

IV

Differenzierte Subjektwerdung im Volke Gottes

Von Sabine Pemsel-Maier

Der Begriff „Subjektwerdung“ in Anwendung auf die Kirche ist kein Terminus, der in ekklesiologischen Traktaten oder kirchlichen Verlautbarungen begegnet; auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums sucht man ihn vergeblich. Und doch hat sich die Rede von der Subjektwerdung oder auch Subjekthaftigkeit der Kirche in der gegenwärtigen Theologie nahezu eingebürgert. Dies bezeugt nicht nur die mir gestellte thematische Vorgabe, die sich dieser Formulierung bediente, sondern auch die Fülle theologischer Beiträge, insbesondere im Gefolge des Zweiten Vatikanums, die beispielsweise von der Kirche als dem wahren Subjekt des Credo¹ handeln, von ihrer „fortschreitenden Selbstentdeckung als aktives Subjekt in der Heilsökonomie“², vom „Volk Gottes als aktivem Glaubenssubjekt in der Kirche“³ vom Subjektcharakter der Gemeinden⁴, der Laien⁵ oder der

¹ Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973, 32 und 36. Vgl. dazu auch J. Ratzinger, Kommentar zu den Thesen 1–8 und 10–12, in: ebd. 17–51, 61–67, v. a. 33f., 36–42, 44f.

² So die Überschrift eines Abschnittes in dem Beitrag von H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: G. Alberigo / Y. Congar / H. J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89–110. – In eine ähnliche Richtung geht auch H. M. Legrand, Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Die Anfrage an das II. Vatikanum. Theologische Grundlagen und Gedanken zu Fragen der Institution, ebd. 141–174.

³ Ch. Duquoc, Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche, in: Conc. 21 (1985) 281–287, 281. Ähnlich auch J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 120–135, der beklagt, daß das Volk Gottes bislang nur in unzureichendem Maße tatsächlich zum Subjekt in der Kirche geworden ist; J. B. Metz / E. Schillebeeckx, Aus der Erbschaft des Konzils, in: Conc. 21 (1985) 235f.; sowie H. Vorgrimler, Das Subjekt der Kirche. Argumente angesichts der Herausforderung der Dritten Welt, in: EvTh 41 (1981) 325–334.

⁴ J. Ratzinger / H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970, 7–46, 38f.

⁵ H.-J. Görtz, Das kirchliche Handeln des Laien. „Christifideles Laici“ im Kontext der „Communio-Ekklesiologie“ von „Lumen Gentium“, in: ThPh 66 (1991) 177–191, 179.

„Basisgruppen“⁶ innerhalb der Kirche. Bezeichnenderweise erwies sich die Kategorie der Subjektwerdung auch für den im vorangehenden Referat dargestellten Zusammenhang von Konsens und Dissens als überaus aufschlußreich und erhellend.

An dieser Stelle soll als erstes aufgezeigt werden, in welchem Kontext der Subjektbegriff in die Ekklesiologie Einzug gefunden und mit welcher Intention er dort Verwendung gefunden hat. In einem zweiten Schritt möchte ich anhand einiger konkreter Phänomene gegenwärtige Prozesse der Subjektwerdung mit ihrem innewohnenden Spannungsreichtum vor Augen führen. Als exemplarisches Beispiel dient dabei die derzeitige Aufbruchsbewegung von Frauen in der Kirche. Ein dritter Teil hat die Bedeutung der Erfahrung als ein konstitutives Moment von Subjektwerdung zum Thema. In diesem Kontext wird auch die Frage nach ihrer theologischen bzw. ekklesiologischen Relevanz sowie nach dem Zusammenhang von Erfahrung und *sensus fidelium* zu erörtern sein.

1. Subjektwerdung als ekklesiologische Kategorie

1. Die Subjekthaftigkeit der Kirche und ihre Träger

Was meint die Verwendung des Begriffes Subjektwerdung, der in erster Linie im philosophischen und sozialpsychologischen Problemkontext der Neuzeit seinen Ort hat, im ekklesiologischen Sinne? Und wie fügt sich diese Kategorie ein in die Thematik des *sensus fidelium*? S. Wiedenhofer⁷ hat aufgezeigt, daß der Rede von der Kirche als Subjekt je nach Situation und traditionsgeschichtlichem Hintergrund unterschiedliche Bedeutung zukommen kann. Für unsere Fragestellung ist jene Konzeption von Interesse, die angesichts der fortschreitenden Entdeckung menschlichen Subjektseins im Kontext neuzeitlicher Freiheitsgeschichte entfaltet wurde⁸.

⁶ E. Schillebeeckx, Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments, in: Conc. 21 (1985) 242–249, 242.

⁷ S. Wiedenhofer, Die Kirche als „Subjekt“ oder „Person“, in: W. Baier u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (FS J. Ratzinger) II, St. Ottilien 1987, 999–1020. Wiedenhofer geht dem Gedanken der Subjekthaftigkeit der Kirche in den Ekklesiologien verschiedenster Theologen nach (H. U. von Balthasar, J. Maritain, Y. Congar, H. Mühlen, M. Kehl, H. M. Legrand, H. J. Pottmeyer, J. B. Metz) und entfaltet seine Bedeutung auf dem jeweiligen Traditionshintergrund.

⁸ Ebd. 1005, „Dementsprechend geht es hier, wenn von der Kirche als Subjekt gesprochen wird, weniger um die theologische bzw. ontologische Begründung der spezifischen Sozialität und Einheit der Kirche, als vielmehr um deren Darstellung und Vermittlung durch die

Einige Anhaltspunkte liefert in diesem Zusammenhang die philosophiegeschichtliche Entwicklung des Subjektbegriffes. Bahnt sich bereits bei Thomas von Aquin die Herausbildung des Subjekts vom aristotelischen „Darunterliegenden“ hin zu „der Erkennende“ an⁹, so faßt das neuzeitliche Verständnis das Subjekt als das sich seiner selbst bewußte und sich selbst bestimmende Ich, das nicht nur erkennend auf die Welt ausgerichtet ist, sondern sie zugleich nach seinem Vermögen gestaltet und aktiv handelnd auf sie einwirkt. Subjektwerdung steht damit in enger Verbindung mit der Entfaltung der Personwürde des Menschen, seiner Entwicklung hin zu Selbstbestimmung, Mündigkeit, Entscheidungsfähigkeit, verantwortungsvollem Gebrauch seiner Freiheit und seiner Urteilskraft.

Subjektwerdung in Bezug auf die Kirche bedeutet zunächst ganz allgemein, daß diese nicht nur passive Empfängerin der Heilsgaben und des Wortes Gottes ist, sondern daß ihr im Heilsgeschehen eine eigene Aktivität zukommt – in der Interpretation der Heiligen Schrift, in der Herausbildung der Zahl und in der Verwaltung der Sakramente, in der Entfaltung der dreigliedrigen Amtsstruktur, in Glaubensentscheidungen, in der Formulierung von Dogmen etc. Freilich hat das Subjektsein der Kirche ministerialen Charakter: Sie ist nicht Subjekt von eigenen Gnaden und durch eigenes Vermögen, sondern das ihr übergeordnete Subjekt bleibt Jesus Christus¹⁰. Doch dieser setzt ihre eigene Subjektwerdung eben nicht außer Kraft, sondern bringt sie gewissermaßen als Instrument seiner Selbstüberlieferung überhaupt erst in Gang. Die Kirche wird zum Subjekt, indem sie am Handeln Jesu Christi teilhat und sich von ihm in Dienst nehmen läßt.

H. J. Pottmeyer hat in seinem Beitrag darauf aufmerksam gemacht, daß die Kirche von Anfang an als Subjekt *gehandelt* hat, auch wenn sich die theologische Reflexion dessen erst allmählich *bewußt* wurde¹¹. Ein schon sehr früh verwendeter Ausdruck dieses

kirchliche Organisationsform und das institutionelle Handlungsgefüge kirchlichen Handelns. (...) Mit anderen Worten: Die Rede von der Kirche als Subjekt ist hier letztlich nichts anderes als theologische Auslegung der kirchlichen ‚communio‘ im neuzeitlichen Problemkontext.“

⁹ A. Kösing, „Subjekt“, in: G. Klaus / M. Buhr (Hg.): Philosophisches Wörterbuch Band I, Leipzig ¹¹1975, 345f, 345.

¹⁰ Dazu ausführlich H. Volk, Erneuerung der Ekklesiologie als erneuertes Selbstverständnis der Kirche und ihre ökumenische Bedeutung, in: ders., Gesammelte Schriften II, Mainz 1966, 101–130, v. a. 109–112; Die Kirche als Subjekt.

¹¹ H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 103: „Was die Kirche von Anfang an getan hat, als sie diese Innovationen einführte, ohne dafür

impliziten Wissens ist im übrigen die Bezeichnung der Kirche als „Mutter“¹². Allerdings war die Auffassung bezüglich der *Träger* dieser Subjekthaftigkeit im Mittelalter bis zum 2. Vatikanum eine andere als heute¹³. Ausgehend von der scharfen Unterscheidung zwischen Amt und Kirchenvolk, Leitenden und Geleiteten, lehrender und hörender Kirche sah die mittelalterliche Ekklesiologie die Träger ausschließlich in der amtskirchlichen Hierarchie, bei der alle Vollmacht lag. Das 1. Vatikanum schränkt diese Sichtweise noch ein, indem es mit der Definition des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimates den Subjektcharakter der Kirche nahezu ausschließlich auf die Vollmacht des Papstes reduziert.

Das 2. Vatikanum bringt demgegenüber eine entscheidende Wende. Es richtet nicht nur den Blick vom Amt des Papstes auf die Ämter in der Kirche überhaupt und befreit damit die Ekklesiologie des 1. Vatikanums aus ihrer geschichtlich bedingten Einseitigkeit. Darüber hinaus artikuliert es die Subjektwerdung der Kirche *als ganzer*, mit allen ihren Gliedern, als Gemeinschaft von Bischöfen, Priestern und Laien. Damit tritt die Kirche nicht nur ein für die Subjektwerdung ihrer Glieder in deren privaten oder öffentlichen Leben, sondern im Raum der Kirche selbst.

Die Einsicht in die Notwendigkeit solcher Subjektwerdung verdankt sich in besonderer Weise jener geschichtlichen sozialen wie politischen Bewegung, „die auf ein *Subjektsein aller Menschen* als Entfaltung ihrer Personwürde“¹⁴ drängt. Damit wurde von der Ekklesiologie eine umfassende gesellschaftliche Entwicklung eingeholt, die dem einzelnen ein immer größeres Maß an Mündigkeit und Selbstbestimmung zugesteht bzw. von ihm fordert. So konstatiert S. Wiedenhofer mit Recht einen Zusammenhang zwischen der

einen detaillierten Auftrag Jesu Christi zu haben, dessen wurde sie sich im Laufe der Zeit immer mehr als ihrer eigenen Vollmacht und Aufgabe bewußt, zu der sie in der Kraft des Heiligen Geistes ermächtigt ist. Was in diesem Vorgang der Selbstverwirklichung der Kirche geschieht, ist nichts weniger, als daß die Kirche sich als geschichtlich handelndes und sich bestimmendes Subjekt in der Heilsökonomie Gottes entdeckt. Sie entdeckt sich als Subjekt jener menschlichen Vermittlung, durch die sich die Selbstmitteilung Gottes vermittelt. Sie handelt nicht mehr nur in charismatisch-unmittelbarer Hellsichtigkeit als Subjekt ihrer Geschichte, sie weiß in steigendem Maße auch reflex um ihr Subjektsein.“

¹² Ausführlich dazu Y. Congar, Mutter Kirche, in: V. Schnurr / B. Häring (Hg.), Kirche heute. Theologische Brennpunkte, Bergen-Enkheim 1965, 30–38.

¹³ Zum folgenden vgl. die Darstellung von H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums, 101–109.

¹⁴ H. J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg 1991, 89–110, 99.

theologischen Rede von der Kirche als Subjekt auf der einen und der Öffnung des kirchlichen Bewußtseins auf den Geist der Neuzeit und den damit gegebenen Praxis- und Erfahrungszusammenhang auf der anderen Seite. „(...) Darin verlängert sich die typisch neuzeitliche gesellschaftliche Erfahrung einer wachsenden Spannung zwischen dem sich seiner Vernunft und Freiheit bewußt gewordenen individuellen Subjekt und den sich verselbständigenden gesellschaftlichen Systemen und Institutionen in den Innenraum der Kirche hinein.“¹⁵

2. Subjektwerdung im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die theologische Formulierung und Begründung der Subjektwerdung der gesamten Kirche erfolgte auf dem Zweiten Vatikanum auf unterschiedlichen Ebenen bzw. unter unterschiedlicher Perspektive. Auf der Ebene der Heilsvermittlung ist es die Lehre von der Kirche als Sakrament: Als Zeichen und Werkzeug des Heils macht sie die göttliche Gnade leiblich-sichtbar und vermittelt sie zugleich¹⁶. Nicht nur dem Amt und den von ihm gespendeten Sakramenten, sondern der gesamten Kirche kommt in diesem Sinne sakramentaler Charakter und damit zugleich heilsvermittelnde Bedeutung zu¹⁷.

Ein weiterer Faktor, der der Subjektwerdung der gesamten Kirche Vorschub geleistet hat, ist die konziliare *Communio-Ekklesiology*¹⁸. Sie erteilt der Vorstellung von der Kirche als *societas inaequalis* insofern eine Absage, als sie die Kirche in ihrer Gesamtheit

¹⁵ S. Wiedenhofer, Die Kirche als „Subjekt“ oder „Person“, 1014.

¹⁶ Ausführlich zur Sakramentalität der Kirche vgl. die Beiträge von J. Auer, Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament, Regensburg 1983; W. Beinert, Das neue Gottesvolk als Sakrament des Heils, in: *MySal IV/1*, 287–307; ders.: Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: J. Pfammatter / F. Furger (Hg.): *Theologische Berichte IX: Kirche und Sakrament, Zürich – Einsiedeln – Köln* 1980, 13–66; L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, Paderborn 1972; H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie, Darmstadt 1986, 100–166; W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: E. Klinger / K. Wittstadt (Hg.): *Glaube im Prozeß, Freiburg* 1984, 221–339; E. Schillebeeckx, *Sacramentum salutis*, Leipzig 1973.

¹⁷ Vgl. K. Rahner, Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche, in: *HPT h I* (1964) 149–215, insbesondere 151f: Die ganze Kirche als Subjekt heilsvermittelnder Tätigkeit.

¹⁸ Häufig wird sie als das Herzstück der konziliaren Ekklesiologie angesehen. – Vgl. J. Ratzinger, Die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums, in: *IkaZ 15* (1986) 41–51. 44; W. Kasper, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: F. König (Hg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62–84, 64; O. Saier, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973.

und Einheit als Volk Gottes in den Blickpunkt rückt und vor aller hierarchischen Unterscheidung die Bedeutung der Gemeinschaft der Glaubenden herausstellt, ohne freilich die grundlegende Bedeutung des Amtes aufzugeben (vgl. LG 13; UR 2; AA 18)¹⁹. Mit einer solchen *Communio-Ekklesiologie* ist die Aktivität aller Glieder der Kirche impliziert, wird auch den Laien Glaubenskompetenz zugestanden und auf diese Weise das „Modell einer Betreuungs- und Versorgungspastoral“²⁰ überwunden. Allerdings ist es, wie mehrfach bereits angeklungen, nicht vollständig gelungen, die *Communio-Ekklesiologie* mit den hierarchologischen Elementen des Kirchenverständnisses völlig zu integrieren²¹.

Einen entscheidenden Beitrag zur Subjektwerdung jenes Teils der Kirche, dem über Jahrhunderte hinweg eine passiv-rezeptive Rolle zugeschrieben worden war, leisten schließlich die konziliaren Aussagen über Stellung und Bedeutung der Laien, wie sie u. a. im Dekret über das Laienapostolat sowie in *Lumen Gentium* grundgelegt sind²². In diesem Rahmen können nur einige wenige Stichworte genannt werden: die Teilnahme der Laien an der Sendung Jesu Christi, ihr prophetisches Amt, Laienapostolat und -berufung (LG 12; AA 2 und 3), die „wahre Gleichheit“ aller Glaubenden vor den hierarchischen Unterschieden, die Forderung nach einem „vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten“ (LG 37), die Charakterisierung dieses Verhältnisses als „brüderlich“, die Notwendigkeit der Zusammenarbeit (GS 43 und 44, LG 4), insbesondere die Notwendigkeit, ja bisweilen auch Pflicht der Laien,

¹⁹ Dies ist der für unsere Thematik entscheidende Aspekt der *communio-Ekklesiologie*, ohne daß damit die Bedeutung von *communio* in ihrer ganzen Fülle erfaßt wäre. Die verschiedenen Dimensionen dieses Begriffs entfaltet H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, in: J. Schreiner / K. Wittstadt (Hg.), *Communio Sanctorum* (FS P. W. Scheele) Würzburg 1988, 439–496.

²⁰ So W. Kasper, *Kirche als communio*, 80.

²¹ Ausführlich dazu H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: *TThZ* 92 (1983) 272–283. Die Einseitigkeit der hierarchologischen Ekklesiologie sieht er in ihrer ausschließlich christologischen Begründung, die die pneumatologische Dimension der Kirche unterbewertet und auf die amtliche Heilungsvermittlung beschränkt. Hier müßte neu bedacht werden, daß der Heilige Geist nicht nur im Amt, sondern in allen Gläubigen wirkt und Gemeinschaft schafft. Vgl. auch ders., *Der Heilige Geist und die Kirche*, in: *Tutzingen Studien* 1981/2, 45–55. – *Der doppelte Ansatz in der Ekklesiologie*, zum einen beim Volk Gottes, zum anderen bei der Hierarchie, ist auch Gegenstand der Untersuchung von A. Acerbi, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975.

²² Ausführlich dazu M. Keller, *Elemente einer Theologie des Laien*, in: *MySal IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Einsiedeln – Zürich – Köln* 1973, 405–421; ebenso Y. Congar, *Versuch einer katholischen Synthese*, in: *Conc.* 17 (1981) 669–679.

entsprechend ihrer Kompetenz ihre Meinung zu kirchlichen Fragen zu äußern und ihre Wünsche vorzubringen. Eigens ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung des allgemeinen Priestertums zu erwähnen, die das Konzil neu zur Geltung gebracht hat²³. Damit sind die Laien nicht einfachhin passive Rezipienten amtskirchlicher Entscheidungen oder bloße Objekte pastoraler und lehramtlicher Seelsorge, sondern ihnen kommt eine eigene Rolle bei der Artikulation und Entfaltung des Glaubens sowie eigene Handlungskompetenz innerhalb der Kirche zu.

In den skizzierten theologischen Duktus des Konzils fügen sich nahtlos die Aussagen über das Volk Gottes als Träger des *sensus fidelium*: Indem das Gottesvolk den allgemeinen Glaubenssinn artikuliert, kann und darf es sich in zunehmendem Maße selbst als Subjekt der Theologie, des Handelns und des Entscheidens in der Kirche begreifen. M. Seckler hat eigens auf diesen personalen Charakter des *sensus fidei*, aber auch der anderen *loci theologici* hingewiesen, die nicht bloße *Erkenntnisfelder* repräsentieren, „sondern *Erkenntnisträgerschaften*, d. h. Interaktionsinstanzen des geistigen Lebens. Es sind nicht nur Orte, aus denen Erkenntnis zu schöpfen ist, sondern lebendige und aktive Trägerschaften, *in* denen sich Erkenntnis ereignet oder ereignet hat.“²⁴

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Lehre vom *sensus fidei* nicht ein Unikat, sondern ein Baustein im Gesamtgefüge der Konzilsekklesiologie ist. Sie ist mit der Lehre von der Kirche als Sakrament, der Stellung der Laien, dem allgemeinen Priestertum und der *communio*-Ekklesiologie einer jener Faktoren, die unter jeweils verschiedener Perspektive die Subjektwerdung des Volkes Gottes begründen. Dabei markiert die Kategorie „Subjektwerdung“ gegenüber dem enger gefaßten Begriff des „*sensus fidelium*“ die umfassendere ekklesiologische Entwicklung; auf sie zielen auch die folgenden Ausführungen ab.

²³ Vgl. dazu W. Druckenbrod, *Das Verständnis des allgemeinen Priestertums im 19. und 20. Jahrhundert*, Bad Honnef 1979.

²⁴ M. Seckler, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici*, in: W. Baier u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), St. Ottilien 1987, 37–65, 57.

II. Gegenwärtige Phänomene differenzierter Subjektwerdung

1. Subjektwerdung in der Spannung von Subjekt und *communio*

Das Ringen um Subjektwerdung ist gegenwärtig an verschiedenen Erscheinungen innerhalb der Kirche zu beobachten: Da ist die Forderung vieler Laien nach mehr Mitspracherechten und Einflußmöglichkeiten; da sind die Gemeinden, die nicht nur Objekt kirchlicher Pastoral, sondern deren Mitträger sein wollen; da ist die Stimme derer, die beispielsweise der kirchlichen Sexualmoral die Gefolgschaft verweigern oder in brisanten Fragen der Ökumene bewußt mit den kirchlichen Verlautbarungen nicht mehr konform gehen; da ist das Verlangen der Ortskirchen, ihre Belange, insbesondere die Besetzung ihrer Bischofsstühle, so weit als möglich eigenständig verantworten zu dürfen; da bringen unterschiedliche Kulturräume eine Pluralität von Theologien hervor; da entstehen kontextuelle Theologien, wie die politische Theologie, die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die afrikanische *black theology* oder die feministische Theologie, die ihre Bedürfnisse entsprechend ihrer jeweiligen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebensumstände artikulieren. All diese Phänomene der Subjektwerdung sind zugleich Versuche der *fideles*, ihrem *sensus* Ausdruck zu verleihen.

Die Beispiele machen deutlich, daß es die Subjektwerdung schlechthin nicht gibt, sondern daß sie in unterschiedlichem Kontext auf inhaltlich unterschiedliche Weise realisiert wird. Subjektwerdung in der Kirche geschieht nicht gleichförmig, sondern in höchstem Maße vielfältig und differenziert. Unterschiedliche Subjekte ziehen dabei andere – und neue – Orte des Theologietreibens nach sich. So wird beispielsweise die kirchliche Subjektwerdung eines Landarbeiters in einer brasilianischen Basisgemeinde in anderer Weise konkret als die eines engagierten Pfarrgemeinderatsmitgliedes in Europa. Die kirchliche Wirklichkeit macht auch anschaulich, daß nicht alle Glieder und Gruppen des Volkes Gottes in ihrer Subjektwerdung in gleichem Maße fortgeschritten sind – manche sind gegenwärtig dabei, sie überhaupt erst einzuklagen.

Zugleich führen die skizzierten Phänomene in anschaulicher Weise vor Augen, daß Prozesse der Subjektwerdung nicht ohne Spannungen und Auseinandersetzungen ablaufen, und dies nicht nur in Form der Kontroverse zwischen Lehramt und *sensus fidei*. Denn das Subjekt Kirche ist kein homogenes, sondern konsti-

tuiert sich als *communio* aus einer Vielzahl von Einzelsubjekten²⁵. Umgekehrt steht das individuelle Subjekt in der Kirche niemals isoliert und allein für sich, sondern Subjektwerdung vollzieht sich im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft. „Subjekt“ und „*communio*“ stehen dabei in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander. Denn Gemeinschaft impliziert bekanntlich nicht nur Harmonie, sondern zwangsläufig ebenso Pluralität, Meinungsvielfalt und damit auch Spannungen. Wird Ekklesiologie primär vom Prinzip der *communio* her konzipiert, neigt sie unter Umständen dazu, diesem Aspekt der Vielfalt und Differenz nicht genügend Bedeutung beizumessen²⁶. Dieser Dimension trägt auch der Begriff des *sensus fidelium*, wie er auf dem 2. Vatikanum gefaßt wird, zu wenig Rechnung. Diese Formulierung erweckt leicht den Eindruck, als handle es sich dabei um eine einheitliche Größe oder zumindest um einen *sensus*, der sich nachträglich ohne größere Schwierigkeiten auf einen Begriff bringen ließe. Ein *dis-sensus* ist nicht vorgesehen; der Weg vom Dissens zur Erreichung von Konsens bleibt offen.

2. Als Konkretion: Subjektwerdung von Frauen in der Kirche

Ausführlicher explizieren möchte ich das Ringen um Subjektwerdung an der Aufbruchsbewegung der Frauen in der Kirche. Insbesondere im europäischen und nordamerikanischen Raum ist ihr eine Breitenwirkung nicht abzusprechen, die m.E. durch das Stichwort „feministische Theologie“ allein nicht erschöpfend erfaßt und charakterisiert werden kann²⁷. Ich wähle damit ein derzeit recht brisantes Beispiel für einen differenzierten, genauerhin: geschlechtsspezifisch differenzierten Prozeß von Subjektwerdung, der zugleich Parallelen zu anderen, ähnlich gelagerten Vorgängen aufscheinen läßt.

Waren über Jahrhunderte hinweg Männer, zumeist Amtsträger, bestimmende Subjekte von Theologie und Kirche, so drängen in

²⁵ Vgl. H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Freiburg 1988, 142, spricht sogar von den einzelnen Gliedern bzw. Subjekten als den „einzelnen *loci theologici* innerhalb der Kirche“.

²⁶ Aus diesem Grund wird hier der Versuch unternommen, Kirche stärker vom Gedanken des Subjekts her zu denken – durchaus im Bewußtsein, daß auch damit die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit verbunden ist.

²⁷ Erstaunlicherweise spielt die Reflexion auf den Subjektbegriff innerhalb der feministischen Theologie keine zentrale Rolle.

zunehmendem Maße Frauen – und es sind beileibe nicht nur einige exaltierte Vertreterinnen feministischer Theologie – auf die Verwirklichung ihrer Subjektwerdung innerhalb des Volkes Gottes. Dabei wäre es falsch zu behaupten, daß die Tradition den Frauen diese Möglichkeit schlechterdings verweigert hat. Sie hatten ihren Ort im Volke Gottes überall dort, wo es um das konkret gelebte christliche Zeugnis ging, in der Darstellung und Verwirklichung des Reiches Gottes, in der Frömmigkeitsgeschichte und der Spiritualität²⁸. Doch die Realisierung ihres Subjektseins blieb auf diese Dimensionen beschränkt und insofern fragmentarisch; sie blieb unzureichend etwa im Bereich der wissenschaftlichen Theologie und insbesondere in den Möglichkeiten der Teilhabe an den Beratungs- und Entscheidungsprozessen der Kirche.

Wenn Frauen sich gegenwärtig in dieser Kirche mit ihren Anliegen und Bedürfnissen fremd und unverstanden fühlen, wenn sie sich von Fremdbildern, alten Rollenzuweisungen und Festlegungen auf typisch weibliche Aufgaben und Lebensmuster befreien, wenn sie ihre Position in Gesellschaft und Kirche selbst bestimmen möchten²⁹, wenn sie nicht länger Objekt kirchlicher Entscheidungsprozesse, sondern selbst in sie einbezogen sein wollen, wenn sie nach einer stärkeren Vertretung in Forschung und Lehre streben, wenn sie nach einer anderen Sprache und nach neuen Ausdrucksformen ihrer Glaubenserfahrung suchen oder in der Geschichte nachspüren, so sind diese Vorgänge die Artikulation des *sensus fidei* eines zahlenmäßig recht beträchtlichen Teils des Gottesvolkes. Auf die Dauer kann es kaum angehen, daß, wie Wolfgang Beinert bemerkt, „die Kirche faktisch darauf verzichtet, den *sensus* von mehr als 50 % der *fideles* zu berücksichtigen.“³⁰ Der *sensus fidei* ist dabei für sie die einzige Möglichkeit, sich selbst zur Sprache zu bringen, da sie vom Amt ausgeschlossen und im herkömmlichen Wissenschaftsbetrieb nur spärlich vertreten sind. Letztlich wird hier ernst gemacht mit der Ekklesiologie des 2. Vatikanums, nicht zuletzt mit jenen Aussagen über die

²⁸ Ein signifikantes Beispiel dafür ist die Vielzahl weiblicher Mystikerinnen und ihrer Theologie.

²⁹ Für K. Rahner war dies eine Selbstverständlichkeit. Vgl. Die Frau in der neuen Situation der Kirche, in: Schriften zur Theologie VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln – Zürich – Köln 1971, 351–367. Rahner betont hier, daß christliche Frauen ihren Ort in Gesellschaft und Kirche selbst bestimmen müssen und „daß es nicht die Aufgabe des Priesters und des Mannes sein kann, nun selbst dieses konkrete Leitbild für das profane Leben der christlichen Frau zu entwickeln und darzustellen“. (364)

³⁰ W. Beinert, Unsere Liebe Frau und die Frauen, Freiburg 1989, 113.

Stellung und Aufgabe der Laien. Es wäre unlauter, auf der einen Seite die Subjektwerdung des ganzen Volkes Gottes theologisch und ekklesiologisch zu fordern und sie auf der anderen Seite der Hälfte zu verweigern.

Was in der Theorie plausibel erscheint, erweist sich in der Realität als reichlich konfliktgeladen. Wo die inhaltliche Konkretion von Subjektwerdung Männern uneinsichtig und unverständlich erscheint, wird Frauen leicht das Gehör verweigert. Männliche Zuhörer vermuten in ihrer Stimme nicht unbedingt immer den Glaubenssinn eines wesentlichen Teiles des Volkes Gottes, sondern eher übertriebene Empfindlichkeit, falsche Einbildung und schlimmstenfalls bloßes Machtstreben. Die Anliegen werden dann rasch als „rein subjektiv“ und damit im Grunde als fixe Idee abgetan – und bedeutet nicht „subjektiv“ soviel wie „nicht im Gegenstand begründet, sondern durch die bloße Eigenart oder das Gefühl oder die Willkür des Subjekts bedingt“?³¹

Was sind die Gründe für derartige Differenzen im Kontext von Subjektwerdung, und wie ist ihnen zu begegnen?

III. Die theologische und ekklesiologische Relevanz von Erfahrungen

1. Zum Stellenwert der Erfahrung innerhalb der Theologie

Ich möchte an dieser Stelle eine Kategorie ins Spiel bringen, die die unterschiedlich verlaufenden Prozesse von Subjektwerdung innerhalb des Volkes Gottes zu erhellen vermag, indem sie deutlich macht, unter welchen Voraussetzungen und Gesichtspunkten die verschiedenen Gruppen in der Kirche ihren *sensus* artikulieren. Ich meine die Kategorie der Erfahrung, nicht im Sinne besonderer Gottes- oder Gnadenerfahrung, spezifisch religiöser oder Geisterfahrung, sondern verstanden als Welterfahrung im weiten Sinne dieses Wortes, das auch die Erfahrungen mit der konkret erlebten Kirche einschließt.

Die Beiträge der vergangenen Tage rekurrten mehrfach und scheinbar ganz selbstverständlich auf den Erfahrungsbegriff, ohne näher darauf zu reflektieren. So war die Rede vom gläubigen Er-

³¹ So die Definition von „subjektiv“ von H. de Vries, in: W. Brugger (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1974, 385.

fahrungswissen, das sich im *sensus fidelium* bekundet, von der Wahrheit menschlich-ganzheitlicher Erfahrung, vom Verlust gemeinsamer Erfahrungsräume, von der Typisierung kollektiver Erfahrungen in Teilkirchen u. a.m. Auf diesem Hintergrund soll im folgenden der Versuch unternommen werden, die Bedeutung von Erfahrungen in ihrer theologischen und ekklesiologischen Relevanz zu erschließen. Freilich – die Berufung auf einen Begriff, den H.-G. Gadamer zu den „unaufgeklärtesten“ rechnet³², sieht sich im theologischen Diskurs vielfach dem Verdacht der Unwissenschaftlichkeit ausgesetzt: Erfahrungen sind mehrdeutig und biographisch-persönlich bestimmt; sie besitzen keinen objektiven Stellenwert; sie sind nicht einfachhin verbal mitteilbar oder auf rationalem Wege vermittelbar und nachvollziehbar. Wenn sich nun Frauen in der Kirche auf ihre Erfahrung berufen, so trägt dies, wie H. Pissarek-Hudelist bereits auf der Dogmatikertagung 1988 beklagte, „das doppelte Stigma der Subjektivität an sich: als Erfahrung und als Frauenerfahrung“³³.

Über diesem „Stigma“ darf nicht übersehen werden, daß auch die anderen theologischen Quellen Festschreibungen gemeinsamer menschlicher Erfahrungen sind, und daß eine sich selbst als subjekt- und erfahrungslos proklamierende Theologie eine Fiktion darstellt³⁴. Gerade die systematische Theologie der Neuzeit hat es zu ihrem methodischen Prinzip erhoben, den jeweiligen Erfahrungshorizont in die theologische Reflexion einzubeziehen³⁵. So

³² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 329.

³³ H. Pissarek-Hudelist, *Mann und Frau in der Sicht der feministischen Theologie*, in: Th. Schneider (Hg.): *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg 1989 (QD 121), 73–123, 76.

³⁴ Ch. Schaumberger, *Erfahrung*, in: E. Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 73–78, 74: Die Kritik am Erfahrungskriterium feministischer Theologie ignoriert, „daß eine mit dem Anspruch auf Orthodoxie sich legitimierende Theologie theologische Aussagen, die auf dem partikularen Erfahrungshintergrund einer Gruppe von Männern formuliert und interpretiert sind, als zeit- und ortsunabhängig gültiges Wort Gottes ausgibt. Kritiker dagegen, die die Wissenschaftlichkeit einer erfahrungsorientierten Feministischen Theologie mit Berufung auf wissenschaftliche Objektivität und Neutralität bestreiten, lassen außer acht, daß jede Wissenschaft von ihren Entstehungsbedingungen beeinflusst ist und es daher gerade eine Frage wissenschaftlicher Redlichkeit ist, die zugrundeliegenden Erfahrungen und leitenden Interessen zu benennen“. Ebenso R. R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 29: „Das Spezifikum der Feministischen Theologie liegt nicht darin, daß sie das Erfahrungskriterium einsetzt, sondern vielmehr darin, daß sie von der Frauenerfahrung ausgeht, die in der Vergangenheit von den theologischen Überlegungen fast gänzlich ausgeschlossen war.“

³⁵ Vgl. H. Fischer, *Erfahrung als methodisches Prinzip der Theologie*, in: ders.: *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1992, 239f. – Ausführ-

hat K. Rahner nicht zu Unrecht die subjektive und erfahrungsbezogene Reflexion des Glaubens als ein typisches Merkmal neuzeitlicher Theologiegeschichte herausgestellt³⁶. Insbesondere die kontextuellen Theologien, darunter auch die feministische, insistieren auf der Bedeutung der Erfahrung als Ausgangspunkt und bleibendem Maßstab ihres Theologietreibens³⁷. Diesen Stellenwert legitimiert nicht die partielle Erfahrung eines einzelnen, sondern die gemeinschaftliche einer Gruppe. In der Konsequenz haben die verschiedenen Individuen und Gruppen in der Kirche dann auch ihre eigene, jeweils subjektive Hierarchie der Wahrheiten³⁸, die

lich dazu E. Schillebeeckx / B. van Iersel, *Autorität von Offenbarung und von neuen Erfahrungen*, in: *Conc. 14* (1985) 139f, 140: „Unserer eigenen Zeit angehörende Erfahrungen haben eine hermeneutische, d. h. Verstehen fördernde Bedeutung hinsichtlich der christlichen Erkenntnisinhalte, aber umgekehrt haben auch die spezifisch christliche Erfahrung und die Besinnung auf sie eine eigene und ursprüngliche, kritische und produktive Erschließungskraft bezüglich unserer allgemein-menschlichen Erfahrungen in der Welt.“ – Ähnlich E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 510–516; H. Fischer, *Systematische Theologie*, 123: „Durchgängig wird die theologische Aussage so formuliert, daß sie die erfahrende Wirklichkeit des Menschen als Bezugspunkt der christlichen Botschaft in sich begreift. Es ist nicht einfach die alte natürliche Theologie, die sich lediglich in ein neues Gewand kleidet, aber es sind ihre unerledigten Fragen und Probleme, die sich hier auf dem Hintergrund der Erfahrung neuzeitlicher Subjektivität erneut zu Wort melden.“

³⁶ K. Rahner, *Theologiegeschichte*, in: *SM (D) IV*, 874–884, 877. Auch an anderer Stelle hat Rahner auf die Bedeutung der unterschiedlichen geschichtlichen Verstehenshorizonte und menschlichen Situationen für die theologische Reflexion hingewiesen, die es notwendig machen, nach den Verbindungen zwischen Erfahrung und Offenbarung zu fragen. Vgl. insbesondere: *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, in: *Schriften zur Theologie IX*, 227–241, 227f.

³⁷ Zur feministischen Theologie vgl. aus der Fülle der entsprechenden Literatur: M. Bußmann, *Ansatz und Anliegen feministischer Theologie*, in: *WuA (M) 28* (1987) 99–105; U. Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie*, München 1987, 180; J. Ch. Janowski, *Theologischer Feminismus. Eine historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme*, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, Gütersloh 1988, 149–185, 150–152; H. Meyer-Wilmes, *Weibliche Reflexion und Inspiration als Quelle der Erneuerung der westlichen Kirche und Theologie*, in: *US 40* (1985) 146–157, 149; E. Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, 76–82; H. Pissarek-Hudelist, *Feministische Theologie – eine Herausforderung von Kirche und Theologie*, in: W. Beinert (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung – Analyse – Dokumentation*, Regensburg 1987, 15–40, 20f.; R. R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, 29–40; Ch. Schaumberger, *Erfahrung*, in: E. Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 73–78; D. Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1987, 14f. – Zum Stellenwert von Erfahrungen in der Befreiungstheologie vgl. exemplarisch G. Gutierrez, *Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung*, in: J. B. Metz / P. Rottländer (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München – Mainz 1988, 48–60.

³⁸ H. Fries / K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1983, 45.

sich aus ihrer konkreten Situation, ihren Nöten, Bedürfnissen und Sehnsüchten ergibt³⁹.

2. Welterfahrung als konstitutives Moment von Subjektwerdung

Innerhalb der uns vorgegebenen Thematik ist es nicht nur legitim, sondern notwendig, die Bedeutung der Erfahrung ins Spiel zu bringen, weil sie sich als zwar nicht die einzige, aber als eine zentrale Kategorie von Subjektwerdung erweist. Der Subjektbegriff ist insofern eng an den Erfahrungsbegriff gekoppelt, als jede Erfahrung das Subjekt als unverwechselbares Individuum voraussetzt und persönliche Erfahrungen als besondere, unmittelbare individuelle und damit subjektive Phänomene sich der Verallgemeinerung widersetzen⁴⁰; der Schluß auf allgemeingültige oder Kollektiverfahrungen ist demgegenüber ein sekundärer Schritt. Aufgrund seines jeweiligen Erfahrungspotentials konstituiert und bestimmt das Subjekt sich selbst – und damit jeweils anders⁴¹.

Wiederum bietet die Aufbruchsbewegung der Frauen in der Kirche ein anschauliches Beispiel. Ihre Quelle sind die Erfahrungen, die Frauen im Kontext von Subjektwerdung mit sich selbst, mit der Welt und mit der Kirche machen – „alltägliche“ Erfahrungen also, die sich freilich dann in der jeweiligen Ausdrucksform ihres Glaubens bis hinein in Sprache, Liturgie und Theologie niederschlagen⁴². Dabei ist das Bewußtsein gegenwärtig, daß sich Sub-

³⁹ So H. Vorgrimler, Vom „sensus fidei“ zum „consensus fidelium“, in: Conc. 21 (1985) 237–242, 240. Im Blick auf das in manchen amtlichen Dokumenten aufscheinende Erfahrungsdefizit fügt er hinzu: „Es ist das Schicksal vieler amtlicher Dokumente, daß sie in bester Absicht verfaßt, aber sogleich mit ihrer Veröffentlichung schon wieder vergessen sind: weil sie dem Partner, dem an ursprünglicher Würde ebenbürtigen Adressaten einfach von oben und außen zugemutet wurden, ohne daß er als Subjekt in seiner konkreten Situation ernst genommen wurde.“ – Ebenso E. Schillebeeckx, Die Lehrautorität aller, 248: „Es besteht und es bestand immer schon ein Unterschied in der Weise, wie die Wertskala in der ‚hierarchia veritatum‘, der ‚Rangordnung der Wahrheiten‘, durch die Amtskirche einerseits und die Kirche des Volkes andererseits ausgelegt wurde, weil beider Lebenszusammenhänge verschieden sind – vor allem die Lebenszusammenhänge von Leiden, Bedürfnissen und Not.“

⁴⁰ Ausführlich dazu A. S. Kessler / A. Schöpf / Ch. Wild, Erfahrung, in: H. Krings / H. M. Baumgartner / Ch. Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe Band 2, München 1973, 373–386; R. C. Laing, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt 1973; D. Mieth, Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“: Was ist Erfahrung?, in: Conc. 14 (1978) 159–167.

⁴¹ Hinzu kommt, daß Erfahrungen eine besonders „existentiale“ Evidenz zu eigen ist, weil sie in der Berührung mit der Wirklichkeit selbst gewonnen werden. Vgl. dazu W. Beinert, Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit, in: H. Roßmann / J. Ratzinger (Hg.), Mysterium der Gnade (FS J. Auer), Regensburg 1975, 132–145, 136f.

⁴² J. Moltmann bestimmt darum die feministische Theologie als eine Theologie „in bewußter Reflexion auf die geschlechtsspezifischen Bedingungen der Erfahrung, auf die psychosozia-

jektwerdung nicht für alle Frauen dieser Welt einheitlich vollzieht, sondern je nach Kultur, gesellschaftlichem Umfeld und Arbeitssituation auf unterschiedlicher Erfahrungsgrundlage. So ist beispielsweise die Situation theologisch gebildeter weiblicher Laien in Europa eine andere als diejenige gesellschaftlich diskriminierter Frauen in Ländern der Dritten Welt. Dennoch lassen sich gemeinsame strukturelle historische wie gegenwärtige Erfahrungsmuster in der Vielfalt der Kulturen und Lebenszusammenhänge entdecken und parallelisieren⁴³.

Pflegt diese die feministische Theologie vielfach unter dem Stichwort „Leidenserfahrung“⁴⁴ zu subsumieren, möchte ich sie hingegen an dieser Stelle differenzierter benennen und aus ihrer proklamierten Einseitigkeit befreien⁴⁵. Gewiß sind es häufig Negativerfahrungen, die von Männern in der Form nicht oder nur begrenzt vollzogen wurden: die Erfahrung des Definiertwerdens über das Geschlecht, die Erfahrung, daß die eigene Lebenswirklichkeit in Verkündigung und Liturgie zu wenig zur Sprache kommt, daß Lebens- und Lehrgestalt des Glaubens nicht mehr übereinstimmen, daß herkömmliche Wert- und Denkmuster angesichts neu gewonnener Einsichten problematisch geworden sind, daß die eigenen Anliegen von Amtsträgern oftmals überhört werden, daß Frauen in vielen kirchlichen Instanzen überhaupt nicht vertreten sind. Aber genauso gibt es ausgesprochen positiv qualifi-

len Bestimmungen der Gefühls- und Denkmuster und nicht zuletzt auf die Erfahrungsweisen unterdrückter, vereinnahmter und sich aus der Internalisierung der vorgeschriebenen Rollen befreiender Frauen“: Theologie in den Erfahrungen des gelebten Lebens, in: H. Pisarek-Hudelist / L. Schottroff (Hg.), Mit allen Sinnen glauben. Feministische Theologie unterwegs, Gütersloh 1991, 151–161, 151.

⁴³ Vgl. auch die Darstellung verschiedener Strukturmomente bei J. Ch. Janowski, Theologischer Feminismus, 159f.: zum einen „Erfahrungen der bleibenden *Assymetrie und Hierarchisierung des Duals* von Mann und Frau“, zum anderen Erfahrungen von Widersprüchen, wie dem zwischen Idee und Wirklichkeit von Gleichberechtigung, zwischen bleibender Definiertheit durch den Mann und dem Bewußtsein, darin nicht aufzugehen, zwischen Familien- und Berufsrolle, zwischen Integration in die Männerwelt und der Angst, Wesentliches dabei zu verlieren.

⁴⁴ Vgl. beispielsweise A. E. Carr, Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung, Gütersloh 1990, 147–154.

⁴⁵ In diesem Punkt hat S. Heine meine volle Zustimmung, wenn sie – ohne das Faktum der Fülle von Negativerfahrungen zu bestreiten! – der feministischen Theologie zum Vorwurf macht, „daß Frauen aus ihrem Verletztsein und ihrer negativen Erfahrung eine negative Theorie bilden und damit zu einem Allgemeingültigen erheben. (...) Durch das Absolutsetzen der – zugestandenen – weithin dominanten negativen Erfahrung werden Vorurteile geschaffen, wird der ethische Anspruch entkräftet“: S. Heine, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1986, 9f. Vgl. in diesem Zusammenhang das gesamte Einleitungskapitel, 7–20; sowie 53f.

zierte Erfahrungen: die Erfahrung, daß die biblische Botschaft von Schöpfung und Erlösung gerade auf Frauen befreiend gewirkt hat und nach wie vor wirken kann, daß das Alte und Neue Testament mit ihrer Vielzahl von Frauengestalten weibliche Identifikationsmodelle anbieten, daß Frauen in dem ihnen möglichen Rahmen Kirchengeschichte mitgestaltet haben, daß es namhafte Mystikerinnen, Kirchenlehrerinnen und Theologinnen gegeben hat, daß das, was Frauen hier und jetzt in diese Kirche einbringen, sich dafür als unverzichtbar erweist.

3. Die Notwendigkeit einer Kriteriologie

Freilich erheben sich an dieser Stelle auch Einwände. Denn Welt- und Kirchnerfahrungen haben nicht per se theologischen Wert, sondern müssen an der Offenbarung selbst gemessen und in die Tradition integriert werden. Dies wirft eine Reihe von Fragen auf: Inwieweit kann man Erfahrungen überhaupt kollektiv benennen, und inwieweit sind sie kommunizierbar? Wie läßt sich das Verhältnis zwischen neuen Welterfahrungen und der Tradition bestimmen? Wie ist der Unabgeschlossenheit der Erfahrung Rechnung zu tragen, die es möglich macht, neue Erfahrungen zu verarbeiten? Wie gelingt es dem „Subjekt Kirche“, veränderten Erfahrungen gerecht zu werden und neue in das Gesamt der kirchlichen Erfahrungstradition zu integrieren, eine Aufgabe, die insbesondere der akademischen Theologie zufällt?⁴⁶

Um auf diese Fragen antworten zu können, bedarf es der Ausarbeitung einer entsprechenden Hermeneutik der Erfahrung sowie – analog zur Unterscheidung der Geister – einer adäquaten Kriteriologie. Zweifelsohne eröffnen sich hier zentrale Aufgaben für eine zukünftige Theologie⁴⁷. Anhaltspunkte für eine Kriteriologie, die angesichts divergierender kirchlicher Erfahrungssituationen dringend nötig ist, bieten die im Kontext der Suche nach ver-

⁴⁶ So E. Schillebeeckx, Die Lehrautorität aller, 247f.: Die akademische Theologie „verhindert, daß diese neuen Erfahrungen, in denen sich neu wachsender ‚Konsensus‘ äußert, sporadisch, d. h. verstreut bleiben oder sich kirchlich desintegrierend auszuwirken beginnen. Die akademische Theologie ‚vermittelt‘ also der Basis die reichen Erfahrungsdaten der Kirchen durch die Jahrhunderte hin und verhütet damit zugleich, daß die Basis in ihrem Wissensstand zu einer Sekte isoliert wird. Als akademische Theologie wird sie selbst bereichert durch die neuen Erfahrungen, Reflexionen und darin sichtbar werdenden Formen von Konsens aus der ‚nichtakademischen‘ Theologie.“

⁴⁷ Vgl. P. Eicher, Die verwaltete Offenbarung. Zum Verhältnis von Amtskirche und Erfahrung, in: Conc. 14 (1978) 141–148, 148.

bindlichen Traditionen erarbeiteten Kriterien der Überlieferung⁴⁸, zu denen neben der Frage nach der Heilsbedeutsamkeit oder der Frage nach der Kontinuität zur Geschichte nicht zuletzt die Konvergenz zu anderen kirchlichen Erfahrungsweisen und damit die Möglichkeit ihrer kirchlichen Vermittlung zählt⁴⁹.

Dieser Nagelprobe, nicht zuletzt im Hinblick auf ihre eigene Praxis, werden sich die Erscheinungen weiblicher Subjektwerdung im allgemeinen sowie die unterschiedlichen Ausprägungen feministischer Theologie im besonderen unterziehen müssen, wenn sie für sich reklamieren, innerhalb der Kirche zu sprechen. Die Notwendigkeit solcher Prüfung läßt jedoch keinen Zweifel darüber, daß es für die Theologie nicht ausreicht, sich allein „mit der Analyse begrifflicher *Ausdrucksformen* früherer Erfahrungen (zu) befassen, sie wird sich vielmehr auch einlassen müssen mit der Analyse neuer Erfahrungen und durchstoßen müssen zu früheren Erfahrungen, welche sich unter älteren, für uns offensichtlich überholten Interpretamenten verbergen. So kann sie herauszufinden suchen, inwiefern in neuen Erfahrungen die christliche Botschaft oder die Ausrichtung auf das Evangelium ihre Identität aktualisiert, aber dann wohl auch in eine Selbstverfremdung hineingeraten kann.“⁵⁰

⁴⁸ Ausführlich dazu H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 124–152, besonders 139–152: Systematik der Krieteriologie der Überlieferung. Ein wesentliches Kriterium ist für ihn das der Heilsbedeutsamkeit, ein anderes die Kontinuität zur Geschichte. Vgl. dazu auch S. Heine: Frauen der frühen Christenheit, 162: Vor die Frage gestellt, „wie weit das, was wahr und richtig ist, der Willkür subjektiver Einschätzung – Frauen halten dies, Männer für jenes richtig – enthoben werden kann, indem man es auf eine gültige Aussage hin verallgemeinert“, rekurriert sie auf die Geschichte, in der die betreffenden Aussagen als lebendiger Anspruch aufgewiesen werden können. „Die Differenz zwischen dem, wie es ist, und dem, wie es sein soll, in der Geschichte selbst aufzusuchen, damalige Realität mit damaligem Wahrheitsanspruch zu konfrontieren, bringt uns der Antwort auf die Frage nach gültigen Kriterien näher.“

⁴⁹ S. Wiedenhofer, Die Kirche als „Subjekt“ oder „Person“, 1015: „Da (...) jede Einzelerfahrung in der Gefahr steht, sich zu verabsolutieren, muß sich jede spezifische und individuelle Erfahrungsweise immer auch zugleich als kirchliche ausweisen und bewahren: Ob hier und dort dem Gott, von dem die christliche Verkündigung spricht, begegnet wurde, bewährt und bestätigt sich darin, daß diese partikuläre Erfahrung zum Austausch der Erzählungen und des Bekenntnisses in der einen Gemeinschaft der Kirche, zum gemeinsamen Vollzug ihres Gottesdienstes und ihrer Nachfolgepraxis befähigt. Wo eine partikuläre Praxis und Erfahrung dies auf Dauer erschwert oder gar verhindert, ist in der Regel das gläubige Subjekt aus dem gemeinsames Handeln ermöglichendem ‚Subjekt‘ der kirchlichen Gemeinschaft herausgetreten.“

⁵⁰ E. Schillebeeckx, B. van Iersel, Autorität von Offenbarung und von neuen Erfahrungen, 139f.

4. Erfahrung und sensus fidelium

Losgelöst von der Frage nach der Situation der Frauen in der Kirche rekurren bezeichnenderweise verschiedene theologische Versuche zur Bestimmung des Glaubenssinnes auf die Rolle der Erfahrung. So beschreibt M. Seckler die durch den sensus fidei gelieferten Erkenntnisinhalte „nicht so sehr (als) Resultat begrifflicher Arbeit als einer konkreten *Erfahrung*, die sich infolge vorausgehender Erlebnisse und erworbener Kenntnisse spontan einstellt (...).“⁵¹ Ähnlich schreibt M. Löhrer dem Volk Gottes aufgrund seiner spezifischen Erfahrung eine eigenständige Funktion in der Offenbarungsvermittlung zu: „Gemeint ist die Rolle der Erfahrung der Laien in ihrem Weltstand und die Bedeutung dieser Erfahrung für den ganzen Vorgang kirchlicher Offenbarungsvermittlung. (...) Eine (...) Erfassung der jeweiligen Situation und der in den verschiedenen Bereichen zu verwirklichenden Imperative ist aber den Laien in einer ganz qualifizierten Weise möglich, weil sie (und manchmal nur sie) die entsprechende Situation, vor allem im weiten Grenzbezirk von Kirche und Welt, richtig und allseitig erfassen und so auch die entsprechenden Imperative finden können.“⁵² Auch W. Beinert sieht die Funktion des Glaubenssinnes dadurch besonders ausgezeichnet, „daß sie auch die *Welterfahrung* der Gläubigen einbezieht“, und folgert daraus: „Daher ist er ein theologisches Erkenntniskriterium.“⁵³ In gleicher Weise erhebt H. Waldenfels die Welt – als die geschichtlich und gesellschaftlich sich jeweils vollziehende und durch das menschliche Eingreifen und Gestalten geprägte Weltsituation – in den Rang eines theologischen Erkenntnisprinzips⁵⁴. Dies aber hat Konsequenzen für die Rolle, die dem sensus fidei in der Kirche zukommt: „Zwar wird der sensus fidei bislang vordringlich im Hinblick auf die Beschäftigung mit dem *depositum fidei* und daher im Zusammenhang mit den Fragen der Dogmenentwicklung erörtert. Das schließt aber

⁵¹ M. Seckler, Glaubenssinn, in: LThK IV (1960) 945–948, 954f. Für Seckler empfiehlt es sich, „künftig davon auszugehen, daß die Bezeichnung Theologische Erkenntnislehre auf die öffentlichen ‚sozialen‘ Prozesse der Erkenntnisgewinnung der Kirche als Glaubensgemeinschaft zu beziehen ist“: Theologische Erkenntnislehre – eine Aufgabe und ihre Koordinaten, in: ThQ 163 (1983) 40–46, 45.

⁵² M. Löhrer, Glaubenssinn und Glaubenskonsens, in: MySal I, 551–555, 554f.

⁵³ W. Beinert, Glaubenssinn der Gläubigen, in: ders. (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1988, 201.

⁵⁴ H. Waldenfels, Welt als Erkenntnisprinzip der Theologie?, in: ZKTh 96 (1974) 247–262, 257: „Die gegenwärtige Weltsituation in ihren pluralen Ausprägungen ist als Erkenntnisquelle der Theologie zu betrachten.“

nicht aus, daß die Tätigkeit des Glaubenssinner deutlicher in Zusammenhang mit der im Lichte des Evangeliums zu deutenden und gestaltenden Weltwirklichkeit gebracht wird. Gerade dadurch würde der Glaubenssinn erst recht als lebensorientierender Sinn des glaubenden Menschen in Erscheinung treten.“⁵⁵

Daß die unterschiedlichen Erfahrungen innerhalb des Volkes Gottes Beitrag leisten zum Gelingen von Kirche, dessen war sich auch das Zweite Vatikanum bewußt, wenn es in LG 37 c festhält: „Sie (die Hirten) können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen.“⁵⁶ Einige (wenige) kirchenamtliche Verlautbarungen zum Fortgang der Ökumene machen mit diesem Hinweis ernst⁵⁷. So spricht das Sekretariat für die Einheit der Christen ausdrücklich den Wunsch nach einer stärkeren Einbeziehung der zahlreichen informellen ökumenischen Gruppen in die offizielle Ökumene aus: „Aufgrund ihrer verschiedenartigen Erfahrungen können sie neue Intuitionen gewinnen, die für das zukünftige Wachstum und die Orientierung der ökumenischen Bewegung nicht ohne Bedeutung sein werden. (...) In einem Gedankenaustausch der Hierarchie mit der Basis können diese informellen Gruppen ursprüngliche und zündende Ideen einbringen.“⁵⁸ In ähnlicher Weise fordert die Einleitung der Würzburger Synode zum Beschluß über die pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit explizit die Berücksichtigung der Erfahrungen der Basis am Ort: „Bei der ‚Ökumene am Ort‘ anzusetzen bedeutet ein Ernstnehmen der Erfahrungen, die die Menschen in der konkreten Situation jeweils an ihrem Ort machen. So treten Möglichkeiten eines Lebens aus dem Glauben ins Blickfeld, die sich rein theoretisch aus früheren Vorstellungen nicht ohne weiteres ableiten lassen.“⁵⁹

⁵⁵ Ders.: Autorität und Erkenntnis, in: Conc. 21 (1985) 255–261, 261.

⁵⁶ Daran erinnert die Kommission 8 des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken in ihrem Schreiben „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?“, Bonn 1991, 9: „Deshalb ist die Ausübung des bischöflichen Amtes ohne eine innere Beziehung zu den Erfahrungen und Begabungen der vielen, die zusammen das Volk Gottes ausmachen, nicht möglich. Die Bischöfe sind daher auch in der Ausübung ihres spezifischen Amtes auf die Lebenserfahrung und die Inspiration der Gläubigen und den Dialog mit ihnen angewiesen.“

⁵⁷ Mit der Auswahl der folgenden Texte soll nicht bestritten werden, daß es nicht noch andere kirchenamtliche Verlautbarungen gibt, die diesen Hinweis aufgegriffen haben!

⁵⁸ Sekretariat für die Einheit der Christen (Hg.): Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene. Verlautbarungen des Heiligen Stuhls Nr. 27, Bonn ²1980, 11f.

⁵⁹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der

5. Zum möglichen Erkenntniswert von Erfahrungen

Die skizzierten Ansätze zeigen, daß es sinnvoll und legitim ist, an einer eigenen Erfahrungskompetenz festzuhalten, die zur Kompetenz des Wissens ergänzend hinzutritt⁶⁰. Wenn Erfahrungen mit Welt und Kirche für die Theologie eigenen Erkenntniswert haben bzw. ihr als Erkenntnisquelle dienen können, um zu einem vertieften Verständnis der Offenbarung zu gelangen, kommt ihnen theologische und damit auch ekklesiologische Relevanz zu. – Dies gilt selbstverständlich nicht nur für das Erfahrungspotential von Frauen, sondern analog beispielsweise auch für die konkrete Erfahrung der Armen Lateinamerikas. – Dann muß es nicht nur für die wissenschaftliche Theologie, sondern für die ganze Kirche von Interesse sein, „tragende Erfahrungen im Sinne gelebter Überzeugungen für die Verlebendigung der Überlieferung von Erfahrungen zu nutzen“⁶¹. Die spezifischen Erfahrungen verschiedener Gruppen des Volkes Gottes können damit den Anspruch erheben, in der Kirche zur Sprache gebracht und dort auch ernstgenommen zu werden, nicht nur, weil die Anerkennung des oder der anderen als Subjekt Respekt davor gebietet⁶², sondern weil ihnen theologischer Erkenntniswert zu eigen sein kann.

In diesem Zusammenhang müßte in verstärktem Maße reflektiert werden, wie solche Erfahrungen im Kontext von Subjektwerdungsprozessen in die verschiedenen Bereiche und Ebenen von Kirche eingebracht werden können – in die Pastoral wie in die theologische Forschung, in die Gemeinde am Ort wie in kirchliche Institutionen und Entscheidungsgremien. Das jeweilige Erfahrungs-

Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 765–806; Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Einleitung von G. Voss, 765–773, 766f. Als konkretes Beispiel für die Einbeziehung der ökumenischen Erfahrungen am Ort wird die Neuregelung der rechtlichen Ordnung konfessionsverschiedener Ehen durch das Motuproprio „Matrimonia mixta“ angeführt.

⁶⁰ D. Mieth, Christliche Anthropologie und Ethik der Geschlechter angesichts der Herausforderung gegenwärtiger Erfahrung und zeitgenössischen Denkens, in: Th. Schneider (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, 167–200, 168f. Ebenso ders. in: Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“, 166. Mieth betont, daß in Einzelfällen die Erfahrungskompetenz amtlicher Lehrkompetenz auch entgegnetreten kann. Zum Problem der Entfremdung der Autorität des Lehramtes von der Autorität der Erfahrung vgl. auch den bereits erwähnten Beitrag von P. Eicher, Die verwaltete Erfahrung.

⁶¹ D. Mieth, Nach einer Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“: Was ist Erfahrung?, 165.

⁶² So auch Ch. Janowski, Theologischer Feminismus, 151: „Und ohne den theologisch begründbaren, ja eigentlich selbstverständlichen *Respekt* vor diesen Erfahrungen und dem mit ihnen gesetzten Grundproblem wird sich kein angemessenes Verhältnis zum theologischen Feminismus, seinen Wegen, Um- und Abwegen finden lassen.“

potential in diesen verschiedenen Bereichen fruchtbar zu machen, gilt auch und gerade dann, wenn es in seiner Unterschiedlichkeit Anlaß für Konflikte und Dissens bietet, oder wenn es nicht von allen in der Kirche nachvollzogen werden kann. Ist es von potentieller ekklesiologischer Relevanz, dann kann zu Recht gefordert werden, sich von den andersartigen Erfahrungen anderer treffen zu lassen, um so die eigene begrenzte Erfahrungswelt zu erweitern – und auf diese Weise zu bereichern – oder auch in ihrer jeweiligen Perspektive in Frage zu stellen und zu kritisieren.

Gegenwärtig zeigt sich, daß gerade den Erfahrungen, die Frauen in die Kirche einbringen, in vielen Fällen diese kritisch-korrektive Funktion zu eigen ist. Diese zuzulassen und ernstzunehmen, auch wenn sie Anlaß zum Dissens bietet, sich dem Austausch und dem Dialog nicht zu verschließen⁶³, und innerhalb der Kirche auch auf institutioneller Ebene Möglichkeiten zu schaffen, wo solche Erfahrungen eingebracht und umgesetzt werden können, würde bedeuten, daß sich die Kirche als ganze auf einen Lernprozeß einläßt, in dem die Unterscheidung von Lernenden und Lehrenden nicht in der Unterscheidung von Laien und Amt aufgeht⁶⁴. Im Hören auf den *sensus fidelium* läßt sich so der Subjektwerdung der verschiedenen Gruppen innerhalb des Volkes Gottes Nachdruck verleihen. Denn Subjektwerdung zu fördern, heißt, „der Solidarität aller in der Verantwortung in einer Vielzahl von Dienstämtern, der Komplexität der unterschiedlichen Kulturen, den Konflikten des Ethos in und zwischen den Ortskirchen, den Konflikten von Kirchen, die in ihrer Kultur, ihrem wirtschaftlichen Reichtum und dem Gewicht ihrer Tradition her unterschiedlich sind – dem allem also in der Ekklesiologie Rechnung zu tragen; wobei die Katholizität nicht die Verneinung all dieser Unterschiede ist, sondern Anlaß zu ständigem Dialog (...)“⁶⁵

⁶³ Vgl. dazu die Beobachtung von B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg 1975, 106: „Die Bedingung der Möglichkeit des gemeinschaftlichen Subjekts ist die Kommunikation, und die wichtigste Kommunikation liegt nicht darin, daß wir sagen, was wir wissen, sondern darin, daß wir zeigen, was wir sind.“

⁶⁴ Ausführlich mit diesem Thema befassen sich die Beiträge von H. Fries, *Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?*, in: *Conc. 21* (1985) 288–293; ders.: *Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in den Kirchen*, in: *StdZ* 209 (1991) 3–16; von E. Schillebeeckx, *Die Lehrautorität aller; im befreiungstheologischen Kontext* J. Sobrino, *Die „Lehrautorität“ des Volkes Gottes in Lateinamerika*, ebd. 269–274.

⁶⁵ H. M. Legrand, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 172.