenrecht festgehaltenen Strukturen: Ein gewählter Teilnehmer wurde von der Liste gestrichen; andere, auch Vertreter römischer Zentralbehörden, wurden mit vollen Rechten auf die Teilnehmerliste gesetzt; dem Generalsekretär wurde ein zweiter an die Seite gestellt; der Papst behält sich in der Geschäftsordnung das Recht vor, was mit den verabschiedeten Dokumenten gemacht werden soll; die Geschäftsordnung sieht eine Stärkung des Präsidiums gegenüber der Vollversammlung vor; so entscheidet etwa der geschäftsführende Präsident über die Tagesordnung. Dazu wurde „die Geschäftsordnung in einem sehr restriktiven Sinn“ ausgelegt und gehandhabt (Klein).

Das Zweite Vatikanische Konzil steht zu solchen Strukturen in keinem direkten Widerspruch, weil es kaum eine Entscheidung hinsichtlich der Institutionalisierung seiner Beschlüsse getroffen hat. Aber wenn die theologische Grundintention des Konzils darin zu suchen ist, daß sich die Kirche erstmals als Weltkirche zu begreifen lernte (K. Rahner) und deshalb in der Einheit der Kirchengemeinschaft die kulturelle Vielfalt der Ortskirchen bewahren wollte, um gerade so zu ihrer qualitativen Katholizität zu finden (M. Ried), dann muß festgestellt werden: Diese Einsicht wurde nicht in eine institutionelle Gestalt überführt.

Nach der Einsicht des Konzils realisieren die Ortskirchen in ihrer kulturellen Konkretheit und raumzeitlichen Unterschiedenheiten das volle Wesen von Kirche (Lumen gentium 23). Wie weit die Unterschiede zwischen den Ortskirchen gehen können, zeigt sich andeutungsweise an den unierten orientalischen Kirchen. Der kulturellen Vielfalt der Ortskirchen unter Wahrung ihrer Einheit entspricht in manchen Konzilstexten die Idee einer Einbettung des päpstlichen Primats in das Kollegium der Bischöfe. Mit der Sicht des Bischofskollegiums in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom als Repräsentanz nicht nur der Ortskirchen, sondern auch der Gesamtkirche wurde im Konzil ein lange zurückgedrängter Gedanke wieder freigelegt. Damit ist ein konkretes Allgemeines als Repräsentanz der Weltkirche visionär wieder ins Bewußtsein gerückt. Eine solche Repräsentanz trägt die kulturellen Differenzen in ihrer eigenen Einheit aus. Das Bischofskollegium könnte gerade in der kulturellen Verschiedenheit der repräsentierten Ortskirchen die Identität der Weltkirche, nämlich ihre Katholizität, verbürgen. In dieser konkreten Katholizität wäre das Bischofskollegium selbst reformabel und deshalb eine Basis für Reformen.

In die komplementäre und kritische Kollegialität der Bischöfe im Sinn des Konzils paßt kein Primat, der isoliert, monopolistisch und irreformabel ist. Außerdem versteht sich der Primat unzureichend, wenn er sich nur als Hüter der Einheit

sieht. Er ist auch Hüter der Vielfalt in der Einheit der Catholica. Das Schreiben der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Kirche als Communio“ vom 24. Mai 1992 formulierte den Sachverhalt im Anschluß an eine Papstansprache so (Nr. 15):

„Die Universalität der Kirche bedeutet einerseits feste Einheit und andererseits eine Vielfalt und Verschiedenheit, die der Einheit nicht nur nicht im Weg stehen, sondern ihr im Gegenteil den Charakter der ‚Communio‘ verleihen. Diese Vielfalt bezieht sich sowohl auf die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen innerhalb jeder Teilkirche als auch auf die Unterschiede in den liturgischen und kulturellen Traditionen zwischen den einzelnen Teilkirchen. Die Förderung der Einheit, die der Verschiedenheit nicht hinderlich ist, sowie die Anerkennung und Förderung der Vielfalt, die die Einheit nicht behindert, sondern bereichert, ist vorrangige Aufgabe des Bischofs von Rom für die ganze Kirche und jedes Bischofs, im Einklang mit dem allgemeinen Kirchenrecht, innerhalb der seinem Hirtendienst anvertrauten Teilkirche. Aber die Verwirklichung und Bewahrung dieser Einheit, der die differenzierte Vielfalt den Charakter der Communio verleiht, ist ebenso Aufgabe aller in der Kirche, weil alle berufen sind, täglich an ihr zu bauen sowie sie zu achten, vor allem durch die Liebe, die das ‚Band der Vollkommenheit‘ ist.“

Allerdings hat das Konzil versäumt, diesem Gedanken einer weltkirchlichen Repräsentanz rechtliche, institutionelle Gestalt zu geben. Eine solche Realisierung wurde der Zentrale überlassen, im Vertrauen, daß diese sich selber erneuern und eine entsprechende Rechtsform geben könne. Unterblieben ist dies wohl auch, um einen Widerspruch mit den Papstdogmen von 1870 zu vermeiden. Was von der Vision des Konzils dann ausgeführt wurde, blieb ein Rudiment. Die Bischofssynode wurde durch einen päpstlichen Primatialakt eingeführt, um sie einer Behandlung durch das Konzil zu entziehen. Sie darf den Papst nur beraten und Wünsche äußern, nicht aber entscheiden. Der Papst beruft sie ein. Er hat die gewählten Synodalen zu bestätigen oder andere zu bestimmen und sie zu ernennen. Er bestimmt die Verhandlungsgegenstände, die Tagesordnung, den Generalsekretär und den Präsidenten. Er beendet die Synode (CIC 342–348). Eine solche Institution kann keine Reformbasis sein.

Der Abschied von der „einseitigen Einheitsekklesiologie des 2. Jahrtausends“, welche ein wesentlicher Grund der Trennung der Ostkirchen von der lateinischen Westkirche war und bis heute geblieben ist, hat nicht stattgefunden (Kasper 74). Eine wirkliche Repräsentanz der Weltkirche fehlt. Sie müßte weit mehr synodale und konziliare Züge enthalten. Sie arbeitete notwendig stärker nach dem Gesetz der Subsidiarität (Wiederkehr 112). Wie der Papst „zugleich der effektive Förderer und respektvolle Bewahrer der Vielfalt in der Kirche werden könne“, ist die entscheidende Frage (Pottmeyer 586). Die Zentrale zieht immer mehr Kompetenz an sich. Sie bindet die ortskirchlichen Autoritäten in ihre Monoperspektive ein. Auf diese Weise gehen die peripheren Perspektiven verloren. Damit unterbleiben nicht nur die Reformen, sondern es schwindet die Reformfähigkeit und mit ihr die Einsicht in die Notwendigkeit von Reformen. Ob ein Kurienkardinal schwarzer Hautfarbe ist, bedeutet noch nichts. Das Kriterium ist, ob die Ortskirchen in der

Zentrale die Möglichkeit eines eigenen und besonderen Wegs einsichtig machen und durchsetzen können.

Dazu kommt sozialpsychologisch gesehen eine Lähmung. Die Zentrale dreht sich in einem Zirkel: Ihre Unsicherheit und Angst angesichts der zentrifugalen Kräfte verstärkt die zentralistischen Tendenzen. Denn das monopole und deshalb überzogene Verantwortungsbewußtsein führt dazu, die besonderen Erwartungen der Ortskirchen als illegitim abzuweisen. Diese zentralistischen Maßnahmen wiederum lösen immer stärkere zentrifugale Tendenzen aus. Daraus wachsen erneut im Zentrum Angst und Unsicherheit. Die ganze Kirche leidet unter diesem Zirkel. In einer zentralistischen Kirche ist die Einheit schneller gefährdet als bei einer synodalen Repräsentanz (Wiederkehr 109). Sie gerät schneller in Ausweglosigkeiten. Institutionen, welche die Zentrale entlasten, indem sie an Entscheidungen und deshalb an Verantwortung teilnehmen, fehlen zur Zeit weithin.

Wiedererlangung der Reformfähigkeit

Wenn die Analyse richtig ist, dann stellt sich die Frage, wie die Reformfähigkeit der katholischen Kirche wiedergewonnen werden kann. Wohlverstanden: Es geht nicht primär um die Durchsetzung einzelner Reformen. Es geht um die Gewinnung einer Basis, die geeignet ist, Reformen ins Werk zu setzen und sie zu tragen, die also den Prozeß der werdenden Katholizität in sich selbst austrägt. Wie eine solche Basis denkbar ist, hätte das Konzil an sich selbst entdecken können. Wie kann sie aber erreicht werden, wenn es unwahrscheinlich ist, daß sich die Zentrale von sich aus in diese Richtung bewegt, also eine „institutionelle Umkehr“ (Örsy) vollzieht?

1. Eine „institutionelle Umkehr“ wird um so wahrscheinlicher, je mehr sich die verschiedenen kirchlichen Handlungsebenen in den Prozeß der Umkehr hineinziehen lassen. Das meint: Von einem nächsten Konzil, von einem anderen Papst, von einem Bischof oder Pfarrer etwas zu erwarten, das nicht auch selber mitgetan wird, ist kirchliche Magie. In der Zentrale ist eine institutionelle Umkehr nur erwägbar, wenn diese Umkehr kein Risiko in sich birgt, sondern schon nahezu realisiert ist. Wenn also die Getauften in ihren Erwartungen, in ihren amtlichen Funktionen und in ihren Institutionen und Verbänden selbstverantwortlich an dem Prozeß teilnehmen, dann wächst auch die Bereitschaft dazu in der Zentrale. Dabei darf nicht wieder erwartungsvoll auf die Zentrale gestarrt werden, um dann frustriert in einem antirömischen Affekt zu enden. Der Prozeß ist nur aussichtsreich, wenn er in den Gemeinden und Verbänden, in den bischöflichen Ordinariaten, den theologischen Fakultäten, den Synoden und Bischofskonferenzen mit Zivilcourage, aber ganz ohne Aufsehen zu erregen, mit Selbstverständlichkeit durchgreift.

2. In welche Handlungsrichtung soll diese institutionelle Umkehr zielen? Auf

allen Ebenen muß gelernt werden, interkulturell zu handeln. Das meint gerade nicht, für die eigenen kulturellen oder für die als unabhängig von jeder Kultur angesehenen Maximen in bezug auf kulturell anders bestimmte Ortskirchen Geltungsanspruch zu erheben; es meint auch nicht, sofort unser Bedürfnis, anderen zu helfen, wirksam werden zu lassen. Gemeint ist vor allem: die Wahrnehmung, wie unsere okzidentale christliche Lebensform, unsere Ortskirche und die kirchliche Zentrale in der Perspektive anderer Ortskirchen gesehen und erlebt und im Zug zunehmenden kulturellen Selbstbewußtseins erlitten werden. In jedes kirchlich belangvolle Handeln ist der Horizont der *Catholica* einzubeziehen. Auf allen Ebenen muß gelernt werden, weltkirchlich zu denken und zu urteilen.

3. Die Übernahme dieser Perspektive geschieht nicht so sehr durch Informationen, sondern durch Begegnungen, durch Miteinbeziehen und Miteinbezogenwerden. Der kulturell anders bestimmte Christ und seine Gemeinde müssen einen Ort und eine Autorität in der Biographie des einzelnen Christen bekommen. Er muß vorkommen in der kirchlichen Gemeinde, in den Ordinariats- und Bischofskonferenzen. Wenn die Pflicht der Amtsträger und Entscheidungsgremien, die Betroffenen wenigstens anzuhören, ein Weg zur Kirchenreform ist (W. Böckenförde), so muß dieses Prinzip angesichts dessen, was über die Zivilreligion gesagt wurde, in der Weise erweitert werden, daß die Anhörung beziehungsweise die Offenheit für die Anhörung des kulturell fremden Katholiken eine Entscheidung erst als katholische Entscheidung qualifiziert. Die Entscheidungsträger müssen für den Fremden, seine Perspektive, seine Willensbekundung und seinen Rat offengehalten werden. Das Umgekehrte ist meist wohl der Fall: Der okzidentale Christ kommt in allen kirchlichen Ebenen anderer Ortskirchen zumeist in einer dominierenden Rolle vor. Dies bedeutet dann wieder eine Orientierung am kulturellen und kirchlichen Zentralismus.

4. Werner Böckenförde weist darauf hin, daß es in der Geschichte des Kirchenrechts das Remonstrationsrecht eines Diözesanbischofs gegen eine universale Geltung beanspruchende Norm oder Entscheidung gibt. Die kirchenrechtliche Doktrin sagt, eine solche Einrede habe bis zur Antwort eine suspendierende Wirkung. Durch die Wiederbelebung dieses Rechts würde die Rezeption zu einem mitgestaltenden Faktor gerade auch der Beziehung zwischen der Ortskirche und der Zentrale.

5. Eine umfassende Vertraulichkeit der Beratungen kirchlicher Leitungsgremien schließt die Partizipation der Kirchenmitglieder weitgehend aus (W. Böckenförde). Dadurch erscheint der Konflikt überhaupt, aber auch der interkulturelle, der spezifisch katholische Konflikt als etwas, das nicht sein soll. Die Einbeziehung kulturell anders geprägter Ortskirchen ins Informationsnetz macht wahrscheinlich manche Entscheidung (etwa finanzieller Art) schwerer, aber knüpft auch das Netz der *Catholica* fester.

Das interkulturelle Handeln in der Kirche impliziert drei Handlungsaspekte:

Realisierung von Katholizität: Anerkennung und Hochschätzung der Andersheit einer Ortskirche unter Ausnutzung der ganzen Spannweite des katholischen Identitätsrahmens. Dies kann allerdings sinnvollerweise nur unter gleichzeitiger Hochschätzung der eigenen kulturellen und ortskirchlichen Traditionen geschehen.

Praxis von Solidarität: Gemeinsames Handeln aller Ortskirchen im Dienst des Bezeugens der einen eschatologischen Bestimmung aller Menschen und der ganzen Schöpfung. Es gibt also eine doppelte Solidarität: eine Solidarität im gemeinsamen kirchlichen Dienst des Bezeugens und eine Solidarität mit denen, denen dieses Bezeugen gilt (Arens).

Konfliktbereitschaft: Konflikte gibt es überall, wo es Solidaritäten gibt. Die notwendigen innerkirchlichen Konflikte betreffen die Bezeugungsfähigkeit der Ortskirchen (einschließlich der römischen) in ihren besonderen Situationen. Wer die Kraft des bezeugenden Handelns einer Ortskirche nicht fördert, sondern schwächt, müßte notwendig in einen Konflikt mit dieser und anderen Ortskirchen geraten. Ein partikulär universales oder abstrakt universales Zentrum muß Gegenstand chronischer Konflikte werden. Konflikte müssen sein. Aber sie werden in der Catholica dann kontraproduktiv, wenn nicht um die Bezeugungsfähigkeit gestritten wird. Jeder Konflikt muß so angelegt werden, daß die Universalität der Zentrale oder anderer Ortskirchen schrittweise konkret wird. Die Zentrale muß die Perspektiven der Ortskirchen hinzugewinnen, und zwar institutionell. Die Konflikte werden damit in die Zentrale hinein verlagert und müssen dort fruchtbar ausgetragen werden.

Literatur: E. Arens, *Christopraxis* (Freiburg 1992); W. Böckenförde, Statement bei der AG dt. Dogmatiker und Fundamentaltheol.; J. Hoffmann (Hrsg.), *Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen*, 2 Bde. (Frankfurt 1991, 1993); L. Hoffmann, H. Even, *Soziologie der Ausländerfeindlichkeit* (Weinheim 1984); H. Hohmann, *Recht auf Entwicklung in der internationalen Diskussion*, in: *Vereinte Nationen* 2 (1982) 59–64; W. Kasper, *Kirche als Communio*, in: *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vat. Konzils*, hrsg. v. F. König (Düsseldorf 1986); G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch* (München 1991); N. Klein, *In Kontinuität zu Medellin und Puebla?*, in: *Orientierung* 56 (1992) 259–262; H. Lübke, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt pol. Legitimität* (Wolfenbüttel: Lessing-Akademie); L. Örsy, *The Conversion of the Churches: Condition of Unity. A Roman Catholic Perspective*, in: *America* 166 (1992) 479–487; H. J. Pottmeyer, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedl. Perspektiven*, in dieser Zschr. 210 (1992) 579–589; K. Rahner, *Theol. Grundinterpretation des II. Vat. Konzils*, in: *Schr. z. Theol.* 14, 287–302; M. Ried, *Kirchl. Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vat. Konzil* (erscheint demnächst).