

Ottmar Fuchs

Kirche im Symbolkampf?

Eine Auseinandersetzung ist immer nur möglich, wenn man sich zusammensetzt, wenn also die Brücken zwischeneinander niemals abgebrochen werden. Die Einsicht in diese dialektische Konstitution des Dialogs ist auch in der Kirche zu beherzigen, im Moment mehr denn je, so fürchte ich.

Es gibt bereits neuralgische Orte, wo das Problem in der Kirche eindrücklich und schmerzhaft zutage tritt: wo tieferes Auseinanderdriften und weitere Brückenabbrüche viel Schaden bringen, wo eine Überbrückungskompetenz nötig wird, in der, um im Bild zu bleiben, keines der beiden Ufer beschmutzt oder verwüstet wird, sondern beide über gemeinsam verantwortete Stege und Wege wieder zusammenkommen. Das ist näherhin nicht so einfach, zudem die Machtfrage jeweils nicht auszuklammern ist. Dabei handelt es sich um tatsächliche Zerreißproben, wobei dieses Wort wegen seiner auch guten Ausgangsmöglichkeit mit Absicht gewählt ist. Denn es handelt sich noch nicht tatsächlich um Zerrissenes, sondern um Spannungen, in denen es auf die Probe ankommt, ob etwas zerreißt oder nicht. Die Probe wird zur eminenten Herausforderung, die, wird sie entsprechend angenommen und angegangen, neue Potenzen in der Kirche aktivieren kann, Kräfte und Fähigkeiten, die sie für die Zukunft überhaupt benötigt.

Äußerer Kontext: Gefahr des Profilverlustes

Auch die katholische Kirche befindet sich zunehmend in der heiklen Situation und Gefahr, ihre spezifische Identität sowohl im gesellschaftlichen wie auch im ökumenischen Bereich abzuflachen oder gar zu verlieren. Im gesellschaftlichen Bereich rutscht sie in eine plurale religiöse Landschaft hinein, in der sie nach vom Markt regierten Kriterien beurteilt wird, nämlich wie weit sie religiöse Lebenshilfe, Sinnangebote und im weiteren Sinn therapeutische Qualitäten anzubieten vermag. Dieser Markt schlägt dann auch auf ihr Selbstverständnis zurück, wenn man sich darüber Gedanken macht, wie und mit welchen Strategien man auf diesem Markt bestehen und mithalten kann. Bis zu einem gewissen Grad ist dieses Bestreben sicher legitim. Es kann aber auch schleichend – und nicht nur in der massenmedialen Vermittlung¹, sondern durchaus auch in der Gemeindepastoral – zu einer Haltung werden, die über den Unterhaltungs- und Zahlenerfolg die Inhalte entsprechend selektiert, zurechtstutzt oder vergißt.

Mit dem Stichwort der Inhalte ist angesprochen, was nicht in dieser Strategie aufgeht, sondern ein „Darüberhinaus“ anmeldet, von dem die Kirche sagt, daß es die Offenbarung Gottes sei. Auch diese hat selbstverständlich mit dem Leben der Menschen zu tun, aber nicht im Sinn des Marktes, sondern des Geheimnisses der Gnade und der prophetischen Kritik. Die Lebensbedeutung der christlichen Inhalte liegt nicht unbedingt darin, daß man in der Pastoral Gott in dem Sinn ent-fremdet, daß man ihn um seine Fremdheit und um sein Geheimnis bringt. Lebensbedeutung haben Inhalte des Glaubens auch dann, wenn sie nicht ins Leben „passen“, sondern diesem gegenüber querstehen, wie zum Beispiel in der Umkehrbotschaft zur allseitigen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

Die gesellschaftliche Religionskonkurrenz verschärft auch zwischenkirchlich die Identitätsprobleme. So führt etwa eine in den christlichen Kirchen aufgenommene Strategie, sich im religiösen Markt zu behaupten, ihrerseits zu einer Angleichung der Kirchen untereinander, was dazu führt, daß sie auf dem pluralen Religionsmarkt als nur äußerlich unterschiedliche Institutionalisierungen des einen christlichen Angebots verstanden werden. Dieser „ökumenisierende“ Effekt zeigt sich beispielsweise darin, daß bei für besonders unplausibel eingeschätzten Verlautbarungen aus Rom bzw. eines Bischofs sich nicht nur die Kirchenaustritte von Katholiken und Katholikinnen, sondern auch von Protestanten und Protestantinnen häufen. Diese Verwechslungsbereitschaft zeigt sich allerdings nicht nur in solchen etwas skurrilen Reaktionen, sondern ist auch auf inhaltlich motivierteren Niveaus in und zwischen den Kirchen auszumachen.

Ich halte diese Angleichungsbereitschaft auf der einen Seite für ein gutes Zeichen wachsender Ökumene, und zwar um so mehr, als ihr die Einsicht zugrunde liegt, daß alle christlichen Kirchen im Grunde dasselbe wollen, nämlich dem Evangelium Jesu Christi treu bleiben, und als sich damit auch eine entsprechende Handlungsgemeinschaft zugunsten der Verkündigung und der Verwirklichung des Evangeliums ergibt. Auf der anderen Seite kann diese Unterscheidungsschwäche aber auch aus praktischen und theologischen Gründen als ziemlich ambivalent angesehen werden, wenn sie einer oberflächlichen gleichmacherischen Mentalität entspringt, die sich nicht mehr die Mühe macht, näher hinzugehen und genauer hinzuschauen.

Praktisch ist dies problematisch, weil traditionell gewachsene kirchliche Identitäten als solche wie auch in ihrem Selbstbewußtsein aufgelöst werden und damit auch (religionssoziologisch gesehen) Profil und Attraktivität verlieren. Das Beispiel der Kirchenaustritte macht ja deutlich, daß hier evangelische Kirchenzugehörige mit einer Identität reagieren, die sie gar nicht haben, nämlich mit der katholischen. Letztere können sie sich plakathaft zur Legitimation ihres Austritts aneignen, weil sie in der evangelischen Kirche ohnehin „Fernstehende“ sind, insofern sie jedenfalls keine ausreichende evangelische Identität aufbringen, um sich und ihre Reaktionen gegenüber dem katholischen Bereich abzugrenzen.

Theologisch dürfte im Sinn einer die Eigenart und das auf sich selbst bezogene Wahrheitsbewußtsein der Kirchen respektierenden Ökumene nicht davon auszugehen sein, daß sich die Kirchen unter der Bedingung der gegenseitigen Angleichung nahekomen, sondern daß sie sich als solche nahekomen, die sie von ihrer Tradition her sind, also ohne ihre diesbezügliche Identität aufzugeben. Gerade um der Ökumene willen dürfen die Kirchen im ökumenischen Austausch nicht ihren eigenen Charakter verspielen und damit diesen Austausch in seiner Qualität reduzieren.

Austausch zwischen Angleichung und Profilierung

Selbstverständlich ereignet sich in jeder Austauschbegegnung immer auch eine Angleichung, wie dies oft Eheleute nach Jahren aneinander entdecken, daß sie voneinander Eigenschaften übernommen haben. Aber auch eine solche Dynamik bleibt und entfaltet sich nur in der Dialektik zwischen verschiedenen personalen wie sozialen Identitäten. Denn Angleichung ist nur dann nicht Unterordnung, wenn sie nicht als Bedingung geschehen muß, damit man sich nahe und gut bleibt. In der Frage nach der Angleichung ist aber auch die Frage nach den Kriterien zu stellen, welche Angleichungen abzubauen und welche aufzubauen sind. Um auf das Beispiel der Eheleute zurückzukommen: Diese können sich erfahrenermaßen auch in schlechten Gewohnheiten angleichen und werden irgendwann einmal dagegen angehen müssen, um die Gemeinschaft nicht zu gefährden.

So gilt für die Kirche: Nichts ist schlimm daran, wenn sich die christlichen Kirchen aneinander angleichen und die konfessionellen Eigenheiten abbauen, die sich sekundären historischen Entwicklungen verdanken und den Blick auf das Evangelium eher versperren als freilegen. Nur: Es gibt eine Menge von konfessionellen Charakteristika, die nicht unter diesen Versperrungsverdacht fallen und die als solche zu schätzen sind, will man die Vielfalt in der pluralen Kirchengestaltung nicht nur als Defizit, sondern als Geschenk des in der Vielfalt lebendigen Geistes Gottes begreifen, so daß die kirchliche Vielfalt wesentlich zur geschichtlichen Verfassung des Christentums gehört.

Dann gelangen wir auch von dieser Seite wieder zu der Einsicht: Nicht die durchaus wesentliche Verschiedenheit ist das Problem, sondern die mangelnde Fähigkeit, das Verschiedene zu überbrücken, verbunden mit der theologischen Erkenntnis, daß wesentliche Unterschiede – im Gegensatz zu graduellen Unterschieden – keine abstufenden Unterschiede sind, weil sie allesamt durchaus wesentlich am Wesen Gottes in der Geschichte Anteil haben. Der Begriff des wesentlichen Unterschieds darf damit nicht mit dem wesentlichen Unterschied zwischen gut und schlecht ineins fallen, sondern benennt die Vielfalt im guten Wesen selbst.

Die Unterschiede der Kirchen nur als negativen Verwirrturm von Babel anzuschauen, geht von einer fiktiv einheitlichen und reinen Offenbarung aus, die bei Eintritt in die Vielfalt der Geschichte nur zerfetzt und beschmutzt werden könne. So schlecht aber kann die plurale Schöpfung nicht sein, zumal sie nach dem Kolosserbrief durch Christus selbst geschaffen ist (vgl. Kol 1, 16). Wer aber die Vielfalt als integrale Wirklichkeit der Offenbarung selbst anzusehen vermag – und auch schon ein erster Blick in die Vielfalt biblischer Texte läßt gar keinen anderen Schluß zu² –, verfolgt als Handlungsziel nicht die Reduktion von Vielfalt, sondern ihre Klärung in der Kommunikation zwischen Dialog und Dialektik, zwischen Angleichung und Abgrenzung, zwischen Nähe und Distanz.

Dann müssen die Unterschiede nicht als solche und in sich schon bereits zueinander überbrückbar sein, denn dann gibt es nicht nur eine inhaltliche Überbrückung der Unterschiede im Sinn ihrer gegenseitigen Angleichung, sondern auch eine kommunikative Überbrückung der Unterschiede, die als solche bleiben, ja im Dialog sich möglicherweise erst richtig herausstellen. Die Überbrückungslast liegt somit nicht auf der Angleichungsfähigkeit der Positionen, sondern auf der kommunikativen Kraft, den Dialog nicht nur in der Dynamik auf den Konsens hin zu führen, sondern auch in der Dynamik auf eine gesteigerte Differenzierung und eben darin mitwachsende Verbindung in dem Geist Gottes, der nach Nikolaus Cusanus selbst der „Zusammenfall der Gegensätze“ ist. Wesensunterschiede führen nicht zur Trennung, wenn die Verbindung nicht aufgekündigt wird. Letztere kann dann sogar zu einer gegenseitigen Vertiefung der Unterschiede führen, bei gleichzeitiger Vertiefung des Zusammengehörens im zwar gemeinsamen, aber sich unterschiedlich zeigenden Gottesgeist.

Somit ist auch klar, daß unter „wesentlich“ nicht „ungeschichtlich“ verstanden wird, als könnten sich in bestimmten geschichtlichen Situationen nicht auch wesentliche Unterschiede auflösen, weil sie die Identitätserfahrung von Menschen und Konfessionen nicht mehr tragen bzw. von diesen nicht getragen werden, oder weil tatsächlich ein Konsens gefunden werden kann (wie gegenwärtig bezüglich der Rechtfertigungslehre). Die geschichtliche Dynamik bleibt damit erhalten und wird nicht apartheitlich blockiert, was aber seinerseits die prinzipielle Bedingung dieser Dynamik, nämlich sich aus – oft sehr lange aufrechterhaltenen – Unterschieden heraus zu ereignen, bestätigt.

Innere Probleme: Risse im sakramentalen Symbolgefüge

Nach katholischem Verständnis ist die Kirche dem Glauben bzw. den Gläubigen nicht nachgeordnet, sondern vorgeordnet. Für diesen systematischen Anspruch kann sie den historischen Tatbestand verbuchen, daß die neutestamentlichen Texte sich ihrerseits erst den entsprechenden Gemeindebildungen verdanken. Von

daher versteht die katholische Kirche den Sakramentenbegriff nicht nur als ein Zeichen für die Vereinigung von Gott und den Gläubigen, sondern bezieht die Sakramentalität auf die ganze Kirche: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“³ In dieser Grundsakramentalität der Kirche reflektiert sie den Tatbestand, daß sie sich nicht selber verdankt, sondern Gott bzw. der Einsetzung durch Christus, dem „Ursakrament“.

Diese Grundstruktur spiegelt sich nun in all den Selbstvollzügen der Kirche, die dieses „Nicht-von-dieser-Welt-Sein“, dieses „Extra nos“ (außerhalb, also nicht von uns, sondern von Gott Herkommende) der Gnade und des Heils in die verschiedenen Vollzugsbereiche der Kirche und Lebensbereiche der Gläubigen hinein durchbuchstabieren. So redupliziert sich diese Struktur konsequent in den Sakramenten als die jeweilige personen-, situations- und berufsbezogene Verbindung von innerer Gnade und äußerem Zeichen, von Gottes Heilszuspruch und dessen Erfahrung im äußeren Zeichen des einzelnen Sakraments wie auch im sozialen Zeichen des Grundsakraments der Kirche.

Damit verbindet sich der Glaube, daß weder das Sakrament der Kirche noch die Einzelsakramente selber Gott sind: sie sind dafür „nur“ Zeichen und Werkzeug; daß aber in der in ihnen wirksamen gnadenreichen Vorgegebenheit Gottes seine Liebe und Versöhnung für die Menschen gegenwärtig und wirklich werden. Diese Wirksamkeit müssen und können die Menschen nicht herstellen, sie *ist* hergestellt. Dieses unpelagianische – nicht von der Leistung der Menschen abhängige, sondern von der Gnade Gottes geschenkte – Sakramentenverständnis hinsichtlich des kirchlichen Basissakraments wie auch der Einzelsakramente erweist die Kirche tatsächlich als „Gnadenanstalt“ und verweist sie gleichzeitig auf einen Selbstvollzug, der diese Vorgegebenheit der Versöhnung Gottes, die von Menschen weder herstellbar noch limitierbar ist, nicht nur im liturgischen Zeichen, sondern auch in der sozialen Gestaltung zum Vorschein kommen läßt.

Von diesen wenigen Andeutungen her muß es gerade die katholische Kirche besonders scharf treffen, wenn sich in ihrer sakramentalen Verfaßtheit Risse auf-tun, wenn Dimensionen und Vollzüge auseinanderdriften, die eigentlich zusammengehören. Dabei geht es nicht nur um die Verbindung von innerer Gnade und äußerem Zeichen im liturgischen Sakrament, sondern um das dazu parallel strukturierte Verhältnis von Gnade und sozialer Wirklichkeit im Grundsakrament der Kirche. Auf dem Hintergrund der Grundsakramentalität der gesamten Kirche kann auf diese Verbindung von Sakrament und kommunikativer Erfahrbarkeit genausowenig verzichtet werden wie auf die symbolische Erfahrbarkeit der inneren Gnade in den Einzelsakramenten. Sicher können Teildefekte in dieser Hinsicht (etwa Kompetenzmängel bei Priestern) im Sinn der Kirche als „mystischer Leib Christi“ über die Vorstellung „Supplet ecclesia“ (die Kirche als ganze ergänzt das Fehlende) durch die überbordende Vorgegebenheit der Gnade Christi

in seiner Kirche „aufgefüllt“ werden, so daß diesbezüglich auch auf krummen Wegen das Sakrament zur Wirkung gelangt.

Wenn aber ganze Lebensvollzüge, die konstitutiv mit einem Sakrament zusammenhängen, nicht mehr mit diesem verbunden sind, dann wird man mit dieser Denkfigur vorsichtig umgehen. Denn sie kann dann auch dazu führen, daß ein solcher Zustand zementiert wird, weil man darin allzu leicht vergißt, daß dahinter die Mängelergänzung des „Supplet ecclesia“ wirksam ist⁴. Wenn also Priester über drei bis fünf Pfarreien hinweg die geistliche Gemeindeleitung⁵ innehaben, sie aber in Verbindung mit einer oder höchstens zwei Pfarreien aus dem „Konvivium“, dem Face-to-face-Zusammenleben mit den Gläubigen heraus leben können, trennt sich bei ihnen bezüglich der anderen Pfarreien der Zusammenhang von Sakrament und Lebensvollzug, von priesterlichem Amt und sozial erfahrbarem pastoralen Handeln. Würde man hierin nun dauerhaft die theologische Denkfigur der kompensierenden Kirche bemühen, dann käme dies der Stabilisierung dieses Risses zwischen Sakrament und Leben gleich, was aber seinerseits diese Denkfigur konterkariert, weil es gerade zur Kirche als mystischem Leib gehört, diese Verbindung von Christusgeheimnis und menschlichem Leben zu sichern (und nicht dauerhaft außer Kraft zu setzen).

Umgekehrt begegnet das gleiche Spaltungsphänomen von der anderen Seite, wenn Laien faktisch die geistliche Gemeindeleitung innehaben, ihrerseits aber nicht der Eucharistie vorstehen können, weil sie nicht in den Ordo aufgenommen sind⁶. Das energische Ziel des Zweiten Vatikanums, nämlich Sakrament und Lebensvollzug wieder zusammenzubringen, wird in beiden Fällen gründlich mißachtet. Und auch im letzteren Fall bringt eine Ecclesia-supplet-Vorstellung nicht weiter, weil auch sie die Spaltung zwischen Sakrament und Leben betriebe. Denn würden Laien in solchem Zusammenhang der Eucharistie vorstehen, dann mag sich eine bestimmte Gnadenwirkung einstellen, aber gleichzeitig würde eben dadurch die Ablösung beider Vollzüge, des Lebensvollzugs wie des beanspruchten Symbolvollzugs, von der sakramentalen Ämterstruktur der Kirche zementiert. Es liefe dann darauf hinaus, daß ab einem gewissen Zeitpunkt gar nicht mehr danach gefragt und darum gekämpft wird, in den Ordo aufgenommen zu werden, weil das symbolische Spaltungsproblem leidlich gelöst wäre. Die „Lösung“ wäre allerdings teuer erkaufte durch eine neue und viel tiefere Spaltung, nämlich zwischen einem „altkirchlichen“ und „neukirchlichen“ Symbolsystem.

Weg: Gefahren erkennen – Überbrückungen suchen!

Dieser hier nur angedeutete Riß im kirchlichen Amt zwischen Ordosakrament und Lebensvollzug pflanzt sich fort und zieht weitere Kreise bzw. wird seinerseits durch ähnlich bedenkliche Vorgänge in anderen Bereichen (bis in die innere

Struktur der Einzelsakramente hinein) verstärkt und vertieft. Bei den Gläubigen führt dies bis hin zu einer symbolähnlichen Parallelstruktur der Sakramente, die ihrerseits aber als Erststruktur behandelt wird, weil die offiziellen Sakramente nicht im ausreichenden Maß zur Verfügung stehen. So erlebt das Kirchenvolk vielerorts die Kommunionausteilung im Wortgottesdienst am Sonntag als Gestalt der Heiligen Messe. Menschen, denen jahrhundertlang gesagt wurde, daß es zur Identität des katholischen Glaubens gehöre, am Sonntag zur Heiligen Messe zu gehen, wird plötzlich vermeldet, daß gegebenenfalls auch ein Wortgottesdienst mit Kommunionausteilung genüge. Das Volk reagiert entsprechend. Es verzichtet nicht auf die Heilige Messe, sondern definiert um, erhebt in seiner Erlebnisqualität das diesbezüglich defizitäre Symbolgeschehen zum Sakrament.

Ähnliches geschieht in sakramentenähnlichen Riten mit kranken und sterbenden Menschen von seiten hauptberuflicher Seelsorger und Seelsorgerinnen in den Krankenhäusern. Oder so feiert man in verschiedenen regionalen Bereichen der Weltkirche, wo monatelang kein Pfarrer hinkommt, am Sonntag das Mahl mit Brot und Wein und überläßt es hoffnungsvoll Christus, darin gegenwärtig zu sein. Oder Frauen beanspruchen von ihrer eigenen Theologie her den Vorsitz der Eucharistie (wie dies etwa in den Vereinigten Staaten stellenweise geschieht), bei gleichzeitigem Selbstbewußtsein, gerade dadurch der katholischen Kirche zugehören und ihr gegenwärtiges Kirchenrecht in diesem Punkt um der Kirche selbst willen zu überbieten.

Auch anderweitig befindet sich die Kirche zunehmend in dieser heiklen Situation, nämlich im Zustand der anwachsenden „Divergenzen zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung“⁷, oder zwischen offizieller und offiziöser bis kriminalisierter Pastoral. Die Pastoral (hier verstanden als Handeln von Hauptamtlichen, aber auch von Gläubigen insgesamt) verselbständigt sich gegenüber dem, was offiziell für zulässig gehalten wird. Dies bezieht sich besonders auch auf entsprechende Entscheidungen von Gläubigen im ökumenischen Bereich. Es liegt auf der Hand, daß sich eine diesbezüglich weiter auseinandergehende Schere sowohl für den praktischen inneren Zusammenhalt der Kirche wie für ihre integrale sakramentale Struktur, geschweige denn hinsichtlich einer authentischen ganzheitlichen Erlebnisqualität innerhalb der Kirche, verheerend auswirken muß, insbesondere, wenn keine Überbrückungen mehr greifen und wenn dabei auf beiden Seiten polarisierende Vorurteile und Verurteilungen mit im Spiel sind.

Deshalb kann man das Hirtenwort der drei oberrheinischen Bischöfe zum pastoralen Problem des Umgangs mit geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen gar nicht hoch genug würdigen. Denn hier geschieht wohl zum ersten Mal von offiziell (inoffizielle Duldungen gab es ohnehin bereits) bischöflicher Seite her der Versuch, diese Schere wieder etwas zusammenzubringen. Ich denke in diesem Zusammenhang auch an das Schreiben der Ökumenekommission der

Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Eucharistieteilnahme nichtkatholischer Partner und Partnerinnen in konfessionsverschiedenen Ehen⁸. Ähnliches gilt dann auch von einer Theologie, die das Problem nicht vordergründig zwischen Konservativ und Progressiv polarisiert, sondern solche Überbrückungsversuche selber solidarisch stützt und theologisch vertieft⁹.

Zu diesen Versuchen, derart neuentstandene Praxis in ihrer pastoralen und theologischen Wertigkeit aufzunehmen und so weit wie möglich über geeignete Denkfiguren mit der kirchenrechtlich erlaubten Pastoral unter bestimmten Kautelen zu versöhnen, gibt es auch jene durchaus notwendigen Interventionen, Grenzen da anzumelden, wo ein „zum Schwarzmarkt gewordenes innerkirchliches Chaos“ droht¹⁰. Als eine solche Intervention versteht der Soziologe Michael N. Ebertz den neueren Ordnungsruf aus Rom. In der mittlerweile intensiv diskutierten Instruktion¹¹ pochen die Verantwortlichen darauf, daß sich die als problematisch angesehene Praxis selbst zumindest teilweise verändert und von sich aus etwas dafür tut, damit die integrale Sakramentalität der Kirche, hier vor allem bezogen auf den Ordo, nicht noch tiefer in eine selbstdestruktive Spaltung und Erosion hineintreibt. So hart diese Instruktion eine bestimmte Ordnung durchsetzen will, so wenig sie in ihrer theologischen Differenzierungskraft etwa an die oben genannten Texte der drei oberrheinischen Bischöfe bzw. der Ökumenekommission heranreicht, so wenig kann man ihr absprechen, daß sie das neuralgische Problem des Symbolkampfes, in dem sich die katholische Kirche gegenwärtig progressiv befindet, massiv wahrnimmt, fast schon in einer Weise, als gäbe es geradezu ein Erschrecken über diese Situation, das sich dann in entsprechender Verordnungshärte Luft macht.

Grundintention ist jedenfalls, daß sich die geistliche Autorität des Ordo nicht über die Professionalität bzw. über die kommunikative und leitungsbezogene Kompetenz von Laien herstellen oder erzwingen läßt. Das geistliche Amt vertritt vielmehr eine Dimension, die nicht in solchen menschlichen Fähigkeiten aufgeht – so sehr sie diese benötigt –, nämlich einen Inhalt „extra nos“ zu sichern, der sich im Ernstfall auch gegen die Plausibilitäten von Professionalität, Kommunikation und Leistungsmanagement durchzusetzen vermag. Dieser Inhalt ist Jesus Christus, insofern die Gemeinde „nicht nur aus sich selbst heraus lebt, sondern von Jesus Christus her“¹². Weil eben die Kirche und darin das kirchliche Amt nicht als Selbstproduktion der Menschen zu verstehen ist, sondern als Geschenk der Gnade Gottes, deren Vorgegebenheit auch über die angesprochenen Leistungen hinweg und auch ohne sie vorgegeben bleibt.

Es ist sehr zu bedauern, daß die Instruktion diese gnadentheologische Begründung ihres Ansatzes nicht positiv und attraktiv genug ausführt, womöglich noch im Zusammenhang mit jener Rechtfertigungstheologie, die zwischen katholischer und protestantischer Kirche einen beachtlichen theologischen, nunmehr auch kirchenoffiziellen Konsens erreicht hat¹³. Denn der spezifisch katholische Beitrag in

dieser Hinsicht läge wohl in einer faszinierenden Verbindung von Ordo- und Rechtfertigungstheologie, insofern die Rechtfertigung der Sünder und Sünderinnen durch Gott als entscheidendes Extra nos christlicher Existenz in der katholischen Kirche im Ordo strukturell gesichert ist: gegen alle Versuche, diese Gnade durch Leistungsbedingungen einzuschränken, und um zugleich deutlich das andere Extra nos herauszustellen, nämlich daß aus diesem Zuspruch heraus Ansprüche zu vertreten sind im spirituellen und diakonischen Bereich, die ebenfalls, so sehr sie nicht Bedingung der Gnade sind, doch auch nicht zur libertinistischen Disposition stehen¹⁴. So stimme ich Ebertz zu, wenn er anregt, daß dem vorliegenden „Verbotspapier“ nun ein „positives Dokument“ für die theologische und damit zugleich praktische Vertiefung des Ordo-Dienstes folgen müsse.

Wer zu spät kommt ...

Man wird in Zukunft wohl beide Wege gehen dürfen und zugestehen müssen: *Zum einen* die Anerkennung neuentstehender pastoraler Praxis als potentiellen Locus theologicus, als theologisch bedeutsamen Ort, von dem her bestehende Regelungen zu modifizieren sind. Die laufende Praxis wird sich selbst in ihren Subjekten immer dessen bewußt sein, daß sie ein ambivalenter Ort der Theologie ist, also nie von sich behaupten kann, ohne Sünde und damit ohne Mängel zu sein. Es gibt nur *eine* Praxis, die ohne Ambivalenz Wahrheit zu beanspruchen vermag, nämlich die in den Evangelien erzählte Praxis Jesu, wie sie aus der Perspektive der Auferstehungserfahrung für wahr und für richtig angesehen wird. Auch die Praxis des ordentlichen Lehramts ist füglich kein unambivalenter Locus theologicus und kann sich selbst nicht positivistisch mit der Wahrheit schlechthin identifizieren. Es unterliegt ebenfalls dem Verheißungsindex und seiner Dynamik. *Zum anderen* ist die Anerkennung der in der Geschichte der Kirche entstandenen sakramentalen Struktur und ihrer Integrität durch die Integralität von Gnade und Zeichen, von Sakrament und Leben notwendig.

Es liegt für die Zukunft der Kirche alles daran, daß Pastoral und Lehramt sich in dieser Verantwortung nicht voneinander entfernen, sondern aufeinander zubewegen, bei aller emotionalen und positionellen Besetztheit ihrer Bewegungsrichtungen. Durchaus auch im Sinn des 100jährigen Bertolt Brecht: „Wir können irren. Und du kannst recht haben. Also trenne dich nicht von uns!“ Weitere Polarisierungen sind nicht hilfreich. Es ist höchste Zeit für Verstehensoffenheit und Versöhnungsbereitschaft auf das je „Andere“ in der gemeinsamen Kirche hin.

Die prinzipielle, biblisch vielfach zum Vorschein kommende Erwartung, daß gerade im anderen und zunächst Fremden Gott selbst auf uns zuzukommen vermag, muß verstärkt auch innerkirchlich kultiviert werden, und zwar in gegenseitiger Reziprozität. In dieser Überbrückungskompetenz haben wir enormen

Handlungsbedarf, damit sich die angesprochenen Tendenzen nicht vertiefen. Alle Beteiligten werden sich wohl von der Sehnsucht des johanneischen Christus (vgl. Joh 17, 11–23) anstecken lassen, daß alle eins seien, daß also die auseinanderklaffenden Teile der Kirche wieder aufeinander zugebracht werden. Denn sie brauchen sich gegenseitig, um der Kontinuität der Tradition und um des Lebens in die Zukunft hinein willen.

Die katholische Kirche treibt sonst mit einiger Geschwindigkeit auf die Gefahr einer Spaltung zwischen gesetzlichen und lebensbezogenen, offiziell sakramentalen und inoffiziell sakramentsähnlichen (aber als Sakramente erlebten) Symbolvollzügen und damit auf eine Zweitstruktur zu, die die Kirche in der Mitte zerreißt. Indem ich diese Entwicklung beschrieben habe, bejahe ich sie nicht, sondern möchte damit die Brisanz „zusammennähenden“ (vgl. Koh 3, 7) Denkens und Handelns unterstreichen, damit diese Entwicklung nicht so weitergeht. Es ist beobachtbar, daß dieser Prozeß der Aneignung entsprechender Symbolkompetenzen weit über das Rasonieren hinausgetreten ist und längst eigene soziale Formen und symbolische Strukturen gewonnen hat, in denen der offiziellen Kirche (und damit dem Ordo) das Symbolmonopol streitig gemacht und in kultischen Handlungen in die Hand genommen wird.

Dabei ist unmißverständlich hervorzuheben: Dieser Konflikt ist nicht mit dem Konflikt zwischen Progressiv und Konservativ zu verwechseln. Er reicht viel tiefer, steht in vieler Hinsicht quer dazu und unterläuft diese eher oberflächliche Konfliktzone, indem er auf der gleichen Seite progressive und konservative Gläubige (letztere zum Beispiel in der Volksfrömmigkeit) erfaßt. Über diverse theologische Positionen zu streiten und sich in diesem Menschenwerk der Ratio zu polarisieren, ist eines. Etwas ganz anderes ist es aber, derartige Auseinandersetzungen in den Bereich der symbolischen Einheit der Kirche hineinzutragen und dort zu führen, wo sich Gottes Werk repräsentiert, in einen Bereich also, der eigentlich „sakrosankt“ sein, der jedenfalls nicht durch menschliche Polarisierung bzw. Zerteilung um seine erfahrbare Wirkungskraft gebracht werden sollte.

Bei diesem Symbolkampf lauert am Ende die Gefahr, daß sich nicht nur die obere Kirchenschicht vom Leben, vom Glaubenssinn der Gläubigen (*Sensus fidelium*) wegoperiert, sondern daß sich umgekehrt diese Gläubigen selbst von dem wegoperieren, dem sie ursprungshaft verdanken, wozu sie sich autorisiert fühlen, nämlich von der Kirche in ihrer offiziellen Ämter- und Sakramentengestalt. Gegenseitige Treue und Loyalität, nämlich nicht voneinander abzulassen, sondern sich gegenseitig zu halten, ist auf beiden Seiten unerläßlich.

Der Notstand des Priestermangels kann deshalb nur soweit über den Dienst der Laien bzw. ihre vorübergehende Anteilhabe an Aufgaben des geistlichen Amtes aufgefangen werden, als sich darin die angesprochene Spaltung nicht vertieft. Der Preis ist viel zu hoch. Notfalls ist dann auch eher die Not des Priestermangels auszuhalten, als über den Symbolkampf die Kirche zu spalten. Umgekehrt

gilt aber für die offiziell Verantwortlichen in der Kirche: Sie dürfen diesen Notstand nicht zementieren, sondern müssen ihrerseits nach Möglichkeiten Ausschau halten, wie Sakrament und Leben, geistliches Amt und dessen überschaubar-lebendiger Vollzug, wie Eucharistiefeier und im Vis-à-vis-Bereich der Gläubigen begrenzte Gemeindegestalt miteinander neu in Verbindung geraten.

Dies geschieht sicher einmal über eine nicht nur mehr defensiv, sondern offensiv anzugehende theologische Kontur des priesterlichen Amtes, zum anderen aber über die Eröffnung neuer Zugangswege zum Weiheamt, möglichst bald mit der Zulassung von geeigneten verheirateten Männern (*Viri probati*) zum Priesteramt und von Frauen zum Diakonatamt. Erste Schritte in diese Richtung würden die gegenwärtige Situation nicht nur real und noch mehr atmosphärisch ungemein entspannen, sondern lägen auch im zentral katholischen Interesse, die integrale Identität der sakramentalen Grundstruktur der Kirche zu wahren¹⁵. Die Nöte der Gemeinde rechtfertigen dringende Postulate an die Verantwortlichen im kirchlichen Amt, umgekehrt aber nicht die Postulate auf seiten hauptamtlicher Laien, es selber zu „machen“, also sich diesbezüglich selbst zu bedienen. Auch gegenseitige Erpressungen und Ultimaten führen nicht weiter.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Diskussion im Medienbereich: O. Fuchs, *Kirche – Kabel – Kapital* (Münster 1989).

² Zu einer der Vielfalt nicht als Strafe, sondern als Wiederherstellung der pluralen göttlichen Ordnung interpretierenden Auslegung der Turmbaugeschichte kommt Ch. Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede“*. Eine neue Deutung der sogen. Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (Freiburg/Schw. 1990).

³ *Lumen gentium* 1.

⁴ Weiterführend: O. Fuchs, *Ämter für eine Kirche d. Zukunft* (Luzern 1993) 115 ff.

⁵ J. Niewiadomski, „Menschen, Christen, Priester ...“ Dogmat. Überlegungen zur Amtstheol., in: *ThPQ* 143 (1995) 159–169.

⁶ F. Kamphaus, *Priester aus Passion* (Freiburg 1993) 93.

⁷ E. W. Böckenförde, *Neuere Tendenzen im kath. Kirchenrecht*, in: *ThPr* 27 (1972) 121.

⁸ KNA-ÖKI 1997–8.1; 9. 2.

⁹ *Geschieden, Wiederverheiratet, Abgewiesen? Antworten der Theol.*, hg. v. T. Schneider (Freiburg 1995).

¹⁰ So der Soziologe M. N. Ebertz, in: KNA 42 (1997) 49, 1 f. ¹¹ VApSt 129 (Bonn 1997).

¹² *Konzepte I*, 13, hg. v. Seelsorgereferat d. Diöz. Rottenburg-Stuttgart (1997).

¹³ B. Peter, *Der Streit um d. kirchl. Amt. Die theol. Positionen d. Gegner Martin Luthers* (Mainz 1997) 218–221.

¹⁴ Fuchs (A. 4) 33–42, 67–80.

¹⁵ Ähnlich argumentiert H. Windisch in: KNA (A. 10) 2.