

Der Kampf um das Geistliche in der Kirche

Zum Klerikalismus-Vorwurf von Charles Taylor

Englisch »Clericalism« oder französisch »cléricalisme« meint nicht dasselbe wie das landläufige Verständnis des deutschen »Klerikalismus«. Während man hierzulande darunter ein anmaßendes Verhalten des Klerus versteht, der die Seinen gängelt, bevormundet und an der kurzen Leine hält, bedeutet es in den beiden genannten Sprachen den Anspruch des kirchlichen Amtes, das weltliche Geschehen in Politik, Kultur und Wissenschaft zu beeinflussen und zu beherrschen. So riefen die Laizisten Frankreichs um 1870: »Der *cléricalisme*, das ist der wahre Feind!«¹ Und damit war nicht nur der Klerus gemeint. Die Kritik richtete sich gegen die katholische Kirche als ganze. Man warf ihr vor, dass sie sich, zumeist im Verbund mit restaurativen politischen Kräften, Aufklärung und Fortschritt in den Weg gestellt habe. Wir würden hier wohl eher von »Integralismus« sprechen. Erklärtes Ziel der Laizisten war es, die Kirche vollkommen aus der Öffentlichkeit zu verbannen.

Interessanterweise kehrt Charles Taylor diesen Vorwurf in seinem Essay um: *Klerikalismus* ist nach ihm das Gegenteil, nämlich der Rückzug der Kirche aus der Welt und ihren Problemen, die Einigelung in die bloße Sorge um das Geistliche, das Ewige, das Heil. Auch die Ursachen kehrt er um: Nicht von außen wird dieser Vorwurf im politischen Kampf um die *laïcité* von Staat und Gesellschaft an die Kirche herangetragen, sondern die innerkirchliche Entmachtung des Volkes Gottes ist der Grund, der es dem Klerus erlaubt hat, die Kirche fernab von der Welt auf die Heilssorge reduziert zu haben. Taylor nimmt somit eine Internalisierung des Problems vor,

¹ »Le cléricalisme, voilà l'ennemi!«, so der Ausruf des späteren Präsidenten Gambetta schon vor 1870, der damit die religiösen Interessen des Volkes von den spezifischen des Klerus absondern wollte; vgl. Ch. S. Phillips, *The Church in France 1848–1907*, New York 1936 (neuaufgelegt 1967), S. 189.

bei der er sich (nicht zu Unrecht) neben Mounier, Chenu und de Lubac auf Yves Congars ebenso bahnbrechendes wie problematisches Werk über den Laien beruft.² Angesichts der zunehmenden Säkularität sei es eine folgenschwere Fehlentwicklung der katholischen Kirche gewesen, die Sorge für die Welt nicht als genuinen Teil ihrer Sendung begriffen zu haben. Stattdessen habe sie die Laien entmündigt und privatisiert und ihnen nurmehr als passiven Empfängern von Gnadenmitteln Aufmerksamkeit geschenkt. Mit dieser Internalisierung des Problems schwingt Taylor in eine interessante Bewegung des *renouveau catholique* ein. In dem Maße, wie gebildete Franzosen sowohl katholisch als auch vollgültige Bürger der Republik sein wollten, erlebten sie persönlich die Spannung eines französischen Mannes in der Öffentlichkeit. Anders als die Französin und Katholikin – idealerweise auf dem Schwesternpensionat erzogen, fromm, häuslich und familienbezogen – erlebte der Mann eine doppelte Loyalität: gegenüber der Republik und ihrem Antiklerikalismus ebenso wie gegenüber der Kirche. Die Lösung für viele war nun, die Republik christlich zu prägen, gleichzeitig aber die kirchliche Herkunft zu reformieren, so dass sich die Spannung dieser doppelten Loyalität minderte. Wenn Taylor die »Abwesenheit der Kirche von ganzen gesellschaftlichen Milieus und damit eine Kluft zwischen weltlichem und christlichem Leben« (*Klerikalismus*, vorliegende Ausgabe der *Fuge*, S. 91) beklagt, gibt er dieses Empfinden französischer Reformkatholiken wieder.

Um Taylor gerecht zu werden, muss man zudem einen doppelten Kontext seines Aufsatzes bedenken. Zum einen ist er während seines Doktoratsstudiums in Oxford in einer am gleichen Ort herausgegebenen Zeitschrift, der *Downside Review*, erschienen. Zum anderen ist ein typischer Zug französischer Intellektueller, deren Manier Taylor wohl aus Quebec vertraut ist, in seinen Überlegungen erkennbar: die Liebe zum Grundsätzlichen, zur Beherrschung der Realität durch die Idee und das zupackende, mit *Esprit* geladene Wort. Nicht umsonst sind seine Gewährsleute französische Intellektuelle der philosophisch-theologischen Seite des *renouveau catholique*. Diese liebten die Denkfigur, die Konstruktion, die große Linie; Geschichte – insbesondere Dogmen- und Kirchengeschichte – wurde

² Y.-M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1954; dt.: *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1957.

daraus rekonstruiert als Entwicklung (und Vereinseitigung) großer Pole, so bei Congar etwa die Spannung zwischen den beiden Aspekten der Ekklesiologie: der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und der Kirche als hierarchischer Institution.

Diese Dichotomie vergrößert aber die tatsächliche Entwicklung weit hin, ja gelegentlich verfälscht sie diese sogar. Robert Bellarmin etwa, der als Inbegriff einer »einseitig« institutionell-hierarchischen Ekklesiologie gilt, definierte in seinem großen Katechismus die Kirche als »Versammlung und Vereinigung von Menschen, die sich taufen lassen und sich zum Glauben und Gesetz Christi bekennen im Gehorsam gegenüber dem Heiligen Vater in Rom«; mühelos werden darin die institutionellen Aspekte in ein Modell eingebunden, das grundsätzlich von der Kirche als Versammlung aller Gläubigen ausgeht.³

Doch Taylor spiegelt in seinen Anschauungen nur die Grundüberzeugung vieler Theologen seiner Zeit, die in der alten Kirche jenes Ideal sahen, das in Mittelalter und konfessioneller Neuzeit manche Verengungen erlitten habe, die es nun wieder im Sinn der Kirchenväter zu weiten gelte. Dieses Muster mag bei Charles Taylor in Oxford eine besondere Resonanz ausgelöst haben, da die Universität geradezu ein Inbild für den Anglikanismus als *via media* zwischen Katholizismus und Protestantismus ist, die sich eben als treue Fortsetzung der alten Kirche versteht.

Auch eine eher undialektische, ungebrochene Fortschrittsgläubigkeit der angelsächsischen Kultur, die tief vom Utilitarismus geprägt ist, hat Taylors Darlegungen unverkennbar geprägt. Danach gibt es ein gemeinsames Interesse der Mehrheit der Menschen: Hebung von Wohlstand, Frieden und Freiheit mitsamt den Möglichkeiten für jeden Einzelnen, nach seinem Glück zu streben. Welt ist Evolution, sie ist unvollkommen und des Einsatzes der Menschen bedürftig, aber sie kann und wird sich durch entschiedenes Handeln zum Besseren entwickeln. Gewiss spiegelt dies auch den Optimismus der *trente glorieuses*, der Jahre des schier ungebremsen Aufschwungs von 1945–1975, und im Gefolge davon die Überzeugung von der Machbarkeit und Veränderbarkeit aller Dinge. Taylor spricht diesen Zeitgeist in seiner aktuellen Notiz zu seinem Klerikalismus-Essay deutlich

³ R. Bellarmin, *Katechismen. Glaubensbekenntnis. Vater Unser*. Übersetzt und herausgegeben von A. Wollbold, Würzburg 2008, S. 84.

in der Person von Papst Johannes XXIII. an: »Soweit ich mich erinnern kann, schrieb ich diese Seiten 1958, nach dem Tod Pius' XII. und der Wahl Johannes' XXIII. zu seinem Nachfolger. In ihnen spiegelt sich jenes Gefühl neuer Möglichkeiten wider, das viele von uns damals erfasst hatte: das Ende eines alten Regimes und zugleich das Gefühl eines Neuanfangs und einer neuen Offenheit, das der neue Papst vermittelte.« (S. 94) Dadurch gerät das ethische Element des Fortschritts und damit auch seine Gefährdung durch eben den Menschen, der ihn vollbringt, aus dem Blick; dieses Element aber ist für eine christliche Sicht der Geschichte unverzichtbar.

Der weiten Perspektive der These fehlt darum der genaue Blick auf die Wirklichkeit, die sich kaum in das Prokrustesbett einer Dialektik der Idee einspannen lässt. In der Tat lassen sich mehrere Ungenauigkeiten in der Argumentation ausmachen. Sie dürften dem genannten Gestus französischer Intellektueller geschuldet sein, bei denen der große Schwung einer Idee sich nicht gerne von einer differenzierten Beschreibung der Wirklichkeit brechen lässt. Nennen wir nur einige Beispiele:

Das Bild einer »Klerusliturgie« der 1950er Jahre, bei der das Volk nur passiver Zuschauer bleibt, dem »systematisch jede aktive oder wirklich bewusste Teilnahme an der Liturgie verwehrt« (S. 77) wird, gehört zwar auch in manchen gängigen liturgiewissenschaftlichen Erörterungen unserer Tage zum Klischee der vorkonziliaren Liturgie. Dabei fehlt aber jeder Blick sowohl auf die jahrhundertelangen Bemühungen um eine innerliche, betende Teilnahme des Volkes am Gottesdienst als auch dafür, dass die entscheidende Teilnahme an den heiligen Mysterien gar nicht in äußerer Aktivität, sondern in der Öffnung des Herzens für die Gnade und Nähe des Herrn besteht.⁴ Ja, man darf fragen, ob sich nicht der größere Teil der Gläubigen (insbesondere der Kasualchristen) wie individuelle »Klienten der Kirche« (S. 78) verhalten, die ein konsumistisches Verständnis der Litur-

⁴ Dieses tiefere, geistliche Verständnis der *participatio actuosa* verdichtet sich noch einmal im Bemühen der Kirche, die Gläubigen zu einer ebenso frommen wie häufigen Kommunion zu führen; vgl. die einschlägigen Abschnitte zur häufigen Kommunion bei J. de Guibert, *Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben*. Übersetzt, aktualisiert und herausgegeben von S. Haering und A. Wollbold. *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia quae transtulerunt. Recognoverunt et ediderunt* S. Haering et A. Wollbold, Freiburg im Breisgau 2012.

gie ausgebildet haben, wonach der Liturge rituelle Leistungen erbringt, die möglichst den eigenen Bedürfnissen entsprechen sollen.

Die Kirche der letzten Jahrhunderte sah in den Gläubigen keineswegs bloß eine »amorph[e], passiv[e] und anonym[e]« (ebd.) Masse. Es ist vielmehr bewundernswert, mit welcher Kraft, Kreativität und mit welchem Geschick sich die Kirche nach der Säkularisation bemühte, jeden Einzelnen zu gewinnen, zu stärken und sich seiner christlichen Berufung im eigenen Lebensumfeld bewusst werden zu lassen. Seelsorge als Blick des Hirten für jeden Einzelnen etwa war das große Ideal der tridentinischen Reform. Die Polemik gegen den Vorrang der Einzelseelsorge stammt dagegen aus dem Umkreis der katholischen Jugendbewegung, die in einem starken Maße von der Gemeinschaftsidee beherrscht war.

Die umfassende Reform der katholischen Kirche im Gefolge des Konzils von Trient darf nicht hauptsächlich als Reaktion auf die Reformation verstanden werden, gar als »große Tragödie des gegenreformatorischen Klerikalismus« (S. 89). Eine sicherlich fruchtbare Arbeitshypothese – auch im Blick auf das Reformationsjubiläum 2017 – wäre es, diese Reaktion als Teil der katholischen Reform zu betrachten, der sich bald verselbständigt hat. Vom »Anti-Humanismus der Jesuiten« (ebd.) sprechen kann aber nur, wer sich niemals mit den frühen Autoren des Ordens, mit ihrem Bildungskonzept und ihrer großen Inspiration für bildende Kunst, Architektur und Literatur befasst hat.

Taylor's Bild der christdemokratischen Parteien als verlängertem Arm der Kirche zur Durchsetzung ihrer Privilegien ist vollends ein Zerrbild, das nicht einmal für die italienische *Democrazia cristiana* der 1950er und 1960er Jahre zutrifft. Die Probleme des politischen Systems Italiens liegen tiefer und sind nur mit einer historischen Betrachtung der *longue durée* zu verstehen; dass die Probleme mit dem weitgehenden Untergang der Christdemokratie in Italien nicht behoben sind, liegt auf der Hand. Und selbst für Italien gilt, dass die Phase des größten Wachstums und der Mehrung des Wohlstandes mit der Vorherrschaft dieser Partei zusammenfällt.

Die Prämisse, Bischöfe und Priester seien *per se* nicht interessiert an der Welt, ihrer Kultur und ihrem Fortschritt, verkennt die enormen kulturellen und sozialen Leistungen der Orden, der Missionen, des Papsttums und des einfachen Dorfpfarrers. Das eigentliche Problem ist die Säkularisierung des Kirchenguts an der Schwelle des 19. Jahrhunderts, wodurch die Kirche

unter dem Druck der weltlichen Herrschaft weitgehend aus dem gesellschaftlichen Leben gedrängt wurde. Umso erstaunlicher ist es, wie unzählige Initiativen (nicht zuletzt katholischer Laien!) seitdem in origineller und nachhaltiger Art und Weise erneut das öffentliche Leben geprägt haben.

Doch Unschärfen im Detail mag man einräumen. Was aber ist mit der These als solcher? Entspricht die »Vision von der Kirche als einer einzigen Gemeinschaft von Menschen, die Priester und Laien umfasst« (S. 93), nicht genau dem Kirchenbild unserer Zeit? Zunächst noch einmal: Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen war zu allen Zeiten die Grundlage der Ekklesiologie. Taylors Klerikalismus-Verständnis geht es aber nicht eigentlich um das Kirchenbild, sondern um das Verhältnis von Kirche und Welt, genauer: von Ewigem und Zeitlichem, von Geistlichem und Irdischem, von Reich Gottes und menschlichem Fortschritt. Kein ernsthafter Christ hätte je die Weltverantwortung an sich geleugnet. Allein schon die zweite Tafel der Zehn Gebote bietet reichen Stoff für eine rechte Gestaltung des Lebens in der Welt – nicht zufällig entstehen gerade aus diesen Geboten auch die meisten Themen, an denen sich Zusammenwirken ebenso wie Spannung von Kirche und Welt ergeben. Hier aber stellt sich die entscheidende Frage: Sind Kirche und Welt überhaupt zwei Pole im Sinn einer Dialektik, die nach einem Ausgleich, einer Synthese ruft? Sind in diesem Sinn auch Lehramt und Gemeinschaft der Gläubigen zwei Elemente auf der gleichen Ebene, die etwa im Dialog zu einem Ausgleich, gar einem Kompromiss finden sollen – *checks and balances* auf katholisch? Letztlich: Sind Himmel und Erde, Reich Gottes und Welt von gleichem Gewicht, so dass der Rat zur Goldenen Regel wird: »das eine tun und das andere nicht lassen«?

Auf den ersten Blick scheint das II. Vaticanum ebenso wie viele nachkonziliare Dokumente diese Gleichheit der Pole zu bestätigen. *Gaudium et Spes*, die Pastoralkonstitution des letzten Konzils, wird geradezu als Inbegriff einer christlichen Weltverantwortung gefeiert: »Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.« (GS 39) »*Populorum Progressio*« und »*Evangelii nuntiandi*« bestätigen den inneren Zusammenhang von Evangelisierung und sozialer Verantwortung. Eine genauere Lektüre dieser Dokumente bringt jedoch eine Überraschung.

Sie sprechen nicht von der rechten Balance zwischen dem Reich Christi und dem irdischen Fortschritt, sondern zeigen, wie das Reich Christi eine Kraft entfaltet, die sich auch im irdischen Leben auswirkt. Diese Kraft eines Christen in der Welt aber ist die Kraft des Evangeliums, »dergestalt, dass sein ganzes persönliches und gesellschaftliches Auftreten geprägt sei von dem Geist der Bergpredigt, insbesondere von der Seligpreisung der Armut« (GS 72). »Euch aber muss es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben« (Mt 6,33), so grenzt Jesus den Christen vom Heiden ab, der sich um das Irdische sorgt. Kurz, hier ist keine Rede vom Ausgleich der Pole, wohl aber vom Überfluss des Reiches Gottes, das bereits das Hier und Jetzt verwandeln kann.

Diese verwandelnde Kraft des Reiches Gottes hat eine zweifache Voraussetzung. Zum einen erkennt ein Christ in der Welt die Weggabelung, an der sich alles entscheidet. Es ist nicht der Klassenkampf von Arbeit und Kapital, nicht der Abstand von Überlebenskampf und Überfluss, auch nicht der von Dunkelmännertum und Aufklärung. Der Weg der Menschheit entscheidet sich vielmehr schlicht an Gut und Böse – und darum in jedem Herzen. Diese moralische Dimension ist unverzichtbar, ohne sie bleibt jede Fortschrittsidee gefährlich naiv – man kann es etwa an der Atombegeisterung der 1950er Jahre ablesen. Gut und Böse aber ist letztlich mit Augustinus die Scheidung der Hinkehr zu Gott oder der Abkehr von ihm. Wahrer Fortschritt geschieht nur da, wo Menschen Gott die Ehre geben, und sei es implizit und in ihrem Verhalten, indem sie die Gebote Gottes einhalten. Daraus folgt die zweite Voraussetzung: Die Kirche muss da, wo sie als Kirche spricht und auftritt (also insbesondere im kirchlichen Amt), das Zuerst des Reiches Gottes verkörpern. Immer wieder braucht sie diese Selbstreinigung von aller Verweltlichung, von aller Verquickung mit irdischen Interessen und Machtspielen, von aller bloßen Bequemlichkeit und christlich angereicherter Bürgerlichkeit. Immer wieder war Kirchenreform der Kampf um das Geistliche in der Kirche. Kaum einmal wurde dieser Kampf so dramatisch ausgefochten wie durch Papst Gregor VII. im Investiturstreit – übrigens mit weitreichenden Folgen für die Ausbildung des abendländischen politischen Systems des Rechtsstaates und der Verantwortlichkeit aller Macht.⁵

⁵ Vgl. F. Fukuyama, *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution*, New York 2011, bes. S. 229–275.

So kommt man am Ende zu einem wahrhaft überraschenden Ergebnis: Gerade in dem Maße, wie das Amt »klerikal« im Taylorschen Sinne ist, kann es die Gesamtheit der Gläubigen auch zurüsten für ihre Aufgabe in der Welt. In dem Maße dagegen, wie es das Zuerst Gottes zu einem christlichen Gutmenschentum mit frommem Wortstaub herunterschraubt, wird die Kirche als ganze auch die Kraft verlieren, die Welt zu prägen. Vielmehr wird sie umgekehrt von den Werten und Kräften ihrer Zeit gezeichnet werden. Am Ende steht dann nur noch der religiöse Dienstleister, bei dem der König Kunde den Christkönig ersetzt. Jegliche prophetische Kraft ginge dabei mit Sicherheit verloren. Wenn also ein III. Vaticanum, wie Taylor sagt, dann ein solches, das die Kirche entschlossen entweltlicht und sie gerade dadurch erneut zum entscheidenden Akteur auf dem Schicksalsweg der Menschheit macht. Darum scheint mir die beste Antwort auf Taylor das berühmte Wort von Papst Benedikt XVI. zur Entweltlichung zu sein. In ihm wird dessen berechtigtes Anliegen einer christlichen Weltverantwortung in selbstbewussten Laien aufgegriffen, gleichzeitig aber vor Verfälschung bewahrt:

»Die geschichtlichen Beispiele zeigen: Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben. Die missionarische Pflicht, die über der christlichen Anbetung liegt und die ihre Struktur bestimmen sollte, wird deutlicher sichtbar. Sie öffnet sich der Welt, nicht um die Menschen für eine Institution mit eigenen Machtansprüchen zu gewinnen, sondern um sie zu sich selbst zu führen, indem sie zu dem führt, von dem jeder Mensch mit Augustinus sagen kann: Er ist mir innerlicher als ich mir selbst (vgl. Conf. 3,6,11).«⁶

⁶ *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg (22.–25. September 2011). Predigten, Ansprachen und Grußworte*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189), Bonn 2011: *Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, S. 145–151, hier: S. 149.