

Das Rezeptionsgeschehen in der Kirche

Der Kerninhalt des kirchlichen Traditions-Rezeptions-Vorgangs ist das Evangelium, verstanden nicht nur als Summe der historischen Sachaussagen über die Offenbarung Gottes, wie sie etwa greifbar sind in Schrifttexten, Dogmen, Katechismen, Glaubensformeln, Rechtssätzen, Lebensweisungen etc., sondern als Komplex des Heilshandelns Gottes in und durch Jesus Christus, der alles das enthält, darüber hinaus aber und in alledem durch eine personale Beziehung zum dreifaltigen Gott charakterisiert ist. Das Heilshandeln Gottes und der Glaubensakt der Menschen sind, wie bereits dargelegt¹, wesentlich ein Traditions-Rezeptions-Vorgang, der sich in der Geschichte durch ein breites Spektrum realisiert, zu dem außer den genannten Sachaussagen auch die Mitchristen (besonders jene, die ein Amt haben), die Ausformungen der christlichen Spiritualität, der Religiosität, der Gottesdienstgestalten usw. gehören – eben „alles, was (die Kirche) selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8). Mit einem Wort: Es handelt sich um Glaubensvollzug und Glaubensgeschehen, also um einen zutiefst personalen Vorgang.

Rezeption als Selbstvollzug des Christseins

Ein personaler Vorgang kann nur gelingen, wenn die Personalität ge- und beachtet wird, das heißt etwas präziser: wenn die Subjekthaftigkeit der Rezipienten als Agens ins Spiel gebracht wird, wenn also, anders formuliert, die Subjektbezogenheit jeder Realitätswahrnehmung ernst genommen wird. Das aber geschieht nicht hinreichend, wenn Tradition und Rezeption in der Kirche auf das Schema Autorität und Gehorsam reduziert werden². Natürlich wird niemand leugnen, daß der Mensch als ergänzungsbedürftiges Wesen sich von anderen etwas sagen lassen muß und daß eine Gemeinschaft ihr Ziel nur in gegliederter Ordnung, die Autorität und Unterordnung einschließt, erreichen kann. Das gilt auch für die Kirche, und so muß es auch in ihr das kirchliche Ordnungswort und den Gehorsam ihm gegenüber geben. Beim Glaubensgeschehen aber geht es um mehr als um eine bloße Gewohnheit. Damit aber bekommt Autorität eine andere Bedeutung und Qualität.

Unbestrittenermaßen und unabhängig von der ekklesiologischen Leitvorstellung ist binnenkirchliche *Autorität* als ekklesiale Größe immer nur ministerial. Sie bezieht Recht und Geltung nicht aus sich, sondern aus der Beauftragung

durch Gott. Autoritätsträger in der Kirche sind Menschen wie alle Menschen, Glaubende wie alle Glaubenden. Ihre Autorität ist daher menschliche und christliche Autorität wie alle andere Autorität (z.B. der Theologen, der Eltern) in der Glaubensgemeinschaft, unterschieden nur dadurch, daß sie in dieser die göttliche Autorität zur Geltung bringen soll und dafür mit den nötigen Subsidien (einschließlich der besonderen Geistgeleitetheit) ausgestattet ist. Da der eigentliche Bezugspunkt christlichen *Gehorsams* nur Gott sein kann, weil alle Menschen, auch die Christenmenschen und Amtspersonen, dessen Kinder und daher unsere Geschwister sind, können diese nur dann und insoweit christlichen Gehorsam verlangen, als sie durch ihre menschliche Autorität die göttliche Autorität tatsächlich und nachweislich zur Geltung bringen. Wo dies nicht der Fall ist, mögen sie Autorität von anderen Titeln her haben, etwa aufgrund eines zivilrechtlich relevanten Arbeitsvertrags, christlich begründet ist diese aber mitnichten. Die zentrale Frage kirchlicher Autoritäten darf also nicht sein: Wie bringen wir die Herde zur Raison?, sondern: Wie erreichen wir am besten mit der Herde das gemeinsame Ziel?

Nun ist aber die Autorität Gottes laut Offenbarung Autorität der Liebe, die sich nicht aufzwingt, sondern freie Gefolgschaft, familiäre Gemeinschaft sucht. Das ist grundlegend in der Idee des Bundes Gottes mit den Menschen ausgesprochen. Ein solches Verhältnis schließt Partnerschaft, Partnerschaft aber freie Zustimmung ein. Christlicher Gehorsam gegenüber Gott ist mithin die freie und in mündiger Verantwortung gelebte Bereitschaft, seinen Willen aus Liebe zu erfüllen. Ist nun der kirchliche Gehorsam vollkommen abgeleitet vom Gottesgehorsam, eignet auch ihm gleich wesentlich die Eigenschaft der Freiheit und mündigen Verantwortung aus der Entscheidung des Gewissens. Annahme und Übernahme eines Gutes, auch einer Weisungsvorgabe, aus freier Einsicht bezeichnen wir aber nicht mehr als Gehorsam, sondern als Rezeption. Sie erweist sich somit als die genuine Form des Verhaltens der Christen gegenüber einer christlichen Autorität.

Diese allgemeine Feststellung wird noch bekräftigt, wenn die spezifischen Objekte des Glaubens betrachtet werden. Als theologisch reflektierbare Aussagen sind die Sätze, die Gehalt und Inhalt der evangelischen Botschaft artikulieren, der argumentativen Infragestellung unterworfen. Sie dürfen und müssen nach den Regeln der Hermeneutik interpretiert und mittels (um einige Beispiele zu nennen) historischer, exegetischer, philosophischer Erkenntnisse auf ihren eigentlichen Kern untersucht werden: Es geht um die Wahrheit, die gefunden werden muß. Sie aber kann nicht befohlen, sondern nur gezeigt werden. „Die Wahrheit setzt sich nur kraft ihrer selbst durch. Einem Menschen die volle Gewissensfreiheit, insbesondere die Freiheit zum Suchen nach der Wahrheit, zu verweigern, oder der Versuch, ihm eine besondere Weise des Wahrheitsverständnisses aufzudrängen, läuft seinem innersten Recht zuwider.“ So hat es Papst Johannes Paul II. in seiner Weltfriedensbotschaft von 1991 formuliert³.

Schließlich ist noch neben der Eigengestalt des Binars Autorität-Gehorsam im Christentum und der charakteristischen Form der Glaubenswahrheit ein dritter Faktor zu berücksichtigen: die Bedeutung der *Lebenswelt* für das Subjekt⁴. Dieser von Alfred Schütz (1899–1959) in die Sozialwissenschaften eingeführte Schlüsselbegriff steht für die Strukturen des gesamten Empfindungs-, Erfahrungs- und Wirkungsraums, in dem das Individuum existiert. Lebenswelt ist schlicht der Wirklichkeitsbereich, in dem es sich vorfindet, in dem es denkt und handelt, den es auch mit anderen Individuen teilt. Lebenswelt ist die fraglose Vorgabe, der alltägliche Daseinsraum, in den hinein erst Teilwelten errichtet werden können, wie sie die Kunst, die Wissenschaft, aber auch die Religion darstellen. Man könnte sie am besten mit einem Strom vergleichen, in dem der einzelne mit seinem Boot lebenslang fährt – nur daß dieser Lebensstrom kein Festland mit sicheren Ufern, keinen archimedischen Punkt hat, zu dem hin man ab und an aussteigen könnte. Man kann sie daher nie und zu keinem Zeitpunkt als Gesamtheit, sondern stets nur perspektivisch, selektiv und fragmentarisch wahrnehmen. Aus diesem Grund kann sie nur durch Interpretation erfaßt werden.

Die Lebenswelt ist auch der Kontext des christlichen Glaubens, und zwar dergestalt, daß dieser nur dann personal vollzogen werden kann, wenn er in deren Kontext als Teilwelt geortet wird. Das geschieht nicht, wenn kirchliche Interpretationsmuster aus vergangenen und für den Normalmenschen nicht mehr zugänglichen Lebenswelten für die Gegenwart verbindlich gemacht werden sollen. Die Tragödie der katholischen Kirche in der Neuzeit besteht zum großen Teil darin, daß sie den geschichtlichen Charakter der Lebensweltgegebenheit übersehen hat. So hat sie an Denkmustern wie der Neuscholastik oder Verboten wie der Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Exegese auch dann noch festgehalten, als sie längst obsolet und daher nicht mehr als plausibel zu vermitteln waren. Die Modernismuskrise um die letzte Jahrhundertwende ist darob ausgebrochen.

Damit aber wird erneut klar, welche Bedeutung Rezeptionsprozesse haben. Wo der Glaube in seiner konkreten Wort- und Lebensgestalt nicht in die jeweiligen Lebenskontexte integriert werden kann, kann er vom Subjekt nicht zu eigen gemacht werden. Nichtrezeption ist unausbleiblich. Umgekehrt aber gilt:

„Um den christlichen Glauben überhaupt verstehen zu können, muß er dargestellt werden mit Worten, Bildern, Handlungen, Gesten etc., deren Bedeutung aus der jeweiligen Lebenswelt vertraut sein oder sich vom Vertrauten her erschließen (lassen) muß. Zu einem Verstehen des Glaubens aber kommt es erst dann, wenn die *Bedeutung* des Glaubens für das *Leben* des Menschen sichtbar und nachvollziehbar wird. Und das ist nur möglich, wenn sichtbar und nachvollziehbar wird, was es in der gegenwärtigen Lebenswelt bedeutet, sein unbedingtes Vertrauen auf den Gott zu setzen, der sich in Jesus Christus erschlossen hat.“⁵

Erst so und erst dann kann die Verkündigung des Glaubens rezipiert und damit wirksam werden.

Christentum, so konnten wir erkennen, ist als Lebensvollzug wesentlich ein Rezeptionsgeschehen. Und weil kein Mensch, sei er Kirchenleiter oder Theologe oder „einfacher Gläubiger“, dem lebensweltlichen Kontext entkommen kann, weil kein Christ mit einem anderen als dem christlichen Glauben zu leben vermag, weil endlich die christliche Korrelation von Autorität und Gehorsam gemein-christliche Konsequenzen (für „Ober“- und für „Untertanen“) besitzt, treffen die kommunikationstheoretischen Gegebenheiten überhaupt wie in ihrer typisch christlichen Figuration für alle Kirchenglieder zu. Damit ist bereits gesagt, daß prinzipiell die einzelnen Bezeugungsinstanzen von Lehramt, Theologie und Glaubenssinn je ihre eigene Legitimität besitzen und je für alle übrigen sowohl Tradenten wie Rezipienten sind. Weil sie aber ihre eigenständige Aufgabe und Funktion und auch Bedeutung haben, müssen wir in einem kurzen Durchgang die genannten Instanzen unter dem gewählten Aspekt etwas einläßlicher betrachten:

Bezeugungsinstanzen

1. *Das kirchliche Lehramt.* Im allgemeinen Bewußtsein, also auch im Selbstverständnis, verkörpert das Magisterium im kommunikatorischen Traditions-Rezeptions-Geschehen scheinbar völlig eindeutig den Part des Tradenten. In der klassischen neuscholastischen Theologie hieß es schlicht „ecclesia docens“, „lehrende Kirche“, der der Rest der Glaubensgemeinschaft als „ecclesia discens et obediens“, als „hörende und gehorchende Kirche“, gegenüberstand. Aber diese klare Rollenverteilung funktioniert einzig und allein im vertikalen Kirchenmodell der mittelalterlich-nachmittelalterlichen Ekklesiologie. Sie stimmt in Wahrheit weder theologisch noch empirisch. Frieden herrscht darüber, daß laut biblisch legitimer Verfassung in katholischer Interpretation eine Instanz existiert, die die Einheit der Kirche in der Wahrheit zu wahren, zu mehrern und zu schützen hat, und daß sie dafür die notwendigen Mittel erhalten hat; diese reichen von der authentischen Vorlage bis zur irreformablen und infalliblen Feststellung der Offenbarungsaussagen und schließen auch die Kompetenz ein, autoritativ auf der Respektierung der eigenen Vorlagen zu bestehen. Seitens der übrigen Kirchenglieder entspricht dem die Verpflichtung, sich im angedeuteten Rahmen loyal und gehorsam gegenüber den Lehramtsweisungen zu verhalten.

Nichtsdestoweniger sind die Beziehungen zwischen Lehramt und Glaubenden alles andere als einbahnig. Das sagt schon die Theorie. Das *Magisterium* ist, wir haben es schon einmal in Erinnerung gerufen, in erster Linie *Ministerium*: Sein „Mehr“ (magis) ist das „Kleinsein“ (minus) des Dienstes an der ganzen Glaubensgemeinschaft. Das reicht so weit, daß seine Vollmachten theologisch aus dieser abgeleitet sind: Der Erstträger der Wahrheit und das Erstsubjekt der sicheren Wahrheitsfeststellung ist die Gesamtkirche, die Glaubensgemeinschaft als ganze

(LG 12). Insofern das Lehramt innerhalb derselben und als deren Organ existiert, kommen ihm diese Eigenschaften in qualifizierter und spezifizierter Form zu. Weil es also nichts anderes bevollmächtigt und sachgetreu tun kann, als den Glauben der ganzen Kirche zu verkünden und durchzusetzen, diesen Glauben mithin nicht schafft, sondern vorfindet, aufnimmt und bezeugt, ist es dessen Tradierungsinstrument nur, sofern es dessen Rezeptorium ist.

„Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott offenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.“

Das Moment der Rezeption kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es das Zweite Vatikanische Konzil mit diesen Sätzen im 2. Kapitel der Offenbarungskonstitution tut (DV 10). Sie sind zusammen zu lesen mit der bereits wiederholt angeführten Beschreibung des ekklesialen Rezeptionsguts aus dem gleichen Kapitel des nämlichen Dokuments. Wenn das Recipiendum „alles, was (die Kirche) selber ist, alles, was sie glaubt“, umfaßt (DV 8), dann gehört dazu auch die lebendige Bezeugung dieses Glaubens durch die anderen Bezeugungsinstanzen; diese Bezeugung ist also vom Lehramt je zu rezipieren. Das Kirchenrecht enthält einige Spuren dieser Lehre⁶. So gehören unter bestimmten Voraussetzungen Gewohnheiten (*consuetudines*) zur Rezeptionsmaterie des kirchlichen Gesetzgebers⁷. In can. 337 § 2 wird der Fall der freien Rezeption bischöflicher Akte durch den Papst vorgesehen. Zur Materie gehört auch das bischöfliche Remonstrationsrecht, das allerdings nicht kodifiziert worden ist⁸.

Mehr noch als diese relativ spärlichen Hinweise belegt freilich die Praxis die Tatsache, daß das Lehramt so Rezipient ist, wie es Tradent des Glaubens und Lebens ist. Man darf an erster Stelle einmal an den ebenso selbstverständlichen wie kaum je thematisierten Umstand erinnern, daß das Lehramt keine Hypostase ist, sondern von Menschen getragen wird, die in einer ganz bestimmten Lebenswelt groß geworden sind und die in einer ganz bestimmten Lebenswelt als Amtsträger walten. Ob der Papst Italiener oder Pole ist, ob ein Bischof dem Adel oder dem Mittelstand entstammt, ob sie vor der Weihe als Pfarrer, Professoren der systematischen Theologie oder Caritasdirektoren fungierten, was für eine Spiritualität ihr Elternhaus oder andere Erzieher vermittelt haben, welche Persönlichkeiten ihre Ausbilder waren und was für Leute ihre engsten Berater sind, wieviel Kontakt sie noch wirklich mit der „Basis“ haben, das alles fließt selbstredend in ihr Denken, in ihre Situationsbeurteilung, ihre Lehrakzentuierung ein wie auch ihr Charakter, ihr Lebensgefühl, ihre Sensibilitäten.

Es wäre ein leichtes zu zeigen, wie auch tatsächlich in der Kirchen- und Theologiegeschichte ständig Impulse aus der Kirche vom Lehramt aufgenommen und internalisiert worden sind. Einige willkürliche Beispiele seien genannt: Die Christologie der ersten fünf Ökumenischen Konzilien ist undenkbar ohne die Rezep-

tion der hellenistischen Philosophie; die Theologie und Liturgie der Eucharistie ist beeinflusst durch Mystikerinnen wie Juliana von Lüttich (Fronleichnamfest); die modernen Mariendogmen wären ohne die Marienverehrung der mittelmeerischen Kirchen kaum formuliert worden; die Positionsänderungen des Lehramts in der Frauenfrage heute sind lebhaft angestoßen worden durch die feministische Bewegung in der Kirche⁹.

2. *Die wissenschaftliche Theologie.* Das vertikale Kirchenmodell verbannt sie natürlich total auf die Seite der „hörenden“ Kirche; innerhalb derselben hat sie dann allenfalls die Aufgabe, die Lehramtspositionen positivistisch zu erklären und den einfachen Leuten handlich aufzubereiten. Der signifikante Ausdruck dafür ist die Stoffdarbietung der theologischen Lehrbücher, wie sie bis in die sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts üblich war. Thesen, gewöhnlich mit exakter theologischer Benotung versehen, wurden aufgestellt und erschöpfend bewiesen durch den Nachweis ihrer lehramtlichen Bezeugung. Der Hinweis auf die anderen „loci theologici“ fehlte zwar nicht, doch war er nicht mehr als eine abundante und daher eigentlich überflüssige Bekräftigung des eigentlich schon Gesicherten.

Daß hinter dieser Methode keineswegs die Gesamttradition der Theologie steht, macht schon der flüchtigste Blick in die großen Summen der mittelalterlichen Scholastik klar. Deren kleinste Einheit, der „Articulus“, ist nichts anderes als die stilisierte Form der Disputatio, der Erörterung von Meinung und Gegenmeinung, deren Klärung argumentativ herbeigeführt wird. Das berühmte „Distinguo“ des Magisters zeigt die rezeptive Bedeutung des ganzen Vorgangs: Die Wahrheit wird nicht durch eine äußere Autorität aufoktroiert; sie imponiert sich durch die An- und Übernahme der plausiblen und kohärenten Argumentationsmomente und die Ausscheidung der unsachgemäßen Debattenelemente.

Theologische Reflexion enthält wesensmäßig eine rezeptorische Komponente, sofern sie Reflexion auf die Weise der *Wissenschaft* ist und damit ihre Erkenntnisse aus der suchenden Erforschung der Sachverhalte allein gewinnen kann. Insoweit sie *theologische* Reflexion ist und als solche anders als die Religionswissenschaft den Glaubensinhalt nicht von außen, sondern aus der Verankerung im Innern der Glaubengemeinschaft betrachtet, rezipiert sie auch die Äußerungen der anderen Bezeugungsinstanzen als Suchpunkte des Glaubens. Dabei kommt ihr in besonderer Weise ein kritisches Moment zu, welches – das ergibt sich daraus – alle Positivismen, auch den Lehramtspositivismus, ausschließt. Der Exeget Thomas Söding hat am Beispiel des Schriftumgangs der Dogmatik den kommunikativen Beitrag der Theologie überhaupt sehr schön beschrieben:

„Zum einen schaut sie auf die Gesamtheit der biblischen Glaubenszeugnisse und versucht, deren Einheit zu erweisen: dadurch, daß sie in der Traditions- und Rezeptionsgeschichte der alt- und neutestamentlichen Theologien – ohne jede Harmonisierung und Nivellierung – die *oeconomia revelationis* mit dem eschatologischen Angelpunkt des Christusgeschehens aufweist. Zum anderen schaut sie auf die Tradition kirchlicher Schriftrezeption und versucht, die Entdeckungen, aber auch die Defizien-

zen, die Entfaltungen, aber auch die Verkümmernngen der biblischen Gottesrede in der Bekenntnisbildung, in der Frömmigkeit und in der Glaubenspraxis vom Standpunkt der Schrift selbst her zu verstehen und mit einer gegenwärtigen Gesamtsicht des Christlichen zu vermitteln. Zum dritten schaut sie auf die Wirklichkeit des Menschen und der Welt, um sie durch die Konfrontation mit der Heiligen Schrift auf ihre Wahrheit hin anzusprechen und auszulegen.“¹⁰

Ähnlich wäre vom Verhältnis zwischen Theologie und Tradition, Lehramt und Glaubenssinn der Gläubigen zu sprechen. Kaum erwähnt muß wohl werden, daß Theologen keine Roboter, sondern Menschen mit ihrem Widerspruch, ihren Prägnungen und lebensweltlichen Eigenarten sind, nicht anders als die Träger des Lehramts auch, und daß dieses Ensemble, aus dem sich die jeweilige Biographie eines Theologen zusammensetzt, auch in seine Forschung und Lehre eingeht.

3. *Der Glaubenssinn der Gläubigen.* Die Stellung des Laien, des einfachen Christen ohne Amt und Würden, beschreibt die deutsche Sprache in Wendungen, die aus dem Bereich der Kirche und ihrer Verhaltenswirklichkeit stammen und unübersehbar eindeutig sind. Der Christenmensch der Basis wird von oben her „abgekanzelt“ und gehörig „ins Gebet genommen“; „Mores“ werden ihm gelehrt; die „Hölle“ wird ihm heiß gemacht; dauernd wird, mit einem Wort, „an ihn hingepredigt“. Der Arme ist, andere Schlüsse sind kaum zu ziehen, der Rezipient par excellence und anderes nicht als Rezipient; *Gehorsam* beschreibt seine ekklesiale Position auf das genaueste. Noch ein letztes Mal ist Einspruch zu erheben: Das trifft nur unter Voraussetzung vertikal-einbahniger Kirchenvorstellungen zu, deckt sich aber nicht mit der vollen theologischen und lebenspraktischen Wirklichkeit.

Beginnen wir mit der letzteren. Die religiöse Sozialisation jedes Christen, zumindest wenn er, wie es normalerweise zutrifft, von Kindesbeinen an Christ ist, ist durch die Tradierung des Glaubenssinns der Gläubigen geschehen. Am Anfang und nicht nur am Anfang stehen weder päpstliche Enzykliken noch die voluminösen Manualien gelehrter Theologie, sondern das mütterliche Beten, die väterliche Weltdeutung, die Frömmigkeit der Familie und der Altersgenossen, das Brauchtum, die Impressionen der christlichen Kultur in ihren vielfachen Ausprägungen – bildende Kunst, Literatur, Musik, Liturgie. Und weil alles Erste im Erziehungsprozeß ewig bleibt, haben alle diese Traditionen beim Rezipienten einen dauernden Lebenswert, auch dann, wenn er Amtsträger oder Theologe wird. Sie üben darum auch steten, wenngleich sicher oft kaum oder gar nicht bewußten Einfluß auf seine offiziellen Verlautbarungen und Weisungen aus. Das wurde schon angedeutet.

Auch die theologische Reflexion bringt erhebliche Differenzierungen an dem simplen Kirchenbild an, das zu jenen Redewendungen Anlaß gegeben hat. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi wird, wie gezeigt, in letzter Verantwortung durch den Heiligen Geist garantiert, der die Kirche durchseelt und belebt. Die Kirche – die aber ist das ganze Gottesvolk, der integrale Christusleib, das sind alle Steine im Geistestempel. Die Lehramtsträger

sind natürlich nicht ausgenommen, sie sind sogar, es ist schon gesagt worden, in besonderer Weise vom Heiligen Geist in ihrer Aufgabe getragen. Aber nicht sie allein sind es: Wer getauft und wer gefirmt ist, hat die Fülle des Geistes bekommen. Dessen Charakteristikum ist es überdies, zu wehen, wo *er* will, und sich allen Kanalisierungsversuchen zu entziehen. So kann jeder Tradent des Glaubens und muß jeder bereit sein, dessen Rezipient zu werden.

Die frühe Kirche weiß noch um diese Dinge, die später so radikal vergessen werden, so daß es nun offensichtlich unsere Generation trifft, dafür zu büßen. Origenes spricht vom „geistbeseelten Konsens der ganzen Kirche“¹¹, der für ihn weitaus mehr ist als eine demokratische Mehrheit: eine trinitätstheologisch begründete Feststellung. Signifikant ist das 3. Kapitel der Benediktus-Regel „Von der Einberufung der Brüder zum Rat“¹²: Die wichtigen Klosterprobleme sind unter Vorsitz des Abtes, dem bekanntlich außerordentlich große Kompetenzen nach dem Regelwerk zukommen, von der ganzen Gemeinschaft zu diskutieren. Warum genügt nicht die Entscheidung des Abtes, die ihm letztlich so und so zukommt? „Wir haben... deshalb bestimmt“, antwortet der Regelautor, „daß alle zur Beratung einberufen werden, weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Beste ist.“ Damit aber wird auch bereits etwas gesagt zur Qualität von Rezeption und – sie ist immer nur die andere Seite der nämlichen Medaille – Nichtrezeption der Vorgaben der anderen Bezeugungsinstanzen.

Als erstes ist zu bemerken: Beide Verhaltensweisen haben keine jurisdiktio-nelle, sondern konfessorische Bedeutung, das heißt die Zustimmung oder Nichtzustimmung der Glaubenden tangiert nicht die Gültigkeit einer Feststellung der anderen Bezeugungsinstanzen. Das hat seinen Grund darin, daß sie eigenen Rechts und nicht Setzungen der „Basis“ sind. Hierin liegt der wesentliche Unterschied der Glaubensgemeinschaft zur Demokratie. Wohl aber fehlt im Fall der Nichtzustimmung einer Vorgabe von Lehramt oder Theologie die Lebenskraft, die geistliche Fruchtbarkeit, die Wirksamkeit. Sie kann dann zwar richtig, legitim, sogar von prinzipiellem Nutzen sein – tatsächlich bleibt sie tot. Das ist zunächst einmal ein simples Faktum, dessen Faktizität nicht diskutiert werden kann. Daß es seinen Grund nicht in einem moralisch disqualifizierenden Ungehorsam der Rezipienten haben muß, sondern sehr wohl auch berechtigt sein kann, davon ist gesprochen worden. Die Zustimmungsverweigerung kann auch verursacht sein dadurch, daß der oder die Tradenten nicht hinreichend überzeugend, nicht vollkommen sachgerecht, nicht genügend glaubwürdig oder zu wenig der lebensweltlichen Plausibilität gerecht geworden sind.

Unter diesem Aspekt kommt der Rezeption durch die Glaubenden dann auch eine kriteriologische Bedeutung zu. Im Zusammenhang mit der Feststellung der amtlichen Unfehlbarkeit der Glaubensdefinitionen von Papst und Bischöfen erklärt „Lumen gentium“: „Diesen Definitionen kann aber die Beistimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, kraft deren

die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet.“ (LG 29,3). Mit diesem Satz soll sicher in erster Linie die bereits 1870 formulierte und an dieser Stelle der Kirchenkonstitution wiederholte Lehre abgesichert werden, wonach die Urteile des Papstes „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“ gelten, also nicht der juristischen Ratifikation durch andere Instanzen bedürfen. Dem ist aber deswegen so, weil ihm in diesem Fall „das Charisma der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche gegeben ist“¹³. Deren Zustimmung kann dann nicht fehlen.

Was aber geschieht, wenn die Zustimmung faktisch trotzdem fehlt und wenn dieser Mangel erkennbar nicht in der revolutionären Attitüde einiger Kirchenmitglieder liegt, sondern in der ernsten und von Loyalität getragenen Auseinandersetzung von aufrichtigen Katholiken? Wenn den Definitionen die „Beistimmung der Kirche“ niemals fehlen kann, sie aber im konkreten Fall dennoch fehlt, muß man dann nicht folgern, daß es sich im konkreten Fall um gar keine Definition handelt, selbst wenn sie alle Kennzeichen einer solchen trägt? Wolfhart Pannenberg, der diese Frage aufwirft, verweist auf die alle formalen Charakteristika einer Definition tragende Erklärung Papst Bonifaz' VIII. über die Heilsnotwendigkeit der Unterwerfung unter den römischen Papst¹⁴. Jedenfalls macht der Konzilssatz, sofern er mehr ist als eine bloße Floskel, auf einen wichtigen Sachverhalt im Rezeptionsgeschehen aufmerksam. Dieser wird natürlich noch viel gravierender, wenn es sich nicht um Definitionen, sondern um andere Redeweisen des Lehramts handelt.

Wie auch immer, die Überlegungen öffnen den Blick dafür, daß tatsächlich auch in bezug auf die Basis ekklesiale Kommunikation ekklesiologisch mehrbahnig ist. Lehramt und Theologie müssen das Faktum von Rezeption und Rezeptionsverweigerung durch die Glaubenden außerordentlich ernst nehmen und die theologisch begründete Bereitschaft zeigen, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Denn die letzte Autorität in der Kirche ist nicht eine Instanz der Kirche selber, sondern das Wort Gottes. Was also auch immer nur verpflichtend rezipiert werden kann und was sittlich verpflichtend stets rezipiert werden muß, ist einzig und allein dieses Wort. Wo es in einem Wort kirchlicher Instanzen – aus welchen objektiven oder subjektiven Gründen auch immer – nicht vernehmbar wird, wo es vom Glaubenssinn der Gläubigen nicht erkannt wird, da kann es auch keinen Konsens in der Kirche finden, sofern und solange und soweit die Gründe nicht behoben werden (können). Das ist eine simple Faktenfeststellung.

Regeln für Rezeption

Der hl. Franz Xaver hatte bei seiner Japanmission ursprünglich den Namen Gottes mit „Dainichi“ übersetzt, das heißt „große Sonne“. Er stellte aber bald fest,

daß diese aus dem Buddhismus übernommene Bezeichnung die Inhalte der christlichen Theologie nur unzureichend wiederzugeben in der Lage war. Da ersetzte er sie einfach durch das lateinische „Deus“. Aber auch damit hatte er Pech: Japanischen Ohren klang das wie „Daiuso“ – „große Lüge“; und er erntete Spott und Ablehnung¹⁵.

Die kleine Geschichte zeigt nochmals die vitale und fundamentale Bedeutung gelingender kommunikatorischer Prozesse für die Subjekte ekklesialer Rezeption. Diese Bedeutung ist in der Gegenwart aufs äußerste gestiegen. Ekklesiologen und Religionssoziologen stimmen darin überein, daß in der heutigen gesellschaftlichen Situation Glaube nur noch durch freie Annahme der Adressaten überleben kann¹⁶. Die katholischen Subkulturen mit ihrem Milieudruck sind zumindest in Europa untergegangen oder – wie in Polen oder Irland – im Untergang begriffen.

In der einschlägigen Literatur wird deutlich „das Ausgangsproblem einer juridisch verfestigten Kirche mit einem hohen Bürokratieanteil und einem verengten Traditionsverständnis gesehen, welche aus sich heraus nicht in der Lage ist, jene Orte religiöser Erfahrung bereitzustellen, welche die Voraussetzung für den Aufbau religiöser Relevanzstrukturen und damit einer Chance zur Teilnahme an der kirchlichen Kommunikationsgemeinschaft ist. Kirche ohne ‚kommunikative Praxis‘ (H.-J. Höhn) oder ‚kommunikative Sozialmilieus‘ (M. Kehl) scheint unter den spätmodernen Bedingungen zum Scheitern verurteilt.“¹⁷

Was ist, so muß in dieser Lage gefragt werden, praktisch möglich, was zu tun, damit die Rezeption des christlichen Glaubens seitens der Kirchengemeinschaft selber ermöglicht wird? Einige wenige Hinweise seien zum Ausklang und als Anregung für weiteres Bedenken gestattet. Sie sind weder in sich noch in ihrer Summe vollständig.

1. Die *Theologie* hat die außerordentlich wichtige Aufgabe, die bisher meist sehr stiefmütterlich behandelte theologische Erkenntnislehre auszubauen und zu vertiefen. Hier ist der wissenschaftliche Ort für die Diskussion über den ganzen Komplex der Fragen, die in den vorangehenden Überlegungen angerissen worden sind. Die Einsichten der Kommunikationstheorie und die Resultate der Religionssoziologie sowie allgemein die humanwissenschaftliche Forschung sind in weit intensiverem Maß zu rezipieren, als das bisher der Fall gewesen ist. Zusätzlich und in Begleitung dazu sind die ekklesiologischen Reflexionen auszubauen, vor allem die Kapitel über die Bedeutung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen und das Wesen des christlichen Laientums.

2. Die *amtlichen Vertreter der Kirche* haben neben der Beachtung der genannten wissenschaftlichen Bemühungen vor allem dafür Sorge zu tragen, daß die von der Majorität der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils vertretene Communio-Ekklesiologie im Leben der gegenwärtigen Kirche verwirklicht wird. Im einzelnen wären Punkte eines solchen Programms die effektivere Verbindung des primatialen und des kollegialen Lehramts und die Förderung von Formen ge-

meinsamer Wahrheitsfindung, die Stärkung der ortskirchlichen Kompetenzen, die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips in allen ekklesiologisch relevanten Dimensionen, die Wahrnehmung und christliche Würdigung der Lebenswelt der Gläubigen und der heute ziemlich raschen Veränderungen dieser Lebenswelt.

Entscheidend wird dabei sein, daß die Umsetzung der kommunionalen Ekklesiologie ihre sichernde Verankerung auch im Kirchenrecht bekommt. Es genügt nicht, einzelne Akte des guten Willens oder tolerierender Privilegierung zu setzen, vielmehr bedarf es der strukturellen und institutionellen Klärung und Klarheit. Dabei darf nicht vergessen werden, von Rechts wegen komplementäre Kommunikationsformen von unten nach oben einzurichten. Nachzudenken ist auch über die Ermöglichung der Subjektwerdung der Laienchristen; Impulse dazu können von der Feministischen Theologie ausgehen. Mit alledem wird keineswegs die hierarchische Struktur der Kirche in Frage gestellt, wohl aber wird gesucht nach Formen, wie sie einsichtig und fruchtbar gemacht werden kann.

3. Besondere Bedeutung haben in diesem Zusammenhang die *Ortskirchen und ihre Gläubigen*, also die vielberufene „Basis“. Denn hier vollziehen sich oder auch nicht jene Traditions- und Rezeptionsprozesse, durch die und in denen der Glaube tatsächlich und hier und jetzt weitergegeben wird, Kirche also lebendig ist. Da der Mensch unentrinnbar seiner Lebenswelt verhaftet ist, kann die Eigenart der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Glaubensüberzeugungen nur auf dem Hintergrund der anthropologischen und kulturellen Bedingungen des Adressaten vermittelt, verstanden und aufgebaut werden. Jüngerin und Jünger Christi kann man nur werden als Deutscher, als Spanier, als Japaner etc. Die Lebenswelt gehört nicht zum Kontext, sondern schon zum Text eines christlich deklinierten Lebens¹⁸. Den christlich legitimen Ausformungen der Volksfrömmigkeit, der Kunst, der doxologischen Gestalten der Gottesverehrung ist ebenso Raum zu geben wie einer gewissen ebenfalls christlich zu verantwortenden Selektion des Lehrangebots, das den Plausibilitätsmöglichkeiten der konkreten Adressaten Rechnung trägt. Damit wird selbstverständlich das zentralistisch-uniformistisch-autoritäre Kirchenverständnis in Frage gestellt, das eine Welteinheitstheologie aus einem Welteinheitskatechismus mit einer Welteinheitsdisziplin propagiert. Daß eine solche Vision ihre Vorteile hat, darf neidlos anerkannt werden. Nur ist eben zu vermuten, daß sie nicht durchsetzbar ist, solange und weil die Kirche Jesu Christi den Anspruch erhebt, Kirche für alle Menschen zu sein.

In und hinter allen diesen Fragen und Problemen, Visionen und Suggestionen, die selbstverständlich ein weitreichendes Veränderungspotential bezüglich der augenblicklichen Kirchengestalt implizieren, steckt in tiefster Tiefe die Frage nach dem Wesen der Glaubensgemeinschaft selber. Ist sie zuerst Rechtsstruktur oder ist sie zuerst Raum erlöster Freiheit und erst als solcher strukturell zu fassen? Sucht sie sich zuerst selber durchzusetzen oder versteht sie sich vorrangig als *Communio* der Charismen und dann erst als geordnete Moderation der vielen

Gaben zu gemeinsamem Ziel? Ist sie zuerst Tradentin ehrwürdig-ehrenwerter Formeln oder Rezipientin der göttlichen Heilszusage und deswegen Hörerin auch heute jenes Wortes, das der Geist schon immer den Gemeinden zugesprochen hat und das er heute, vielleicht in einer ganz anderen Sprache und mit neuen Inhalten (gesehen von den Hörern her) vernehmbar machen möchte? Ist die Kirche primär uniforme Einheit oder polyphone Vielfalt und deswegen bemüht, die Divergenzen zu vereinen? Am Ende solcher Fragen soll ein Wort von Hans Dombois stehen, das Leitlinie für alle Subjekte ekklesialer Tradition und Rezeption sein könnte: „Die recht verstandene Katholizität mißtraut ihrem eigenen Für-sich-Sein, dem bloßen Eigenwillen, der incurvatio des Intellekts wie des Willens und sucht die Bestätigung im freien consensus.“¹⁹

ANMERKUNGEN

¹ W. Beinert, Die Subjekte d. kirchl. Rezeption, in dieser Zs. 214 (1996) 305–314.

² A. Müller, Ekklesiolog. Erwägungen zum Thema „Gehorsam“, in: Theol. Ber. XVII (Zürich 1988) 111–144.

³ Botschaft zum Weltfriedenstag 1991 v. 8. 12. 1990, in: AAS 83 (1991) 412.

⁴ A. Schütz, T. Luckmann, Strukturen d. Lebenswelt, 2 Bde. (Frankfurt 1979, 1984); Was d. Geist d. Gemeinden sagt. Bausteine zu einer Ekklesiologie d. Ortskirchen, hg. v. L. Bertsch (Freiburg 1991); H. Luther, Religion u. Alltag (Stuttgart 1992) v. a. 184–211; W. Härle, Dogmatik (Berlin 1995) 168–192.

⁵ Ebd. 179.

⁶ F. Ochmann, Kirchl. Recht in u. aus d. Leben d. Communio. Zur „Rezeption“ aus kanonist. Sicht, in: Glaube als Zustimmung, hg. v. W. Beinert (Freiburg 1991) 130–138. ⁷ Vgl. cann. 23–28 CIC/1983.

⁸ K. Walf, P. Huizing, Was meint „Recht auf Widerspruch“ in d. Kirche?, in: Conc (D) 18 (1982) 534–539. Das Remonstrationsrecht ist für den Fall gedacht, daß in einer oder mehreren Diözesen die Befolgung eines Gesetzes nicht zu erwarten oder nicht möglich ist.

⁹ Vgl. d. Dokumentensammlung von R. Zwank in: Frauenbefreiung u. Kirche, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1987) 113–302. Auch die seither publizierten amtl. Stellungnahmen, vor allem „Mulieris Dignitatem“ Johannes Pauls II., bestätigen voll und ganz diesen Sachverhalt.

¹⁰ Th. Söding, Wiss. u. kirchl. Schriftauslegung. Hermeneut. Überlegungen zur Verbindlichkeit d. Hl. Schrift, in: Verbindl. Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, hg. v. W. Pannenberg, Th. Schneider (Freiburg, Göttingen 1995) 101 f.

¹¹ Jes. Nave hom. 7,6: „In uno consensu ecclesia universa conspirans“.

¹² Benedikts-Regel 3 (G. Holzherr, Die Benediktsregel, Zürich 1980, 62).

¹³ LG 25, 3; vgl. zur Interpretation d. Kmtr. v. K. Rahner in: LThK. E I, 238–241; H. J. Pottmeyer, Bleiben in d. Wahrheit. Verbindlichkeit d. Glaubenszeugnisses d. Kirche aus kath. Sicht, in: Verbindl. Zeugnis II (A. 10) 151.

¹⁴ DH 875; vgl. W. Pannenberg, Systemat. Theol. 3 (Göttingen 1993) 464.

¹⁵ E. Gräfin Vitzthum, Die Briefe d. Francisco de Xavier (1545–1552) (Leipzig 1939) 182, 308.

¹⁶ H.-J. Höhn, Kirche u. kommunikatives Handeln. Studien z. Theol. u. Praxis d. Kirche in d. Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien N. Luhmanns u. J. Habermas' (Frankfurt 1985); M. Kehl, Die Kirche. Eine kath. Ekklesiologie (Würzburg 1992); F.-X. Kaufmann, Glaube u. Kommunikation, in: Der Glaubenssinn d. Gottesvolkes – Konkurrent od. Partner d. Lehramts, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1993) 132–160.

¹⁷ Ebd. 155.

¹⁸ F. Wilfred, Anthropolog. u. kulturelle Grdl. für d. Kirchlichkeit. Reflexionen aus asiat. Sicht, in: Was der Geist den Gemeinden sagt (A. 4) 34.

¹⁹ H. Dombois, Das Recht d. Gnade I (Witten 2/1969) 832.