

Dialog und Gehorsam in der Kirche

Man vermag sich kaum gegensätzlichere Wirklichkeiten zu denken als jene, die mit den Begriffen „Dialog“ und „Gehorsam“ beschrieben werden. Jedenfalls beim ersten Blick. *Dialog* ist die herrschaftsfreie sprachliche Kommunikation von Personen mit unterschiedlichen Überzeugungen zum Zweck der gemeinsamen Klärung von Wahrheitsansprüchen. Er dient der Suche nach der Erkenntnis der Wahrheit und geht von der Voraussetzung aus, daß diese bei Dialogbeginn noch nicht zweifelsfrei festgestellt ist. Sie kann in diesem Moment bei der Behauptung eines oder keines oder teils bei der Behauptung des einen, teils des anderen Partners liegen – im Diskurs wird festgestellt, was der Fall ist. So gibt es beim Dialog, wenn er gelingt, weder Sieger noch Besiegte, sondern nur der Wahrheit gegenüber Veränderte¹.

Völlig anders steht es beim *Gehorsam*. Darunter wird das Handeln einer Person verstanden, welche dazu bestimmt wird durch eine andere Person, Instanz oder Regel. Anstelle des eigenen Willens tritt ein fremder als grundsätzlich frei übernommenes Aktionsprinzip, das sich gewöhnlich in einem Befehl artikuliert. Vorausgesetzt ist mithin ein hierarchisches und nicht mehr herrschaftsfreies Verhältnis zwischen Oberem und Untertan. Es geht auch nicht um Erkenntnis, sondern um Vollzug des Wahren oder Richtigen, dessen der Obere bereits versichert ist. Der Gehorchende ist im Fall des Gehorsams der Gefügige, Verzichtende, sich Unterwerfende. Er hat eine Änderung erfahren, der Befehlende mitnichten.

Auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings: So konträr sind die Wirklichkeiten gar nicht, um die es geht. Vielmehr gehören sie der gleichen Ebene an. Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um ein Geschehen der Kommunikation. Zwischen Personen wird etwas (gewöhnlich) verbal mitgeteilt zum Zweck einer Handlung – der Zustimmung zur Wahrheit beim Dialog, zum Befehl beim Gehorsam. Gemeinsam ist auch die Voraussetzung echter Einsicht für den Vollzug. Dort ist es die Einsicht in die Stimmigkeit der Argumentation, hier in die der Legitimität des Gehorchens. Sie muß sich nicht in jedem Fall auf den Befehl richten, wohl aber wenigstens auf die Rechtmäßigkeit und Kompetenz der befehlenden Autorität.

Damit ist in beiden Fällen Verantwortung im Spiel: Man darf im Dialog die Zustimmung nur dann geben, wenn man sich der Richtigkeit der Argumente kritisch versichert hat; man darf nur dann gehorsam sein, wenn das Befohlene sittlich gut, wahrheitskonform und gerechtemmaßen auferlegt ist. Das Scheitern des Dialogs,

der Diskursabbruch, und des Gehorsams, der Ungehorsam, muß also nicht unbedingt verwerflich, sondern kann ebensogut Ausdruck hohen ethischen Verhaltens sein. Es geht beim Dialog wie beim Gehorsam um Tugend und um tugendhaftes Verhalten. Schließlich kann man darauf hinweisen, daß beim Dialog immer ein Stück Gehorchen dabei ist: Man muß sich gegebenenfalls der gar nicht sehr angenehmen Ansicht des anderen beugen. Ebenso ist beim Gehorsam stets ein dialogisches Moment gegeben: Der Befehlende muß wenigstens ansatzweise argumentativ begründen, weshalb er jetzt und in diesem Fall gerade diesen Befehl gibt. Sonst setzt er sich dem Verdacht tyrannischer Willkür aus, der der Befehlsempfänger nicht gehorchen, sondern höchstens nachgeben kann.

Wenigstens diese Beobachtung zeigt: Dialog und Gehorsam sind wider den ersten Augenschein keine Antagonismen; ganz im Gegenteil besteht zwischen ihnen eine eigenartige Korrelation. Ein Dialog ist unmöglich, bei dem die Partner auf absoluter Autonomie beharren; Gehorsam ist unsittlich, bei welchem Argumentation ausgeschlossen ist nach dem Motto: „Sit pro ratione voluntas“ – „Anstelle eines Grundes gelte mein Wille“ (Juvenal). Die Rezeption des Befehls, die im Prinzip ein dialogischer Vorgang ist, gehört zum Gelingen des Befehlsvorgangs dazu. Wenn es also eine Spannung gibt (was augenscheinlich ist), dann ist sie nicht Kampf zweier Systeme, sondern Polarität innerhalb desselben Systems.

Die Gegenprobe ist übrigens leicht zu machen. Eine Gemeinschaft könnte nicht bestehen und ihre Aufgaben erfüllen, wenn es nicht Entscheidungsstrukturen gäbe, die ihr zum Erreichen ihres Zwecks verhelfen. Ein schrankenloser und unbegrenzter Dialog ist eine Art Regreß ins Unendliche, der nicht angängig ist. Er muß seine Geltungsansprüche einlösen oder abgebrochen werden. Das kann auch durch eine autoritative Entscheidung geschehen, mit der das weitere Vorgehen garantiert wird. Es gibt keine menschliche Gemeinschaft, in der nicht dementsprechende Regelungen vorgesehen sind.

Christenschmuck Gehorsam

Betritt das eben umrissene Areal ein Angehöriger der römisch-katholischen Kirche mit auch nur bescheidener Kenntnis von deren Geschichte und Problemen, ist ihm sofort bewußt, daß und wie vermint es sich darbietet. Man muß schon eine relativ hohe theologische Erudition mitbringen, um überhaupt zu wissen, daß *Dialog* im kirchlichen Sprachschatz ein wichtiges Wort ist. Erst kürzlich bezeichnete ein promovierter Religionslehrer und Pfarrer in Regensburg die Begriffe Toleranz, Dialog und Freiheit als „unbedachte Waber- und Laberfloskeln“, mittels deren die Wahrheitsfrage abgeschafft werde². Dagegen weiß jeder, wenn auch vielleicht nicht mehr in Kenntnis der Quelle: „Mut zeiget auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck; ... der Pflichten schwerste zu erfüllen,

zu bändigen den eignen Willen.“ Friedrich Schiller, aus dessen Ballade „Der Kampf mit dem Drachen“ (1798) das altbekannte Zitat stammt, meinte, sicher nicht zu Unrecht, damit den christlichen Geist überhaupt richtig getroffen zu haben³. In Erinnerung muß gerufen werden, daß das Motiv des jungen Ritters, den Kampf ungeachtet der Untersagung durch den Orden zu wagen, die Nächstenliebe, das höchste christliche Gebot, gewesen war. Gehorsam, so die Lehre des Meisters, steht noch höher.

Er faßt in der Tat eine lange Tradition in Worte, die in den religiösen Gemeinschaften besonders hochgehalten, aber stets allen Christen als Ideal vorgestellt wurde. Gehorsam ist, so die maßgebende These Augustins, für die vernünftige Kreatur „Mutter und Hüterin aller Tugenden“⁴. Für Ignatius von Loyola ist es rechte Haltung, „von dem Weißen, das ich sehe, glauben, daß es schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt“⁵. In unseren Tagen empfiehlt Josemaria Escrivá de Balaguer, der Gründer des „Opus Dei“: „Sich wie der Gelähmte führen lassen: Gehorsam, innere Unterwerfung!“⁶ Vor solchen Sätzen verblaßt jede Konnotation von Dialog, vor allem die Realität der Korrelation zum Gehorsam. Dieser beherrscht, so sieht es aus, allein das Kirchenareal.

Nun sind mit der ganzen Problematik derzeit keineswegs nur der Christ und die Christin konfrontiert, die sich in besonders enger Weise an die Institution Kirche gebunden haben, also etwa deren Bedienstete oder die Mitglieder geistlicher Gemeinschaften. Die Spannung von Dialog und Gehorsam hat in den letzten beiden Jahrzehnten universale Dimensionen angenommen, weil die offiziellen Stellungnahmen der kirchlichen Autoritäten zwar auf der einen Seite unermüdlich vom Dialog reden, aber ebenso beharrlich auf dem Gehorsam nicht nur im traditionellen Rahmen bestehen, sondern die Gehorsamsverpflichtung gegenüber dem Lehramt in bis jetzt nicht gekanntem Maß ausgeweitet und eingeschränkt haben, und zwar in Lebensbereichen, die jeden Katholiken betreffen. Deswegen ist es auch zu einem ebenfalls nahezu universalen Protest aus allen Ebenen und Regionen der Kirche gekommen, der inzwischen, etwa in der Form der verschiedenen Kirchenvolksbegehren, „in offenem Widerspruch zur kirchlichen Disziplin“ steht und „Anlaß zu großer Sorge“ gibt, wie Kardinal Joseph Ratzinger gegenüber den österreichischen Bischöfen in zwei Stellungnahmen 1997 geäußert hat, die erst im Januar 1998 bekannt geworden sind⁷.

Näherhin geht es um Folgendes. Es ist innerhalb der römisch-katholischen Kirche unbestritten, daß universale lehramtliche Weisungen grundsätzlich in zwei Gruppen, und zwar erschöpfend, einzuordnen sind. Sie können unter bestimmten Bedingungen irrtumsfrei oder unfehlbar sein. Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, sind sie möglicherweise nicht irrtumsfrei oder fehlbar. Nach den Regeln der Logik handelt es sich bei dieser Feststellung um eine vollständige Disjunktion: Etwas Drittes ist nicht denkbar. Bekanntlich hat das Erste Vatikanische Konzil 1870 die Tatsache und die Bedingungen der Unfehlbarkeit des universalen, das

heißt des päpstlichen Lehramts dogmatisch definiert; diese Definition steht heute nicht mehr grundsätzlich in Diskussion. Da jedoch die von der konziliaren Festlegung betroffenen Äußerungen höchst selten, die nicht davon erfaßten päpstlichen Lehraussagen aber außerordentlich häufig sind, ergab sich mehr und mehr die Paradoxie, daß sie kritisch hinterfragt, relativiert oder nicht ernstgenommen werden – und je öfter der Papst spricht, um so gängiger wird diese Haltung. Es geht ja, so sagt man, nicht um wirklich verbindliche Weisungen. Dagegen hat das universale Lehramt in der jüngsten Zeit seinerseits scharfen Protest erhoben und Gehorsam auch gegenüber seinen nicht unfehlbaren Auslassungen strikt eingefordert.

Das Problem Dialog–Gehorsam hat damit eine kaum mehr überbietbare Zuspitzung erfahren, die zu Spaltungerscheinungen in der heutigen Kirche führt, die niemand gutheißen kann, der sich dieser Kirche verbunden und verpflichtet fühlt. Das ruft uns auf, Wege zu suchen, die diese Gefahr beheben, so gut es irgend geht, so weit irgend unsere Möglichkeiten reichen. Unsere Überlegungen, die einleuchtenderweise in diesem Rahmen das gesamte Spannungsfeld auch nicht näherungsweise abschreiten können, befassen sich somit nur mit dem eben skizzierten Sektor der Thematik. Nach einem Überblick über die neueren Sachäußerungen des universalen Lehramts selber zu den Stichworten Dialog und Lehramt beabsichtigen wir die theologischen Dimensionen herauszuarbeiten, die beiden Wirklichkeiten zur christlichen Gestalt verhelfen, um endlich Möglichkeiten der Vermittlung aufzuzeigen.

Dialog in der Kirche

Das Wort kommt nicht vor, sehr wohl aber die Sache: Die ganze Heilsgeschichte ist gemäß dem Duktus der biblischen Schriften ein durch die Errichtung des Bundes zwischen Gott und seinem Volk, zu dem wenigstens seit Christus alle Menschen berufen sind, institutionalisiertes Gespräch, in dem das Wort, „der Spruch des Herrn“ – so der stehende alttestamentliche Ausdruck –, ergeht und die Angehörigen des Bundesvolks zur Antwort auffordert. Diese ist nicht einfaches Jasa-gen, schlichtes Gehorchen, sondern kann bei aller Anerkennung der Hoheit Gottes ein echter Diskurs mit ihm sein, wie nicht nur das Buch Ijob zeigt. In seiner seelischen Bedrängnis spricht Jeremia zu Jahwe: „Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich streite; dennoch muß ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg, weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?“ (Jer 12, 1; vgl. Ijob 13, 21; 19 u. ö.)

Jesus von Nazareth als vollkommener Träger der Offenbarung nimmt diese Grundstruktur in seiner Mission auf. Sie ist als dialogische Verkündigung zu kennzeichnen. Die Synoptiker berichten argumentative Gespräche mit Gegnern

wie Jüngern (vgl. z.B. Mk 2, 16f. 24–28; 4, 13–20; u.ö.); Johannes überliefert die nächtliche Unterredung mit Nikodemus (Joh 3, 1–13). Dabei kann es sehr hart zugehen, denken wir an den Schlagabtausch zwischen Jesus und der Syrophönikerin (Mk 7, 25–29 par.), mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4, 8–47) oder gar mit der eigenen Mutter in Kana (Joh 2, 4). Er geht in jedem Fall zwar „gut“ aus, aber nicht ohne jene, vielleicht sogar wegen dieser Diskurse. Hinter dem biblischen Dialogverständnis steht als letzte Basis die Liebe des menschenfreundlichen Gottes, der damit ganz offensichtlich die personale Würde seiner Kreaturen respektiert und zur vollen Ausbildung bringt: Person sein heißt Selbstand und Freiheit, Einsicht und Verstehen besitzen und ausüben können.

Das Beispiel Jesu wird ganz fraglos von der jungen Kirche übernommen. Der 1. Korintherbrief des Apostels Paulus ist Bestandteil einer großen innerkirchlichen Debatte um dogmatische und ethische Inhalte, deren Auslöser uns zwar dokumentarisch nicht mehr erhalten, aber ohne sonderliche Mühe zu erschließen sind. Im 2. Jahrhundert greifen Männer wie der Martyrerphilosoph Justin die literarische Form des Dialogs auf, um christliche Inhalte darzulegen⁸. Die außerordentlich bedeutsame Schrift „Über den Heiligen Geist“ des Basilius geht zu Teilen auf ein Gesprächsprotokoll mit Eustathius von Sebaste aus dem Jahr 372 zurück⁹.

Dialogisch durch und durch ist die scholastische Methode des hohen Mittelalters. Die vielen hundert *Articuli* der „*Summa theologiae*“ des Thomas von Aquin sind nichts anderes als stilisierte Dialoge. Sie beginnen samt und sonders mit einer Frage, lassen unterschiedliche Standpunkte zur Geltung kommen, treffen die Klärung nach den Regeln der Vernunft und suchen noch in der Zurückweisung der Gegenargumente dem Anliegen des Partners gerecht zu werden. Vom Geist des Dialogs geprägt sind auch die verfassungsrechtlichen Bildungen der Alten Kirche. Es seien nur die Stichworte „Synodalstruktur“ und „Bischöfsbestellung“ aufgerufen, zu denen in den letzten Jahren aus gegebenen Anlässen viel Material zusammengetragen worden ist¹⁰. Nach Cyprian von Karthago gehören folgende Momente zur Wahl eines Bischofs: göttlicher Spruch, Wahl des Volkes, Übereinstimmung der Mitbischöfe (*iudicium divinum, populi suffragium, coepiscoporum consensus*)¹¹.

Ausdrücklich thematisiert in breitem Maß wird freilich das Thema erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Papst Paul VI. widmete ihm seine Antrittsenzyklika „*Ecclesiam suam*“ vom 6. August 1964¹². Er nennt mit einem sehr schönen Wort Dialog den „inneren Antrieb der Liebe, die danach strebt, sich zur äußeren Gabe der Liebe zu machen“¹³. Natürlich ist diese Verlautbarung im Kontext des damals gerade wiederaufgenommenen Zweiten Vatikanischen Konzils zu lesen, von dem der Papst nähere Erläuterungen erwartet¹⁴. Es hat sie in reichem Maß geliefert. Wenigstens acht seiner insgesamt 16 Dokumente kommen an mindestens 45 Stellen auf Dialog und Gespräch zu reden¹⁵. Die Spitzenaussage lautet:

„Die Wahrheit muß ... auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist, das heißt auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen“ (DH 3).

Seitdem bleibt „Dialog“ ein Grundwort der universalen kirchlichen Lehrverkündigung. Man kann ein ganzes Buch mit Texten füllen, die allein unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. erschienen sind¹⁶. Greifen wir, wiederum nur als Exempel, die offiziellen Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls für 1986 heraus, so weist uns das Register 136 Referenzstellen für das Wort „Dialog“ nach. Als Adressaten erscheinen fast alle Gruppen und Bereiche des menschlichen Zusammenlebens: die eigenen Glaubensgenossen¹⁷, die nichtkatholischen Mitchristen, die Sekten, die Menschen anderen Glaubens, die gesamte Menschenfamilie, die Kultur, die Wissenschaft. Gott, Wahrheit, Gebet, Versöhnung werden als spirituelle Ermächtigung zu solchem Gespräch genannt. Als dessen Charakteristika werden bezeichnet Brüderlichkeit, der Geist der Liebe, Vorurteilslosigkeit, Spiritualität. Dialog wird als einzige Alternative der Kirche wie auch als theologisches Erfordernis beschrieben¹⁸.

1995 schrieb der Papst in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“, er könne die „ungeheuerere Aufgabe“ des primatialen Amtes „allein nicht zu Ende“ bringen. „Könnte die zwischen uns allen bereits bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben?“¹⁹ Dieser Text ist in unserem Kontext besonders interessant, weil er zugleich, wenn auch indirekt, die Gehorsamsproblematik anspricht: Der eigentliche Referenzpunkt des Gehorchens ist der Wille Christi, den das gemeinsame Gespräch erheben will und soll, und damit auch die Wahrheit. Der schon zitierte Satz aus der Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils klingt nach, daß Dialog Instrument der Wahrheitsfindung ist.

In etwa haben diese Einsichten auch einen Niederschlag im *Codex Iuris Canonici* von 1983 gefunden. Unter den Grundrechten der Gläubigen werden Rede- und Meinungsfreiheit, die Freiheit der theologischen Forschung, die Geltendmachung dieser Rechte in einem kirchlichen Gerichtsverfahren eigens erwähnt²⁰. Auch da läßt sich ein Spitzensatz ausfindig machen. Can. 212 § 3 erklärt der Gesetzgeber: „Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (die Gläubigen) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen

Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und der Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun.“

Das ist eindeutig dialogische Gesinnung und Aufforderung zum Dialog. Aber der Satz bildet den dritten Paragraphen eines Kanons, dessen erster lautet: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.“ Liest man die vielen Dialogtexte der päpstlichen und anderen universalkirchlichen Verlautbarungen aufmerksam durch, dann trifft man fast ständig auf den nämlichen Sachverhalt: Das Stichwort Dialog wird fast allenthalben konterkariert durch das Stichwort Gehorsam. Nach einem Wort Johannes Pauls II. von 1990 ist das kirchliche Lehramt „kraft der im Namen Christi ausgeübten Autorität die einzige Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes“²¹. Ihm ist also Gehorsam entgegenzubringen. Wie reimt sich das damit zusammen, daß laut Zweitem Vatikanischen Konzil Lehramt *und* Gespräch Instanzen der Wahrheitsfindung sind, offensichtlich auf gleicher Ebene zusammen mit anderen? Sind Dialog und Gehorsam – in der römisch-katholischen Kirche allermindestens binnenkirchlich – doch Antagonisten, Gegenspieler, unversöhnbare Kontrahenten?

Kirche und Gehorsam

Ein wenigstens kursorischer Rückblick in die Geschichte bleibt uns zum Verstehen der gegenwärtigen Situation auch zu Beginn dieses Kapitels nicht erspart. Während die ausdrückliche Reflexion über die Kategorie Dialog neuzeitlich ist, ist die Thematisierung des Gehorsams wenigstens so alt wie die biblisch-christliche Religion. Rund vier ganz eng bedruckte Spalten nehmen die entsprechenden Belege aus dem Wortfeld in der „Zürcher Bibel-Konkordanz“ ein²². Selbstverständlich ist die erste Adresse für diese Haltung Gott – und zwar nicht nur in dem Sinn, daß quantitativ der Gehorsam gegenüber Jahwe/Gott den obersten Rang einnimmt, sondern auch qualitativ ist er der Quell- und Bezugspunkt dieser Tugend. Wo eine an sich unbestrittene menschliche Autorität das vergißt, begibt sie sich im gleichen Moment ihrer Legitimität. Das muß David aus dem Mund des Propheten Natan nach seiner Schurkerei gegenüber Urija schmerzhaft erfahren (2 Sam 12, 1–25). Gehorsam ist also kein Wert schlechthin, sondern eine auf Gott ausgerichtete Haltung, wie sie im Neuen Testament klassischen Ausdruck im Petruswort findet: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29).

Wenn dabei schon, wie angezeigt, das Verhältnis Gottes und der Menschen auf der Grundlage dialogischen Umgangs basiert, dann hat das erst recht vom zwischenmenschlichen Verhältnis, gerade unter der Perspektive von Befehl und Gehorsam, zu gelten. Wir müssen in Erinnerung rufen, daß die fundamentale Grundlage biblisch geprägter Theologie und Anthropologie die Liebe Gottes ist, die sich in der Nächstenliebe, so deutlich Jesus, erfüllt. Die Evangelien zeigen dies, indem sie die Begrifflichkeit des Gehorchens kaum gegenüber Menschen, sondern gegenüber Dämonen und Naturgewalten verwenden. Sie gehorchen dem Herrn (Mk 1, 27; 4, 41); Menschen dagegen hören, bewahren, tun, was Gott in Jesus ihnen kundmacht (vgl. Mk 9, 7; Mt 7, 24; Lk 11, 28). Sie sind als Personen angesprochen und personal reagieren sie.

Sehr schön zeigt dies das bekannte Sämannsgleichnis, das im dritten Evangelium ausdrücklich in den Kontext richtigen Hörens als Ausdruck echter Jüngerschaft zu Jesus gesetzt ist (Lk 8, 4–21 mit dem Kontrast „gehorsamen“ 22–25). Der Erfolg der Botschaft vom Reich Gottes wird nicht vom Funktionieren autoritärer Strukturen abhängig gemacht, sondern von der Bereitschaft des Erdbodens, das heißt der personalen Haltung der Adressaten. Das Heil hängt nicht vom untätigen Gehorchen, sondern vom freien Hören des Wortes Gottes und vom verantworteten Handeln ab, das es bewirken will (Lk 8, 21). Gehorsam hat mithin eine dialogische Bauform. Er kann nur gefordert werden, wenn er das Wohl des Subjekts fördert: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27 f.).

Dieser Horizont begegnet uns noch in den echten Paulusbriefen. Gehorsam ist Christusliebe, Christusförmigkeit, Christusbefolgung mit allen Fasern der eigenen Existenz. „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus entspricht“, mahnt der Philipperbrief und illustriert: „Er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich ... Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod“ (Phil 2, 5.7 f.). So gesehen ist Gehorsam als „Glaubensgehorsam“ ein Strukturmoment des Christusbefolgens selber – nicht des christlichen Glaubens schlechthin, sondern der Liebe zum Herrn (Röm 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5 f.), aus der sich dann auch Gehorsam gegenüber den Christusboten ergibt (2 Kor 7, 15). Voraussetzung von allem ist wieder, wie bei Lukas, das richtige Hören, nicht die richtige Untertanenhaltung (Röm 10, 13–15). Dem entspricht in der lukanisch-paulinischen Geist atmenden Apostelgeschichte eine Gemeindestruktur, welche dialogisch ihre Aufgaben erfüllt. Am sichtbarsten wird das in der Schilderung des Jerusalemer „Konzils“ (Apg 15), aber auch in der Wahl des Matthias (1, 15–26) und der Einrichtung des Diakonats (6, 1–6): Immer sind alle Gemeindeglieder in gestufter Funktion am Zustandekommen der jeweiligen Entscheidungen beteiligt.

Das ändert sich nachhaltig in der letzten Generation, die im Neuen Testament auftritt. In den Pastoralbriefen begegnet uns eine Gemeindeordnung mit strenger

Über- und Unterordnung²³ und mit dem autoritären Befehls-Gehorsams-Prinzip. Die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden führt der Verfasser nicht mehr mit Gründen, sondern mit Verurteilungen, die sich nicht bloß auf deren Anschauungen (2 Tim 2, 15), sondern auch auf das sittliche Verhalten erstrecken (1 Tim 1, 9 f.; 6, 3–10; 2 Tim 2, 165–18; 3, 1–9; Tit 1, 10–16). Dieser Modus hat sich sehr schnell durchgesetzt. Er ist für eine Form des Vorgehens verantwortlich, die erst seit den Pastoralbriefen wirklich als „amtskirchlich“ etikettiert werden zwar nicht sollte, aber kann, und bis heute maßstäblich geblieben ist.

Was ist da geschehen? Während für Paulus die Gemeinde ein dynamisches, durch die allen je gegebenen Charismen gegliedertes Beziehungsgeflecht nach Art eines vitalen Leibes ist, bilden die Pastoralbriefe sie ab in der Analogie zum antiken Hauswesen mit dessen stark hierarchischer Struktur (vgl. 1 Tim 3, 4 f. 12.15; Tit 1, 7). Spricht der Apostel vom „Haus“, so denkt er an den Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3, 16 f.; 2 Kor 6, 16), reden seine Schüler davon, bleiben sie in der griechischen Ordo-Schematik stecken, bei der der Hausvorsteher eine fast totale Verfügungsgewalt über die Hausgenossen innehat.

Dabei bleibt es in der Folgezeit im wesentlichen. Schon im 1. Clemensbrief wird der kirchliche Gehorsam motiviert aus den Analogien des stoischen Ordnungsdenkens: Wie im Kosmos, im Leib, im Heer und im Staat, so muß auch in der Gemeinde Ordnung herrschen; und Gehorsam ist das Agens solcher Ordnung²⁴. Wir verstehen nun auch die so rigide anmutenden Äußerungen zum Gehorsam, die in der Einleitung wiedergegeben wurden: Wo Ungehorsam herrscht, herrscht das Chaos, bricht Gemeinde zusammen, geht Kirche unter. Er ist die satanische Perversion par excellence; Gehorsam muß darum Leitgesetz in der Kirche sein. Knapp und klar resümiert Thomas von Aquin das Strukturprinzip: „Dem Oberen zu gehorchen, ist ein Erfordernis, das den Dingen nach Gottes Ordnung eingegeben ist“, nicht zu gehorchen Todsünde²⁵.

Diese Ordnung ist unveränderlich, aber auch leicht zu erkennen. Entsprechend dem sich ausbildenden instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell schälte sich die Ansicht heraus, Gott habe alle seine Weisungen für Welt und Kirche in klaren, eindeutigen Sätzen manifestiert. Möglicherweise kann sie nicht jeder gleich in ihrem Inhalt erfassen, aber dafür gibt es, von Gott selbst installiert, das kirchliche Lehramt, dem Kompetenz und Autorität der letztverbindlichen Entscheidung zukommen, denen auf seiten der Nichtlehramtssträger Gehorsam entspricht. Wie stark das antike Familienschema maßgebend bleibt, das zu diesem Modell geführt hat, sieht man leicht aus der traditionellen Terminologie von der *Mutter Kirche* und ihren *Kindern*, vom Heiligen *Vater* und von der Rückkehr der Getrennten in den *Schoß* der Kirche²⁶. Sie begegnet uns selbst noch im letzten Konzil. In seinen Ausführungen über die Empfängnisregelung sprechen die – auch das ist gängige Sprache – „Konzilsväter“ über die „Tugend ehelicher Keuschheit“, also über etwas, das doch wohl erwachsene Leute betrifft. Dann sa-

gen sie: „Von diesen Prinzipien her ist es den *Kindern* der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Ausübung des göttlichen Gesetzes verwirft“ (GS 51).

Die Neuzeit brachte den nachhaltigen Zusammenbruch dieser autoritär-patriarchalischen Vorstellungen in großen Kreisen der westlichen Gesellschaften. Daran Schuld hatten nicht allein die Aufklärung im Gefolge der philosophischen Erkenntnisse über die Bedeutung des Subjekts beim Erkennen und Urteilen, die Demokratisierungsprozesse oder die Herausbildung dialogischer Strukturen; eine wesentliche Ursache liegt in der Geschichte des 20. Jahrhunderts mit den bösen Erfahrungen aus den totalitären Gehorsamsansprüchen der diktatorischen Gewaltsysteme wie auch der permanenten Überforderung durch die wachsende Komplexität heutiger Wahrheitsfindungs- und Entscheidungsvorgänge. Die Menschen, auch die Christen, wurden allergisch gegen die überlieferten Obertanen-Untertanen-Systeme und verließen sich lieber auf ihr eigenes Gewissen als letzte und höchste Norm erkenntnisgeleiteten Handelns, auch bezüglich der Weisungen der Kirche, die vielen von ihnen aus gegensätzlichen Gründen (den einen dünkten sie zu lasch, den anderen zu rigid) als lebensfremd und lebensfern erschienen.

Das universale Lehramt reagierte aufgrund der eingeschliffenen Vorstellungen in doppelter Weise: Einmal wurde die Lehre von der absoluten Souveränität des römischen Papstes mit der Zuspitzung im Unfehlbarkeitsdogma von 1870 zu ihrer denkbaren Reife entwickelt, zum anderen wurde mit immer neuen Präzisionsversuchen die Doktrin vom vollkommenen Gehorsam gegenüber allen Lehrweisungen überhaupt ausgebildet. Dieser zweite Vorgang hat in den letzten Jahren eine kaum mehr überbietbare Höchstform erreicht. Er kann nachfolgend nur stark verkürzt dargestellt werden. Das ist zu verantworten, seit man auf die 1997 erschienene fast 600 Seiten starke Habilitationsschrift von Norbert Lüdecke über „Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität“ rekurrieren kann²⁷. In kanonistischer Nüchternheit werden die modernen Dokumente analysiert. Ihr Ergebnis deutet sich schon bei einem Blick ins Register an: Das Begriffsfeld Gehorsam ist einhundertzwanzigmal vermerkt, Dialog hat Fehlanzeige.

Die Verschärfung der Gehorsamslehre beginnt mit Pius IX., der im Brief „Tuas libenter“ von 1863 an den Münchener Erzbischof die Unterwerfung auch unter das nicht unfehlbare Lehramt anmahnte; der Kerngehalt wurde in den Syllabus von 1864 als Satz 22 aufgenommen²⁸. Aufgrund dieser Theorie kam es um die letzte Jahrhundertwende zur ersten Antimodernismuswelle mit scharfen Disziplinierungsmaßnahmen auch bei leisestem Verdacht der Abweichung²⁹. Eine neue Einschärfung erfolgte unter Pius XII., vor allem durch die Enzyklika „*Humani generis*“ (1950); sie führte zu einem weiteren Antimodernismussyndrom Roms, das mit dem Begriff „*Nouvelle théologie*“ verbunden ist³⁰.

Das Zweite Vatikanische Konzil übernahm diese Anschauungen einschließlich der von den Theologen entwickelten Interpretationen in die Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“. In Nr. 25 lesen wir: „Die Gläubigen ... müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhängen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht.“ Ein entsprechender Kriterienkatalog folgt. Die *Communio-Ekklesiologie* der gleichen Konstitution mit ihrer Betonung des Dialogs als Wahrheitsfindungsinstanz und der Geistbegabung aller Christgläubigen führte nach dem Konzil zur Hinterfragung der eben referierten Position.

1983 erschien das neue kirchliche Gesetzbuch. In Buch III wird vom Verkündigungsdienst der Kirche gehandelt. Nach der Besprechung der Unfehlbarkeit regelt der Codex in can. 752 das Verhalten der Gläubigen gegenüber nicht unfehlbaren Lehren: „Nicht Glaubenzustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht.“ Nach can. 1371 wird jeder Verstoß gegen can. 752 (Nr. 1), ja jeglicher Ungehorsam gegenüber Papst oder Bischof (Nr. 2) „mit einer gerechten Strafe“ belegt – was immer damit genau gemeint sein mag.

Damit wird etwas vorher nicht Gekanntes kanonistisch festgeschrieben, nämlich die strafbewehrte Rechtspflicht zu einer positiven Haltung gegenüber grundsätzlich fehl- und revidierbaren, aber authentisch vorgetragenen Lehren des bischöflichen bzw. päpstlichen Amtes. Der Katholik darf also nicht nur solchen Äußerungen nicht widersprechen, wie im Fall der Glaubensaussagen unmittelbar vorher in can. 750 bestimmt wird, er ist bei Strafe verpflichtet, sie zu bejahen („meiden, was ihr nicht entspricht“). Da diese Haltung religiös begründet ist, bedarf es keiner Einsicht mehr in den Inhalt und Gehalt der vorgetragenen Weisung. „Eine Berufung auf die eigene persönliche fachliche Kompetenz“, kommentiert Lüdecke³¹, „auf Forscherverantwortung oder auf die Rolle der Theologen ist von vornherein verfehlt.“ Insgesamt gilt: „Auf diese Weise werden nicht-definitive Lehren disproportional durch eine weiterreichende Vermeidungspflicht geschützt als definitive Glaubenswahrheiten.“ Lüdecke befindet sich da im Konsens mit den Fachkollegen³².

Diese Rechtssatzung wurde inzwischen durch die sogenannte „*Professio fidei*“ und den Treueid („*Iusiurandum fidelitatis*“) von 1989 ergänzt, durch die Instruk-

tionen der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen („Donum veritatis“) von 1990 und über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel aus dem Jahr 1992 verschärft. Es hatte sich für Rom herausgestellt, daß die Disziplinierungsmaßnahmen nicht gegriffen hatten, ungeachtet vieler Verfahren gegen Theologen, die an eine dritte Antimodernismusbewegung denken lassen.

Nach dem 3. Zusatz zur „Professio fidei“ ist der Gehorsam nach can. 752 auf alle Lehren des authentischen Lehramts ausgedehnt, also nicht mehr auf die Glaubens- und Sittenmaterie beschränkt³³. Was immer also Rom verlautbart, ist umschweifelos zu befolgen. Das gilt nach dem Wortlaut des „Treueids“ auch für alle Zukunft³⁴: Er stellt einen Blankoscheck dar, der keine Vorbehalte inskünftig ermöglicht.

Die Instruktion „Donum veritatis“ vom 24. Mai 1990 setzt noch einmal neu an. Die Glaubenskongregation ruft wiederum „Lumen gentium“ Nr. 25 und can. 752 CIC in Erinnerung und zeigt damit zuerst einmal, daß für die Theologen nicht mehr und nicht weniger als für alle anderen Gläubigen gilt; dann sagt sie weiter: Die Willens- und Verstandeszustimmung (die Reihenfolge gegenüber can. 752 ist umgedreht) „darf nicht rein äußerlich und disziplinar bleiben, sondern muß sich in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen“³⁵. Glaubenszustimmung und religiöser Gehorsam, im Codex noch begrifflich unterschieden, wenn auch faktisch verwischt, werden jetzt so stark verknüpft, daß „der qualitative Unterschied zwischen beiden nahezu schwindet“³⁶. Es ist also unvermeidlich anzunehmen, daß nach Auffassung des Dokuments gegenüber jedweder Lehräußerung des universalen Lehramts, gegebenenfalls auch in der Form von solchen römischer Dikasterien, die gleiche Haltung wie etwa einem Dogma, einem in der Heiligen Schrift ausdrücklich oder einschlufweise enthaltenen Glaubenssatz, entgegenzubringen ist: der Gehorsam des Glaubens.

Zwar rechnet die Instruktion auch mit der Möglichkeit des Dissenses seitens des Theologen. In diesem Kontext fällt sogar das Wort „Dialog“³⁷. Er besteht aber praktisch nur in einem unterwürfigen Vortrag der eigenen Schwierigkeiten gegenüber der Autorität, der unter keinen Umständen öffentlich erfolgen darf, und endet schlimmstenfalls in „schweigendem Gehorsam“ (*silentium obsequiosum*). Das ist zwar, konzidiert das Papier, „gewiß eine schwere Prüfung“, aber es ist zu sehen: „Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt.“³⁸ Das ist allerdings in der Systematik aller dieser Texte nur so möglich, daß das Lehramt spontane Erleuchtungen und Einsichten in und aus sich selber hat – oder sich solchen neuen Erkenntnissen von außen beugt, wie etwa solchen der Naturwissenschaften. Von innerhalb der Kirche kann eigentlich unterhalb der Lehramtsebene keine neue Ansicht eingebracht werden: Sie wäre in jedem Fall abweichend von der des Amtes und somit illegitim und als Ungehör-

sam strafbar. Die Glaubensbezeugung geschieht also nur auf einem einzigen exklusiven Weg: durch das universale Lehramt, *solo magisterio*.

Ein Blick auf die tatsächliche Situation zeigt freilich, daß die Absicht eben dieses Lehramts nicht erreicht worden ist, gegen die Erosionen des kirchlichen Gehorsams einen sicheren Damm aufzuschütten. „Es gibt“, formuliert Norbert Lüdecke am Ende seiner Untersuchung mit höchst zurückhaltender Vornehmheit, „Anzeichen für die Dysfunktionalität und die Kontraproduktivität der vom Gesetzgeber gewählten Mittel.“³⁹ Die Tatsachen sprechen eine viel härtere Sprache. Die römischen Versuche zur Wahrung seiner Autorität sind proportional zu deren Verlust. Das hat sich in bislang nicht gekannter Schärfe in der Diskussion um die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. August 1997 erwiesen. Sie hätte gar nicht stattfinden dürfen – nicht nur überhaupt, sondern besonders wegen des Auffahrens schwersten Geschützes in erst- und einmaliger Form: Neben 16 Unterschriften von Bischöfen aller Rangstufen wird die ausdrückliche päpstliche Billigung „in forma specifica“ bekundet. Geholfen hat das wenig: Selbst Bischöfe haben remonstriert.

Ist das alles nur Zeichen antirömischer Affekte, Nachweis des Eindringens böser Mächte und Gewalten ins Heiligtum, Signal des Zerfalls, Perversion aller Tradition oder Indikator dafür, daß die Spannung zwischen Gehorsam und Dialog wider alle eigene Bekundung der Kirche zerbrochen ist in einen nun wirklich unheilvollen Antagonismus?

Ekklesiologische Hintergründe

Der Kanonist Lüdecke hat zweifellos recht, wenn er hinter der gegenwärtigen Gehorsamslehre der obersten kirchlichen Autorität nicht allein fraglos ebenfalls vorhandene Angstreaktionen und ein für die kirchliche Neuzeit typisches Sicherheitsverlangen sieht, sondern nicht weniger auch eine ekklesiologische Grundposition konstatiert, die er als „hierarchologisch“ qualifiziert⁴⁰. Der Dogmatiker wird sie genauer als „christomonistisch“ bezeichnen; sie entspricht dem mittelalterlich-tridentinischen Kirchenbild, das im Zweiten Vatikanischen Konzil zwar durch den *Communio*-Gedanken ergänzt, aber nicht aufgehoben worden ist⁴¹. Sein Grundgedanke liegt darin, daß die Kirche als pyramidales Gebilde vorgestellt wird, das seinen Ausgangspunkt vom Haupt nimmt; dessen Lebensströme gehen einbahnig in die einzelnen Glieder. An sich ist dieses Haupt der verherrlichte Christus, aber in der Zeit bis zu seiner Wiederkunft wird er repräsentiert durch die Amtsträger – besonders und in dichtester Darstellung durch den römischen Papst. Bezeichnend dafür ist die Umdeutung des (ursprünglich auch anderen Bischöfen gegebenen) Titels „*Vicarius Christi*“ von einer sakramental-funktionalen Bezeichnung (Christus *wirkt durch* seinen Stellvertreter) zu

einem kanonistischen Vollmachtsterminus: Der Stellvertreter *ist* Christus auf Erden⁴².

Hierarchie und Kirche sind damit praktisch gleichgesetzt. Dann aber folgen alle anderen Charakteristika des Kirchenbilds mit logischer Stringenz: An die Stelle fruchtbarer Polarität von Universal- und Ortskirche, von monarchischen und kollegialen Amtsstrukturen, von Amt und Charisma, von Einheit und Katholizität treten der *Universalismus*, weil die Universalkirche wichtiger als die Ortskirche ist, der *Zentralismus*, weil monarchische Einheit wichtiger ist als kollegiale Pluralität, der *Klerikalismus*, weil das Amt strukturelle Sicherheit gewährleistet, Charismen Unordnung verheißen, und die Forderung strikter *Unterwerfung der Nichtamtsträger* unter das Amt, weil nur dadurch die Gottesordnung durchsetzbar erscheint.

Man kann das auch erkenntnistheoretisch ausdrücken. Seit dem 16. Jahrhundert (Melchior Cano) hat sich gezeigt, daß die Glaubenswahrheit durch die Analyse der fünf Bezeugungsinstanzen („loci“) Bibel, Tradition, Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen („sensus fidelium“) erhoben werden kann und muß. Diese stehen im Verhältnis der Interaktion zueinander und besitzen eine je eigenständige, von den anderen nicht ersetzbare Aufgabe im Vollzug des Glaubens der Kirche⁴³. Im christomonistisch-hierarchologischen Kirchenmodell wird nun aber das Glaubensgeschehen seiner ursprünglichen auf der personalen Freiheit basierenden pluridimensionalen Wort-Antwort-Gestalt entkleidet und auf einen einbahnigen Befehl-Gehorsam-Ablauf von der nur noch lehrenden zur nur noch hörenden Kirche reduziert, in dem mit Ausnahme des Lehramts alle anderen Instanzen bedeutungslos geworden sind. Faktische und praktische Glaubensnorm („norma proxima“, sagte die Neuscholastik) ist das universale Lehramt.

Das ist insofern irritierend, weil das gleiche Lehramt, das die genannten Reduktionen mit nicht mehr überbietbarer Deutlichkeit einschärft, sich mit gleichfalls nicht zu bestreitender Klarheit seit und auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenso für die kommunionale Kirchenstruktur ausgesprochen hat – also auch für die angeführten Polaritäten und Pluridimensionalitäten in der Gestalt von Kirche und Glauben⁴⁴. Die oben wiedergegebenen amtlichen Aussagen zu Dialog wie zu Gehorsam nebeneinandergestellt führen zur Perplexität. Das Kirchenproblem heute erweist sich also, obschon die es auslösenden Momente ethischer Art sind, schlußendlich doch als ein dogmatisches, nicht ethisches Problem, dessen Ursache primär in der theologischen Unsicherheit der Lehrverkündigung selbst besteht und nicht in der Gehorsamsverweigerung – so sehr diese sekundär auch eine Rolle (aber weshalb?!) spielen mag.

Der Grund: Im christomonistischen Modell kommt der Heilige Geist zu kurz. Natürlich wissen dessen Anhänger, daß die Kirche ihren Ort im dritten Artikel, in den Geist-Aussagen der altchristlichen Bekenntnisse hat, also auch pneumato-

logisch bedacht werden muß. Das passiert aber lediglich in der Weise, daß der Heilige Geist faktisch als im Lehramt und durch das Lehramt *allein* wirksam gesehen wird⁴⁵. Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein, aber dabei bedient er sich ausschließlich der amtskirchlichen Vermittlungsbahnen. Daraus erklärt sich nun auch die oben erhobene Tendenz zur „schleichenden Infallibilisierung“ seiner Verlautbarungen. In der Schematik der Leibvorstellung könnte man formulieren: Der Heilige Geist ist im sichtbaren Haupt der Kirche, welches das Amt, vor allem das primatiale, symbolisiert, das Gehirn, von dem her alle anderen Organe vermöge der Tätigkeit des Hauptes über die Nervenbahnen (Bischöfe, Klerus) geleitet werden. Er ist damit letztlich ein Organ unter anderen.

In der traditionellen Symbolik dagegen erscheint der Geist als die „Seele“ des Leibes Christi, das heißt als das in allen Organen gleichermaßen gegenwärtige und ursprünglich wirkende kirchliche Lebensprinzip, das Organisator, aber nicht Organ unter anderen Organen ist. Dahinter steht die seit der Pfingstpredigt des hl. Petrus im Bewußtsein der Kirche verankerte Glaubensüberzeugung, daß das Pneuma allen Christen durch die Taufe (und Firmung) gegeben ist (vgl. Apg 2, 16–18. 38), daß, johanneisch gesprochen (1 Joh 2, 20. 27), alle die Salbung vom Heiligen (Geist) besitzen⁴⁶. Das Neue Testament kennt gleichen Ranges und gleicher Bedeutung das Wirken Christi und das des Geistes, welch letzteres der Sendung des Herrn vorausgeht, sie ermöglicht und begleitet und nach der Auferstehung durch Christi Sendung sich in die Gesamtkirche hinein fortsetzt.

Wir müssen uns nochmals beschränken und spitzen die Überlegungen auf die Frage zu, welche Folgerungen daraus sich für unsere Problematik Dialog–Gehorsam ergeben. Das geschieht in einem eigenen Beitrag⁴⁷.

ANMERKUNGEN

¹ K. Lüthi, Theol. als Dialog in d. Welt von heute (Freiburg 1972) 21.

² K.-H. Tillmann in: Regensburger Bistumsbl. 24 (1997) 5.

³ Vgl. d. Kmtr. v. U. Wasmer zur Ballade „Der Kampf mit dem Drachen“ in: Die dt. Ballade, hg. v. K. Bräutigam (Frankfurt 1969) 70–72; die Äußerung Schillers steht in einem Brief an Goethe v. 4. 9. 1798.

⁴ De civ. Dei XIV, 2 (dt. Perl II, 358).

⁵ Geistl. Übungen, hg. v. P. Knauer (Leipzig 1978) N. 356, S. 152.

⁶ Josemaría Escrivá (de Balaguer), Im Feuer der Schmiede (Köln 1989) N. 231, S. 62; vgl. auch ders., Der Weg (Köln 1983) N. 614–629 (S. 137–139), v. a. N. 617 (S. 137): „Gehorcht, wie ein Werkzeug in der Hand des Künstlers gehorcht, das nicht danach fragt, warum es dies oder jenes tut. Seid überzeugt, daß man euch nie etwas auftragen wird, das nicht gut ist und nicht zur Ehre Gottes gereicht.“

⁷ Mittelbayer. Ztg. 13. 1. 1998; vgl. auch KNA, Aktueller Dienst Inland 14. 1. 1998, N. 433.

⁸ Justin, dial., dt. BKV 33 (München 1917). ⁹ Basilius, spir. (FC 12).

¹⁰ Unter dem Aspekt unserer Fragestellung vgl. v. a. W. Geerlings, Dialog. Strukturen in d. Alten Kirche, in: Dialog als Selbstvollzug d. Kirche?, hg. v. G. Fürst (Freiburg 1997) 71–99. ¹¹ Cyprian, ep. 59,5; 67,5.

¹² Paul VI., „Ecclesiam suam“. Die Wege d. Kirche (Recklinghausen 1964).

- ¹³ Ebd. 27. ¹⁴ So am Ende d. Dokuments.
- ¹⁵ K. Rahner, H. Vorgrimler, Kl. Konzilskompendium (Freiburg ¹⁵1981) 691 f. („Dialog“), 703 f. („Gespräch“).
- ¹⁶ Meine Schülerin B. Fuchs stellt für ihre Diplomarb. die Texte ab „Ecclesiam suam“ zusammen.
- ¹⁷ Was P. Neuner, Das Dialogmotiv in d. Lehre d. Kirche, in: Dialog (A. 10) 61 schreibt, trifft nicht zu: „Dialog im Konzil“ bleibe „eine Sache der Außenbeziehungen“.
- ¹⁸ Der Apost. Stuhl 1986 (Köln o. J.) 1506. ¹⁹ 19. N. 96.
- ²⁰ CIC 1983, cann. 212 § 2; 218; 221 § 1.2; 227.
- ²¹ Der Apost. Stuhl 1990, 1431.
- ²² Hg. v. K. Huber, H. H. Schmid (Zürich 1969) Bd. 1, 701–703.
- ²³ A. Weiser, Kommunikation in d. Urkirche. Orientierung für heute, in: Dialog in d. Kirche, hg. v. dems., E. Leuninger (Limburg 1992) 9–34.
- ²⁴ 1 Clem 20, 1–12; 37, 2.5; 61, 1; zur Gesamtthematik: S. Frank, Griech. u. chr. Gehorsam, in: TThZ 79 (1970) 129–143; ders., Gehorsam, in: RAC 9, 390–430.
- ²⁵ S. th. II II, 104, 2 r. d.
- ²⁶ Zum ekklesiolog. Hintergrund ausführlich J. Werbick, Kirche (Freiburg 1994) 238–253; zur psychol. Seite A. Bucher, Braucht Mutter Kirche brave Kinder? Rel. Reifung contra kirchl. Infantilisierung (München 1997).
- ²⁷ Würzburg 1997. Auf dieses Werk stützt sich die folg. Darstellung. ²⁸ DH 2875–2880; 2922.
- ²⁹ O. Weiss, Der Modernismus in Dtl. Ein Beitr. zur Theol.gesch. (Regensburg 1995); K. Hausberger, Thaddäus Engert (1875–1945). Leben u. Streben eines dt. „Modernisten“ (Regensburg 1996).
- ³⁰ H. de Lubac, Meine Schr. im Überblick (Freiburg 1996).
- ³¹ Lüdecke (A. 27) 328.
- ³² Ebd. 330 mit A. 380.
- ³³ G. Thils, Th. Schneider, Glaubensbekenntnis u. Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ röm. Formeln für kirchl. Amtsträger (Mainz 1990) 18.
- ³⁴ Ebd. 19.
- ³⁵ Streitgespr. um Theol. u. Lehramt. Die Instr. über d. kirchl. Berufung des Theol. in d. Diskussion, hg. v. P. Hünermann, D. Mieth (Frankfurt 1991) N. 23, S. 42.
- ³⁶ Lüdecke (A. 27) 477. ³⁷ Streitgespr. (A. 35) N. 26, 40, S. 44, 68.
- ³⁸ Ebd. N. 31, S. 48. ³⁹ A. a. O. (A. 27) 541. ⁴⁰ Ebd. 534.
- ⁴¹ Kirchenbilder – Kirchengvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, hg. v. W. Beinert (Regensburg 1995).
- ⁴² A. K. Ruf, Konfliktfeld Autorität. Zur Ethik eines dialog. Gehorsams (München 1974) 83 f.; vgl. auch can. 331 CIC 1983.
- ⁴³ Vgl. das Dokument „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ d. Bilateralen Arbeitsgruppe d. DBK u. d. Kirchenleitung d. VELKD v. 1997, N. 42–73.
- ⁴⁴ Aus der reichen Lit.: O. Saier, „Communio“ in d. Lehre d. Zweiten Vat. Konzils. Eine rechtsbegriffll. Unters. (Bamberg 1973); W. Kasper, Kirche als communio. Zur ekklesiolog. Leitidee d. Zweiten Vat. Konzils, in: F. König, Die bleibende Bedeutung d. Zweiten Vat. Konzils (Düsseldorf 1986) 62–84; J. Meyer zu Schlochtern, Ist d. Kirche Subjekt od. Communio? Anm. zu einem ekklesiolog. Begriffskonflikt, in: Kirche sein (FS Pottmeyer, Freiburg 1994) 221–239; vgl. auch A. Wolff, Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung (Frankfurt 1996) 153–175.
- ⁴⁵ H. J. Pottmeyer, Die pneumatolog. Dimension d. Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol d. Kirchenleitung, in: Diakonia 21 (1990) 170–174.
- ⁴⁶ LG 12. ⁴⁷ In dieser Zs. 216 (1998) H. 6.