

## Zeichen der Zeit – Zeichen des Wandels

„Modernisierung“ als Thema kirchlicher Veränderungsdiskurse

**Hans-Joachim Höhn**

Personen, die sich eigentlich nichts mehr zu sagen haben, aber dennoch ihre Beziehung nicht beenden wollen, greifen oft zu einer diplomatischen Formel: „Wir bleiben miteinander im Gespräch!“ Signalisiert wird Dialogbereitschaft, obwohl soeben ein Dialog scheiterte. Auch Kirchenvertreter wählen diese Formulierung – zwar in unterschiedlichen Kontexten, jedoch mit jeweils ähnlicher Absicht. Sie steht meist am Ende vergeblicher politischer Lobbyarbeit, wenn man feststellen muss, dass die Positionen der Kirche – etwa in ethischen Fragen – bei neuen Gesetzesvorhaben nicht durchsetzbar sind. Aber dieses Schlusswort eignet sich auch für den kircheninternen Gebrauch. Zuletzt taucht es im bischöflichen Umgang mit Kirchenmitgliedern auf, die nach einem mehrjährigen Dialogprozess (2011–2015) feststellen müssen, dass ihre Reformanliegen einstweilen nicht zu verwirklichen sind. Gleichwohl betont man die gute Gesprächsatmosphäre und fügt die Beteuerung hinzu, bei passender Gelegenheit den Gesprächsfaden wieder aufgreifen zu wollen.

Ein Gesprächsabbruch findet in der Kirche häufig dann statt, wenn für die Diagnose von Reformen und für das Ziel ihrer Durchführung dasselbe Argument angeführt wird: Es ist die fehlende Modernitätskompatibilität der Kirche, die sie von ihrem säkularen Umfeld und ebenso von ihren eigenen Mitgliedern zunehmend entfernt. Umstritten ist jedoch nicht allein die Konklusion, sondern bereits die Prämisse dieses Argumentes: Erst wenn entsprechende Modernisierungen ihrer Organisationsstruktur und ihrer Verhältnisbestimmung zur modernen Kultur vorgenommen werden, ist auf Besserung zu hoffen – inklusive einer neuen Gesprächsrunde. Die Bandbreite der für notwendig gehaltenen Maßnahmen reicht von einem Ausbau der Partizipationsmöglichkeiten an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen über den Abbau geschlechterspezifischer Barrieren beim Zugang zu kirchlichen Ämtern bis hin zum Umbau der katholischen Sexualethik, die eine Wertschätzung homosexueller

Lebensgemeinschaften nicht länger ausschließt.<sup>1</sup> Innerkirchlich soll vieles in Bewegung gebracht werden, damit klar wird, dass sich dabei die Kirche auch auf die moderne Gesellschaft zu bewegt. Macht sie erkennbare Schritte in Richtung Moderne, so hofft man, wird sie wieder Gehör finden für ihre ethischen Anliegen und für ihre religiöse Botschaft. Bis es so weit ist, muss sie aber selbst einem erheblichen internen Modernisierungsbedarf nachkommen.

Der Einspruch gegen diese Forderung kommt prompt und bewegt sich zwischen dem Vorwurf der Selbstausslieferung an den Zeitgeist und der Bezeichnung einer häresieträchtigen Neuerfindung des Kirche-Seins, die vom „Stiftungswillen“ Jesu Christi nichts mehr wissen will. Auf allen Seiten ist gleichwohl unstrittig, dass erheblicher Erneuerungsbedarf in der Kirche besteht. Er generiert das Motto von Katholikentagen (Mannheim 2012: „Einen neuen Aufbruch wagen“), nachdem Finanz- und Missbrauchsskandale zu einer tiefen Vertrauenskrise an Haupt und Gliedern der Kirche geführt haben. Er drängt sich aus finanziellen Verlegenheiten auf, wenn eine Langfristprognose eine Halbierung der kirchensteuerzahlenden Mitglieder bis zum Jahr 2060 erwarten lässt. Er forciert die Gründung neuer Seelsorgeeinheiten im XXL-Format, um eine administrative Antwort auf Priestermangel und Mitgliederschwund geben zu können. Viele administrative Umbauten mehrten an der Kirchenbasis allerdings eher Zweifel an der oberhirtlichen Reformbereitschaft, als dass sie die Hoffnung auf pastoral zuträgliche Reformmaßnahmen nähren. Der „Aufbruch“ in größere pastorale Räume wird als Rückzug der Kirche aus lebensweltlichen Kontexten empfunden. Als Konsequenz der Ausdehnung pastoraler Räume befürchtet man eine Ausdünnung pastoraler Kontakte. Weit verbreitet ist der Eindruck: Den Kirchengemeinden wird zugemutet, dass sich vor Ort fast alles ändert, damit sich in der Frage der Gemeindeleitung durch Priester und hinsichtlich der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe nichts ändern muss.

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa O. Wiertz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* (FTS 73), Münster 2015; F.-X. Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg i. Br. 2012; H. Küng, *Ist die Kirche noch zu retten?*, München 2012; P. M. Zulehner, *Kirchenvisionen – Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus*, Ostfildern 2012.

Damit ist der neuralgische Punkt kirchlicher Veränderungsdiskurse markiert: Wo wird deutlich, dass die Kirche *sich* erneuert – und nicht nur etwas *an* ihr oder *in* ihr repariert? Reagiert sie nur deswegen, weil demografische Veränderungen und enger werdende finanzielle Spielräume sie zu entsprechenden Maßnahmen zwingen? Wann wirken sich Veränderungen der sozialen Gestalt der Kirche auf ihr theologisches Selbstverständnis aus? Woran muss man Maß nehmen, um Maßstäbe für Ausmaß und Reichweite von Kirchenreformen zu gewinnen? Spielt hierbei auch die Kompatibilität mit den sozialetischen Plausibilitäten der Moderne eine zentrale Rolle? Was spricht dagegen, jene moralischen Forderungen, die die Kirche für den Aufbau eines menschlichen Miteinanders *ad extra* formuliert, auch *ad intra* zur Geltung zu bringen?

Die folgenden Überlegungen versuchen, die in theologischen Veränderungsdiskursen dominierenden Verweise auf dogmatisch und kirchenrechtlich definierte, normative Vorgaben zu erweitern, und plädieren für eine Bezugnahme auf Reflexionen, die der Interdependenz von Religion und Gesellschaft nachgehen. Sie setzen ein mit einer Erinnerung an das Projekt des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), Ort und Auftrag der Kirche in der modernen Welt neu zu bestimmen,<sup>2</sup> und erörtern dann, ob von einer Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ eine sowohl theologisch als auch sozialtheoretisch anschlussfähige Krieteriologie für die Bestimmung von Grenz- und Zielmarken kirchlicher Reformen erwartet werden kann. In einem dritten Schritt wird sondiert, inwiefern konkrete Veränderungen, die sich aus einer Inkompatibilität mit säkularen Standards menschlichen Miteinanders nahelegen, auch aus einer theologischen Innenperspektive unabweisbar sind.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die Würdigung dieses Unternehmens von K. Lehmann, Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkungsgeschichte, in: ders., Auslotungen. Lebensgestaltung aus dem Glauben heute, Freiburg i. Br. 2016, 129–153.

<sup>3</sup> Vgl. zum Ganzen auch H.-J. Höhn, Selbstsakralisierung? Kirche zwischen Modernitätskritik und Modernitätsverweigerung, in: Wiertz (Hg.), Katholische Kirche und Moderne (s. Anm. 1), 111–140; ders., Mitbestimmung und Mitverantwortung. Die Kirche im Dialog mit der Welt – und mit sich selbst, in: ETSt 5 (2014) 21–44.

## 1 Das Zweite Vatikanische Konzil und die fällige „Modernisierung“ der Kirche – Beleg für eine problematische Problemlösung?

Mit der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* (GS) über die Kirche in der Welt von heute hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Mitte des 20. Jahrhunderts einen Prozess in Gang gesetzt, der unproduktive Ungleichzeitigkeiten zwischen Kirche und moderner Welt überwinden sollte. Da zu den Merkmalen der Moderne ein ständiger, sich zuweilen schubweise beschleunigender sozialer und kultureller Wandel gehört, ist ein solches *Aggiornamento*<sup>4</sup> selbst ein unabschließbarer Prozess. Vor allem aber lässt sich dieses *Aggiornamento* nicht im theologischen Alleingang durchführen. Wer über die Kirche in der modernen Gesellschaft nachdenkt, muss dabei nicht nur etwas von der Kirche und ihrem dogmatischen Selbstverständnis verstehen. Wer sich nicht in den Strukturen und Wandlungsprozessen von Kultur und Gesellschaft auskennt, kann nichts beitragen zur Bestimmung von Auftrag und Aufgaben der Kirche in der Welt von heute. Um Ort und Funktion der Kirche in der Moderne theologisch zu sondieren, bedarf es daher stets einer Bezugnahme auf sozialwissenschaftliche Analysen und Diagnosen von Modernisierungsprozessen.<sup>5</sup> Deren Übernahme in theologische Reformdiskurse wird jedoch seit geraumer Zeit begleitet von dem Vorwurf, einer Selbstsäkularisierung der Kirche Vorschub zu leisten. Dieser Vorwurf tritt auf im Gewande der Verteidigung und Rettung des spirituellen Erbes der Kirche, aber auch ihres dogmatischen Anspruchs als Institution der Heilsvermittlung. Das Zweite Vatikanische Konzil wird kritisiert als eine Versammlung von Kirchenreformern, die mit ihren Beschlüssen eine Reihe von problematischen Problemlösungen hervorgebracht haben. Dazu gehören

- die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (LG), die mit ihren Leitbegriffen „Volk Gottes“ und *communio* angeblich den mystischen „Leib Christi“ verkenne, einem soziologischen Horizontalismus

---

<sup>4</sup> Zur Deutung dieser Kategorie vgl. M. Bredeck, *Aggiornamento*, in: M. Delgado, M. Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. 2013, 59–80.

<sup>5</sup> Hierzu vgl. A. Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck 2006.

- Vorschub leiste und mit der Rede vom „gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen“ sich dem Protestantismus anbiedere;
- das Dekret über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, das in der vermeintlichen Überordnung des persönlichen Gewissens gegenüber geoffenbarten Wahrheiten nur Relativismus und Subjektivismus befördere;
  - die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate* (NA), die mit der vorgeblichen Anerkennung einer Vielzahl von Heilswegen die Unüberbietbarkeit der christlichen Offenbarung verdunkele;
  - das Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio* (UR), welches das Streben nach der Einheit der Christen zulasten des Ringens um die wahre Gestalt der einen Kirche Christi propagiere;
  - die Pastorkonstitution *Gaudium et spes*, welche auf die Einebnung des Unterschieds von Kirche und Welt hinarbeite, indem sie den Heilsauftrag der Kirche in ihrem Weltauftrag aufgehen lasse;
  - und natürlich die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC), welche aus einem objektiven Heilsgeschehen ein Experimentierfeld der rituellen Beliebigkeit gemacht habe.

Es handelt sich hierbei um klischeehafte und undifferenzierte Vorhaltungen, deren Wiedergabe kaum weniger klischeehaft und undifferenziert daherkommen muss als das Original.<sup>6</sup> Darauf dennoch differenziert zu reagieren, ist allen theologischen Disziplinen aufgetragen, in deren Arbeitsfeld sich die konziliaren Veränderungen auswirken (v. a. Dogmatik, Ökumenik, Theologie der Religionen, Sozialethik, Liturgik).<sup>7</sup> Nicht weniger grob sind die in der Reform-

---

<sup>6</sup> Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesen Vorwürfen vgl. K. Schatz, Konzil der Moderne oder der Tradition? Kontinuität und Diskontinuität im Zweiten Vatikanum, in: Wiertz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* (s. Anm. 1), 91–110. – Längst ist erwiesen, dass das Zweite Vatikanische Konzil nicht zum Auslöser einer Kirchenkrise wurde, sondern Ausdruck ihres Schwelens war. Entstanden ist diese Krise teils aus der Weigerung, teils aus dem nur halbherzig unternommenen Versuch, den Glauben in das Industriezeitalter zu inkulturieren und sich widerständig auf das ethisch-politische und ökonomisch-technische Programm der Moderne einzulassen. Vgl. hierzu u. a. P. Hünermann (Hg.), *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998; F.-X. Kaufmann, A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn 1996.

<sup>7</sup> Zur Frage, inwieweit theologische Disziplinen, die säkulare und religiöse Veränderungsprozesse kritisch begleiten, ihrerseits einen Veränderungsprozess erle-

kritik bezeugenden Ressentiments gegen ein Verständnis von Modernität, das mit jeglicher Form eines kulturellen, politischen sowie religiösen Integralismus bricht.<sup>8</sup> Gleichwohl gibt es in der Kirche immer wieder Gruppierungen, die offensiv an diesen Optionen festhalten wollen. Am extremsten ist dies ausgeprägt bei den Sympathisanten traditionalistischer Zirkel. Ihre Kritik an einer „nachholenden“ Modernisierung der Kirche ergibt sich vielfach aus der Frontstellung zu einem typisch modernen Bewusstsein, das

- an die Stelle kultureller Uniformität den Ruf nach Pluralitätsfähigkeit setzt,
- die Reste einer ständischen Gesellschaft mitsamt jeglichem Untertanengeist vertreibt und freie, ihrem Gewissen verantwortete Bürger braucht,
- Freiheit mit Toleranz vereinbaren will,
- in öffentlichen Angelegenheiten statt obrigkeitlicher Verfügung Partizipation und Diskurs aller Betroffenen erwartet.

Was die Moderne für und von ihren Verfechtern will, lässt sich auf vier Anliegen bringen: (1.) aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang heraustreten, (2.) sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom und in Freiheit klar werden, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher (3.) auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller Vernunftsubjekte und ihres Selbstbestimmungswillens insistiert und darum (4.) die

---

ben, vgl. W. Damberg, M. Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Tradition und Innovation, Freiburg i. Br. 2015.

<sup>8</sup> Die Kategorien „Moderne“ und „Modernität“ werden vielfach als Container verwendet, in dem jene Elemente gesammelt werden, die sich durchgängig in philosophischen, ideen- und sozialgeschichtlichen sowie sozialtheoretischen Studien zu den Charakteristika der Zeit nach 1800 finden. Hierbei fungiert „Moderne“ als Epochenbegriff, während „Modernität“ für die Bestimmung der epochenspezifischen Signatur von Handlungsorientierungen und Interaktionsverhältnissen steht, welche durch die Parameter Autonomie und Emanzipation, Pluralität und Komplexität, Kontingenz und Reflexivität etc. geprägt werden. Unter „nachholender Modernisierung“ werden im Blick auf die katholische Kirche die Prozesse des widerständigen Sicheinlassens auf die soziokulturelle Signatur der Moderne bzw. das Bemühen um kritisch-konstruktive Resonanz im Inneren der Kirche auf die Umbrüche und Transformationen ihres sozialen Umfeldes verstanden. Vgl. hierzu ausführlicher Kaufmann, Kirche in der ambivalenten Moderne (s. Anm. 1), 40–60.

Legitimität und Autorität staatlicher Ordnung an die Achtung unveräußerlicher Grund- und Menschenrechte bindet. Unter den Imperativen der Vernunft soll eine Form des sozialen Miteinanders entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann. Die „Modernität“ sozialer Verhältnisse, Strukturen und Institutionen bemisst sich sodann danach, inwieweit sie willens und fähig sind, sich einem permanenten Wandel zum von der Vernunft gebotenen Besseren zu unterziehen. Das impliziert ein Bewusstsein der Kontingenz von Gegenwart und Vergangenheit sowie eine Orientierung am Zukünftigen als dem erhofften Besseren. Dieses Bessere ist aber nicht bloß Gegenstand menschlichen Hoffens, sondern zugleich auch Resultat seines Wollens und Tuns. Die Maßstäbe für Fortschritt und Emanzipation<sup>9</sup> liegen somit in der modernen Welt selbst und dienen gleichzeitig zur Orientierung in ihr. Die Gesellschaft zum Besseren zu verändern, heißt nicht zuletzt, die unterschiedlichen Sphären der Gesellschaft (z. B. Wirtschaft, Recht, Wissenschaft) sich gemäß ihrer Eigenlogik und Eigenrationalität entfalten zu lassen und dabei ein Höchstmaß an Effizienz der darin ablaufenden funktionalen Prozesse zu erzielen.

Vor diesem Hintergrund hat Jürgen Habermas Kriterien formuliert, anhand deren sich die Modernitätskompatibilität religiöser Gemeinschaften ermessen lässt. Notwendig ist zunächst die religionsinterne Ausbildung eines reflexiven Bewusstseins, wodurch sie „aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder [...] Verzicht leisten“<sup>10</sup>. Sodann muss dieses reflexive Bewusstsein

„erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.“<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Vgl. R. Forst, Zum Begriff des Fortschritts, in: H. Joas (Hg.), Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne, Frankfurt a. M. 2012, 41–52.

<sup>10</sup> J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001, 14f.

<sup>11</sup> Ebd., 15.

Anders formuliert: Modernitätskompatibel ist ein reflexiv gewordenes religiöses Bewusstsein,

- „das zu konkurrierenden, aber ihrerseits reflexiv gewordenen Religionen ein vernünftiges Verhältnis gewinnt,
- das den institutionalisierten Wissenschaften die Entscheidung über mundanes Wissen zugesteht und
- das die Prämissen der Menschenrechtsmoral an die eigenen Glaubenswahrheiten anschließt.“<sup>12</sup>

Auf den ersten Blick erscheint eine Opposition gegen diese Spezifika aufgeklärten modernen Denkens als ebenso argumentativ verfehlt wie strategisch aussichtslos. Wer sich ihnen verschließt, muss als Verächter aufklärenden Denkens gelten. Allerdings ist es ebenso fahrlässig, die Limitationen und Negativeffekte der von diesem Denken angeleiteten Modernisierungen aus den Augen zu verlieren. Sind nicht mit jedem wissenschaftlich-technischen Modernisierungsschub bisher stets kontraproduktive Kollateraleffekte verbunden gewesen? Wurde bei dem Versuch, mit der säkularen, autonomen Vernunft Geschichte zu machen, nicht auch das Un- und Widervernünftige mitproduziert? Hängt die Lebensdienlichkeit von Wirtschaft, Technik und Politik nicht davon ab, dass sie ökonomisch Unverrechenbares, technisch Unableitbares und politisch Unverfügbares respektieren? Gibt es nicht kulturelle Traditionen, die man bewahren sollte, wenn man vorankommen möchte?

Kritiker der Moderne verweisen auf zahlreiche problemerezeugende Problemlösungen, die für die Moderne typisch sind und die sich um die Diagnose „Dialektik der Aufklärung“ (M. Horkheimer/T. W. Adorno) gruppieren. Mancher Typus der Modernitätskritik erscheint vor diesem Hintergrund als eine nachträgliche Prophezeiung. Mit dem Hinweis auf einzelne Phänomene einer „entgleisenden Modernisierung“ (J. Habermas) verbindet man den Rückschluss auf falsche Weichenstellungen zu Beginn der Moderne. Mit demselben Gestus wird vielfach auch der konziliare Großversuch der katholischen Kirche kritisiert, ihr Verhältnis zur modernen Welt neu zu justieren. Jene Konzilsväter, die vor 60 Jahren als Leitmotiv ihrer Reformvorhaben die Kategorie des *Aggiornamento* wählten, müssen

---

<sup>12</sup> J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 254.

sich fragen lassen: Standen die 1960er-Jahre wirklich im Zeichen von Aufbruch und Fortschritt zum Besseren? Wusste man nicht auch schon damals um die Ambivalenz von Modernisierungsprozessen? Vor allem aber: Wird nicht jede Institution, die sich auf eine solche Moderne einlässt, zwangsläufig teilhaben an ihren Pathologien, Krisen und Entgleisungen?<sup>13</sup> Musste es darum nicht auch unvermeidlich zu „entgleisenden“ Kirchenreformen kommen bei dem Versuch, mit der Moderne gleichauf zu sein? Wenn die Kirche beginnt, in ihrem Inneren die Moderne *nachzuholen*, ist es dann nicht unvermeidlich, dass sie alle Fehlentwicklungen der Moderne *wiederholen* wird?

Vor allem aber: Ist von der Kirche wirklich Zeitgenossenschaft mit der säkularen Welt oder nicht viel eher kritische Ungleichzeitigkeit und selbstbewusste Ungleichförmigkeit verlangt? Ist von der Kirche wirklich eine „Inkulturation“ in die säkulare Welt oder nicht viel eher die Markierung einer Differenz zur „Welt“ gefordert? Schließlich rührt der Appell, sich der Welt nicht anzugleichen (vgl. Röm 12,2; Jak 4,4) an ein Grundthema der gesamten Christentumsgeschichte. In höchstem Maße angebracht ist tiefe Skepsis gegenüber einer Kirchlichkeit, die auf Konformität mit der Gesellschaft angelegt ist, also auf Opportunitätsdenken beruht.<sup>14</sup> Hat das Konzil nicht die falsche Option gewählt?

---

<sup>13</sup> Ein prominentes Beispiel dieser Kritik liefert im Frühjahr 2019 die Wortmeldung des emeritierten Papstes Benedikt XVI. zu den Hintergründen des Skandals um sexuellen Missbrauch durch Kleriker. Er konstatiert, „daß in den 20 Jahren von 1960–1980 die bisher geltenden Maßstäbe in Fragen Sexualität vollkommen weggebrochen“ sind und dass die katholische Moraltheologie nach dem (modernisierungsbedingten) Verzicht auf deontologisch-naturrechtliche Argumente nicht mehr in der Lage war, diesem Prozess gegenzusteuern. Das Einschwenken auf „moderne“ teleologische bzw. konsequentialistische Verfahren zur Beurteilung der sittlichen Qualität von Handlungen ist für ihn ein wesentlicher Grund, dass man von Seiten der Theologie bestimmte Handlungen – auch im Bereich der Sexualität – nicht mehr als „in sich schlecht“ verurteilen konnte (vgl. Papst Benedikt XVI., Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs, in: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal> [Download: 23.5.2019]).

<sup>14</sup> Vgl. H.-J. Höhn, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012; ders., Verweltlicht? Kirche in der modernen Gesellschaft, in: ThPQ 160 (2012) 227–232.

## 2 Das Evangelium und die Zeichen der Zeit – maßgebliche Maßstäbe kirchlicher Erneuerung

Von kritischen Anfragen an ihre bleibende Verbindlichkeit ist unter allen Konzilstexten die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* am stärksten betroffen. Hier nimmt die Kirche umfassend eine neue, dialogische Verhältnisbestimmung zur Welt vor. Hier werden Katholizität, Modernität und Säkularität neu zueinander in Beziehung gesetzt; hier betrachtet sich die Kirche nicht bloß aus einer theologischen Binnenperspektive, sondern verknüpft diese mit dem Blick von außen.<sup>15</sup> Bereits in den einleitenden Passagen von *Gaudium et spes* finden sich dazu programmatische Aussagen. Weltzuwendung, nicht Weltabgewandtheit macht christliche Zeitgenossenschaft aus. Es ist Auftrag und Anliegen der Kirche,

„nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann.“ (GS 4)

Hier wird eine Kurzformel geboten, die prägnant das Verhältnis von Kontinuität und Wandel, von Immanenz und Transzendenz, von „Diesseits“ und „Jenseits“ benennt, wie es für das Wirken der Kirche in der Zeit maßgeblich ist. Wer sie allein für das Zeitlose und Überzeitliche zuständig sieht, halbiert ihren Auftrag. Sie hat sich den existenziellen und sozialen Fragen zu stellen, die sich hier und jetzt ergeben und zugleich über den Tag hinaus von Belang sind. Zugleich wird eine doppelte Fokussierung der Verkündigung verlangt: zeit- und biografienah einerseits, evangeliumsgemäß und von den Quellen des Glaubens inspiriert andererseits. Wenn die Kirche etwas zur spirituellen Orientierung in den sozialen Auseinandersetzungen und Konflikten moderner Gesellschaften beitragen will, muss sie auch

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu die detaillierte und differenzierte Auslegung des Konzilstextes von H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4 (2005) 581–886. Zum Ganzen vgl. auch P. Hünemann (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006.

auf die geistige Signatur der Zeit eingehen. Sachgemäß ist die Verkündigung des Evangeliums nur dann, wenn sie der jeweiligen Zeit gerecht wird. Wenn die Kirche ihren Auftrag und ihr Handeln in der Gesellschaft neu justieren will, muss somit doppelt Maß genommen werden: an den Zeichen der Zeit und am Evangelium. Denn die Kirche muss einerseits nach jenen säkularen Zeichen fragen, welche die jeweilige Zeit setzt. Andererseits hat sie sich dem Anspruch des Evangeliums zu stellen, für die Deutung dieser Zeichen bedeutsam zu sein und in dieser Zeit eine eigene Zeichensetzung vorzunehmen. Folglich ist die Kirche dazu verpflichtet, etwas zu praktizieren, was in der Regel verpönt ist. Sie muss mit zweierlei Maß messen.

Zu den säkularen Zeichen der Zeit gehören die Ambivalenz und Ambiguität von Modernisierungsprozessen. *Gaudium et spes* versteht sie mit dem Signum des „sowohl als auch“, d. h., sie zeichnen sich aus durch Fortschritte und Rückschläge, sie nähren Freude und Hoffnung, Sorge und Angst. Beides ist verknüpft mit der Expansion der Verfügungsmacht über die äußere und innere Natur des Menschen, mit einer zunehmenden Verflechtung ökonomischer und politischer Beziehungen, die dennoch nicht eine Ausweitung globaler Solidarität bewirkt, mit einer Beschleunigung sozialen Wandels, die bei aller Vorausplanung erfolgreicher technischer Großprojekte auch Zukunftsungewissheit befördert (vgl. GS 4–5). Aufgelistet werden soziokulturelle Transformationen, die bis heute nachwirken: Industrialisierung, Urbanisierung, Migration, Wertewandel, Säkularisierung (vgl. GS 6–7). Hervorgehoben wird die Aufgabe, eine politische, soziale und wirtschaftliche (Welt-)Ordnung zu schaffen, „die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, ihre eigene Würde zu behaupten und zu entfalten.“ (GS 9) Ihre Bewältigung verlangt u. a. die Überwindung von Asymmetrien zwischen armen und reichen Ländern, die gerechte Teilhabe am kulturellen Erbe der Menschheit, Partizipation an politischen Entscheidungen, die rechtliche und faktische Gleichstellung von Mann und Frau.

Mit Nachdruck erinnert *Gaudium et spes* an die Prinzipien der Katholischen Soziallehre, die in Zeiten eines umfassenden soziokulturellen Umbruchs zur Geltung zu bringen sind (vgl. GS 23–31): Personalität und Sozialität des Menschen – Gleichheit aller Menschen und soziale Gerechtigkeit – Gemeinwohl und Solidarität. Zur Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft gehört unabdingbar

eine dialogische Beziehung zwischen Kirche und Welt (vgl. GS 40–42.90), die bei aller notwendigen Sozialkritik in der Welt nicht bloß Negatives und alles Negative nicht bloß in der Welt wahrnimmt. Insofern ist die Welt in dieser Zeit nicht von vornherein der Opponent oder Widerpart des Evangeliums. Wer das tut, macht die Welt schlecht, um mit der eigenen Weltfremdheit gut dazustehen. Vielmehr gilt es auch das anzuerkennen, „was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist“, und mit Achtung zu blicken „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft.“ (GS 42)

Für *Gaudium et spes* ist eine Verknüpfung sozialetischer Prinzipienreflexion mit einer Zeitdiagnose charakteristisch. Diese Zeitdiagnose erfüllt methodisch und begrifflich zwar nicht die Standards, die man von einer Gesellschaftsanalyse erwartet, die sich an sozialwissenschaftlich fundierten Theorien sozialen Wandels orientiert.<sup>16</sup> Ein solcher Anspruch wäre angesichts des Genus eines Konzilstextes auch verfehlt. Ihm geht es primär darum, „sozialwissenschaftliche Erkenntnisweisen mit normativen Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens zu vermitteln.“<sup>17</sup> Gleichwohl zeigt dieser Text prägnant auf, was zur Zeit seiner Entstehung an der Zeit ist und über diese Zeit hinaus belangvoll bleibt. Zeitdiagnosen werden über gesellschaftliche Verhältnisse und für ihre angemessene Deutung entwickelt.<sup>18</sup> Sie erfüllen vor allem eine deiktische Funktion, d. h., sie wirken wie sozialwissenschaftliche Fingerzeige, welche die Konzentration auf Entwicklungen lenken, welche gesellschaftliche Zeitverhältnisse nachhaltig prägen.<sup>19</sup> Sie operieren zum einen an

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu etwa W. Jäger, U. Weinzierl, *Moderne soziologische Theorien und sozialer Wandel*, Wiesbaden <sup>2</sup>2011. Zum prognostischen Gehalt solcher Ansätze vgl. V. Tiberius (Hg.), *Zukunftsgenese. Theorien des zukünftigen sozialen Wandels*, Wiesbaden 2012.

<sup>17</sup> K. Lehmann, *Christliche Weltverantwortung zwischen Getto und Anpassung. Vierzig Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“*, in: ThPQ 153 (2005) 297–310, hier: 302.

<sup>18</sup> Zu Anspruch und Grenzen dieses Genres vgl. O. Dimbath, *Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess*, Paderborn 2016.

<sup>19</sup> Dazu vgl. U. Krähnke, *Die Zeitdiagnose als Fingerzeig der Sozialwissenschaftler. Zur Heuristik metaphorischer Gesellschaftsbeschreibungen*, in: M. Junge (Hg.), *Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen*, Wiesbaden 2016, 7–19.

der Schnittstelle von Gesellschaftsanalyse und Kulturkritik und zum anderen an der Schnittstelle von Wissenschaft und Öffentlichkeit. Ihre Wirksamkeit hängt zum einen weitgehend davon ab, ob sie Deutungsmuster verwenden, die über wissenschaftliche Expertenzirkel hinaus anschlussfähig bleiben und einem breiten Publikum die Möglichkeit eröffnen, für eigene Beobachtungen und Eindrücke sozialen Wandels über passende Interpretamente zu verfügen. Zum anderen ist ihre Erklärungskraft davon abhängig, dass sie nicht bloß kurzlebige Trends und Tendenzen erfassen, sondern langfristig wirksamen, nachhaltigen soziokulturellen Transformationen auf die Spur kommen, die Veränderungen anbahnen, die jenseits der Tagesaktualität bedeutsam sind. Es geht nicht um Zeichen der Zeit, welche die Lage der Dinge anzeigen, sondern den Lauf der Welt betreffen. Wer meint, hier nur auf flüchtige Momentaufnahmen zu stoßen, hat nicht begriffen, was hinter diesen Zeitzeichen steht.

In manchen Passagen wirken die sozialetischen Konkretionen der konziliaren Zeitdiagnose heute kaum noch präzise genug. Allerdings ist dies kein Grund, den Text zur Seite zu legen. Vielmehr enthält er selbst die Aufforderung, ihn „zu vervollkommen und zu ergänzen [...], da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind.“ (GS 91) *Gaudium et spes* will ein Text sein, mit dem man nicht nur zum Zeitpunkt seiner Verabschiedung etwas anfangen kann. Man soll immer wieder mit ihm anfangen können, über Ort und Funktion der Kirche in der Gesellschaft nachzudenken. Dass er solche kontinuierlichen Neuanfänge ermöglicht, macht seine unabgeholte Bedeutung in der Gegenwart aus. Unabgeholte ist nicht zuletzt die Methode, beim Nachdenken über die Kirche eine gesellschaftliche Außenperspektive in eine theologische Innenperspektive derart einzubauen, dass der Blick *von* außen nicht erst nachträglich den Blick *nach* draußen schärft.<sup>20</sup>

Vor diesem Hintergrund verdient ein Passus besondere Aufmerksamkeit, in dem nicht dargelegt wird, worin der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Gesellschaft besteht, sondern thematisiert wird, was die Kirche im Blick auf ihre eigene gesellschaftliche Wirklichkeit säkularen Impulsen und Bereicherungen verdankt:

---

<sup>20</sup> Vgl. H.-J. Höhn, Soziologie in der Theologie – oder: Der Blick von außen auf den Blick nach außen, in: A. Kreuzer, F. Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i. Br. 2013, 56–72.

„Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. [...] Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepaßte Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafteste Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert. Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt. [...] Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, das Zeichen ihrer Einheit in Christus, sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann.“ (GS 44)

*Gaudium et spes* plädiert für einen Dialog mit der säkularen Gesellschaft, der zu einem tieferen Verständnis dieser Gesellschaft als Adressatin des Evangeliums führt. Mehr noch: Bei diesem Dialog kann es auch dazu kommen, dass erst im Blick von außen der Kirche etwas über ihre eigene Botschaft aufgeht, auf das sie von selbst nicht käme. Erst im Nachhinein stellt sie fest, dass hier zusammenkommt, was zusammengehört. Die mühsame Anerkennung der Menschenrechte durch die Kirche dürfte hierfür der deutlichste Beleg sein. Aber man sollte durchaus grundsätzlich die Möglichkeit in Betracht

ziehen, dass das Säkulare von sich aus Werte und Normen zu generieren vermag, zu deren Anerkennung im Raum des Religiösen letztlich keine Alternative bleibt. Diese Anerkennung bedeutet nicht, dass sie einer von außen auferlegten *Political Correctness* entspricht, sondern intrinsisch motiviert ist, d. h. aus der eigenen Glaubenstradition, „von innen heraus“ erfolgt. Insofern ist auch denkbar, dass etwa das Ideal der „Geschlechtergerechtigkeit“ als einem säkularen Zeichen der Zeit im Raum der Kirche derart Anerkennung findet, dass alte, theologisch vermeintlich gedeckte Rollenverteilungen aufgebrochen werden.<sup>21</sup>

Ob es dazu kommt, hängt wesentlich von der Bereitschaft der kirchlichen Entscheidungsträger ab, es so weit kommen zu lassen. Ebenso ist die Überwindung scheinbarer Frontstellungen von Kirche und Moderne davon abhängig, dass man dort Entsprechungen entdecken will, wo man bisher Divergenzen behauptete. So lässt sich die Idee der „Katholizität“ durchaus mit der Kategorie der „Pluralitätsfähigkeit“ korrelieren, und die Legitimation fortgesetzten Wandels und das Bewusstsein der Kontingenz sozialer Strukturen lässt sich wiederfinden im Gedanken der *ecclesia semper reformanda*. Selbst für das Emanzipationstheorem der Moderne gibt es eine Analogie in der Denkfigur der „befreiten Freiheit“ (vgl. Gal 5,1). Man muss nur den Willen haben, diesen Entsprechungen auch innerkirchlich zum Durchbruch zu verhelfen.

Wenn ein zentrales Kriterium kirchlicher Modernitätskompatibilität darin besteht, dass die Kirche „die Prämissen der Menschenrechtsmoral an die eigenen Glaubenswahrheiten anschließt“<sup>22</sup>, bedarf es gleichwohl erheblicher Anstrengungen, für die intendierte Anschlussfähigkeit auch eine genuin theologische Plausibilität zu erzeugen. Denn es ist nicht allein damit getan, in den säkularen Zeichen der Zeit einen Aufforderungscharakter zu erkennen. Es muss auch nachvollziehbar werden, inwieweit es sich dabei um „wahre Zeichen [...] der Absicht Gottes“ (GS 11) handelt. Im Blick darauf, dass „Ambivalenz“ für die Zeichen der Zeit signifikant ist, sind sie

<sup>21</sup> Vgl. M. Eckholt, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Ostfildern 2012.

<sup>22</sup> Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 12), 254.

„in ihrer wirklichen Bedeutung schwer interpretierbar. Darum ist es [...] konsequent, dass man die Antwort des Glaubens auf die ‚Zeichen der Zeit‘ nicht als ohnmächtige Anpassung an das, was ist, verstehen darf, sondern es braucht grundlegend eine ‚Unterscheidung der Geister‘, um zu einigermaßen klaren Kriterien zu kommen.“<sup>23</sup>

Bei der Suche nach einer Referenzgröße für die Erkenntnis der „Absicht Gottes“ und der „Unterscheidung der Geister“ wird aber nur die Bezugnahme auf das Evangelium in Betracht kommen.<sup>24</sup> Im Licht seiner Botschaft von Gottes unbedingter, soziale und kulturelle Grenzen überwindender Zuwendung zum Menschen wird erkennbar, woran die Kirche Maß zu nehmen hat bei der Analyse und Kritik sozialer Veränderungen und bei der Vergewisserung, wie sie in ihren eigenen Reihen angemessen umsetzen kann, wofür Person, Leben und Sterben Jesu von Nazareth stehen: „Erweis der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes.“<sup>25</sup>

### 3 Modernitätskompatibel und evangeliumsgemäß – Kriterien kirchlicher Erneuerung?

Es ist das Verdienst von Papst Franziskus, gleich zu Beginn seines Pontifikates an der Kirchengipfel einen Stil- und Mentalitätswechsel eingeleitet zu haben, der darauf hoffen ließ, dass die Reformimpulse des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht von der kirchlichen Agenda verschwinden und dass die christliche Grundbestimmung des Gott/Mensch-Verhältnisses – Freiheit, unbedingte Zuwendung, Barmherzigkeit – auch Selbstverständnis und Organisation der Kirche definiert.<sup>26</sup> Ein entsprechender Stimmungswandel hat zwar in der Kirche erkennbar eingesetzt. Ob die notwendigen Strukturreformen

---

<sup>23</sup> K. Lehmann, Die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums erkennen und beurteilen, in: ders., Auslotungen (s. Anm. 2), 169–181, hier: 174.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Höhn, Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015.

<sup>25</sup> T. Pröpfer, Theologische Anthropologie I, Freiburg i. Br. 2011, 68.

<sup>26</sup> Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (VApS 194), Bonn 2013.

tatsächlich erfolgen, ist allerdings immer noch nicht absehbar. Der Veränderungsdruck ist enorm, zumal bei der Aufarbeitung der Skandale um sexuellen Missbrauch durch Kleriker (und deren Vertuschung) systemische Ursachen ans Licht kommen, die mit dem theologischen Selbstverständnis der Kirche und ihrer Amtsträger in Beziehung stehen.<sup>27</sup> Inzwischen ist auch die Bereitschaft erkennbar, bei der Aufarbeitung dieser Ursachen<sup>28</sup> auf Modernisierungspostulate einzugehen, die seit etlichen Jahren vorgebracht werden.<sup>29</sup> Die Versuche, diese Postulate als nicht evangeliumsgemäß oder als inkompatibel mit dem „Wesen“ der Kirche zu deklarieren, verstricken sich zunehmend in Widersprüche oder bringen sich selbst in eine bedenkliche theologische Schieflage. An zwei Beispielen für prekäre kirchliche Modernisierungsdiskurse soll dies illustriert werden.

(1) Gegen die Forderung nach mehr Beteiligung der Kirchenbasis und synodaler Gremien an pastoral relevanten dogmatischen Entscheidungsprozessen und Verfahren der Ämtervergabe wurde eingewandt: Die Kirche ist keine Demokratie und über Glaubenswahrheiten darf nicht nach der Mehrheitsregel abgestimmt werden. Darauf ist zu erwidern: Natürlich soll die Verfassung der Kirche keine Kopie oder Dublette eines politischen Gemeinwesens sein. Aber nichts spricht dafür, dass sie deswegen säkulare Maßstäbe der Entscheidungsfindung unterbietet. Warum sollen Katholiken in der Kirche weniger Rechte haben, als ihnen das Grundgesetz in der Gesellschaft garantiert?<sup>30</sup> Wenn die Demokratie als Sozialgestalt der Menschen-

<sup>27</sup> Dazu vgl. M. Striet, R. Werden (Hg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br. 2019.

<sup>28</sup> Ausdruck dieser Bereitschaft ist das Vorhaben eines von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) gemeinsam beschrittenen Synodalen Weges, auf dem Fragen nach dem Umgang mit Macht in der Kirche („Klerikalismus“), nach der Zukunft der priesterlichen Lebensform („Zölibat“) und nach der Weiterentwicklung der kirchlichen Sexualmoral erörtert werden sollen. Vgl. dazu die Stellungnahme von Reinhard Kardinal Marx anlässlich der Pressekonferenz zum Abschluss der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 14.3.2019 in Lingen, in: [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2019/2019-040-Pressebericht-FVV-Lingen.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-040-Pressebericht-FVV-Lingen.pdf) (Download: 23.5.2019).

<sup>29</sup> Vgl. etwa M. Heimbach-Steins, G. Kruip, S. Wendel (Hg.), *„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br. 2011.

<sup>30</sup> Unter dieser Rücksicht ist es höchst bedauerlich, dass das Projekt eines kirchlichen „Grundgesetzes“ ein Opfer des nachkonziliaren Modernisierungsstopps

rechte gilt, warum soll in der Kirche nicht gelten, was sie selbst vom säkularen Staat hinsichtlich Gewährleistung und Schutz dieser Rechte verlangt? Damit wird keineswegs ein Relativismus begünstigt, der politisches Handeln in der Abhängigkeit von wechselnden Mehrheiten bei Wahlen und Volksabstimmungen sieht. Wenn die Basis der Demokratie die unveräußerlichen Grundrechte des Menschen sind, dann achtet sie ihrerseits einen Bereich des Unabstimmbaren. Im Übrigen ist selbst in der Kirche der Radius des Abstimmbaren größer als oft gedacht. Selbst in dogmatischen Angelegenheiten finden auf Konzilien und Synoden Abstimmungen nach der Mehrheitsregel statt. Nicht über Glaubenswahrheiten wird dabei ein Votum abgegeben, sondern über die Konsensfähigkeit ihrer Formulierung! Dogmen sind Feststellungen einer Übereinstimmung im Glauben. Und ein Konsens hinsichtlich solcher Feststellungen ist durchaus das Ergebnis von Abstimmungen!

Auch im Blick auf die Forderung nach Verbesserung von Rechtsschutz und Rechtskultur in der Kirche sind die Kritiker daran zu erinnern, dass hier etwas einzulösen ist, was die Kirche in ihrer eigenen Tradition schon lange vorgespurt hat. Von alters her gibt es eine „geistliche Gewaltenteilung“ in der Kirche, wonach zwischen *forum internum* und *forum externum* strikt geschieden wird und keinem Amtsträger zugleich in beiden Bereichen über einen Gläubigen eine Befugnis zukommt.<sup>31</sup> Sind solche wohlthuenden Unterscheidungen und Selbstbegrenzungen des kirchlichen Leitungsamtes nicht auch auf Aspekte einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit erweiterbar? Beginnt damit die Selbstsäkularisierung der Kirche oder wird nicht vielmehr einer unzulässigen Selbstsakralisierung eine Schranke gesetzt?

Gewaltenteilung ist ein Signum politischer Modernität. Wo sie im staatlichen Bereich installiert ist, beugt sie dem Missbrauch von Macht wirksam vor. Wenn angesichts zahlreicher Belege eines klerikalen geistlichen Machtmissbrauches eine zukunftsfähige Kirche

---

geworden ist. Vgl. dazu W. Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis, in: HKKR (1983) 65–71.

<sup>31</sup> Vgl. E. Pucher, Forum externum et internum, in: LKStKR<sup>2</sup> 1 (2000) 708–710. So ist z. B. in der Priesterausbildung der Regens eines Priesterseminars für das *forum externum* zuständig, der Spiritual hingegen für das *forum internum* (vgl. c. 239 § 1–2 CIC/1983).

auch eine neue Gestalt des kirchlichen Leitungsamtes braucht, könnte man auch auf eine Denkfigur des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgreifen, welche die Vorstellung vom „dreifachen Amt“ Christi als „Priester, König und Prophet“ entwickelt (vgl. LG 13). Eine innerkirchliche „Gewaltenteilung“ könnte die Teilhabe an diesem Amt unterschiedlichen Personen mit jeweils eigenen, zeitlich befristeten Kompetenzen im Bereich „Heiligung, Leitung, Verkündigung“ zuweisen. Auf diesem Weg ließe sich in der Kirche ein Gefüge von *checks and balances* etablieren, das in der Amtsfrage nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit der sakramentalen Grundstruktur des geistlichen Amtes steht.<sup>32</sup>

(2) Gegen die Forderung einer Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt werden letztverbindliche kirchliche Entscheidungen gegen das „Frauenpriestertum“ angeführt. Aber wie konsistent und kohärent ist diese Festlegung im Blick auf Grundaussagen christlicher Schöpfungstheologie und Gnadenlehre zur Beziehung zwischen Gott und Mensch? Es bestehen erhebliche Zweifel an ihrer Widerspruchsfreiheit, wenn die theologische Anthropologie Mann und Frau in der Schöpfungsordnung als Ebenbild Gottes beschreibt, dabei die „Ebenbürtigkeit“ beider Geschlechter betont, aber in der „Heilsordnung“ bzw. in der Repräsentation des göttlichen Heilswerkes und -willens dem männlichen Geschlecht der Vorrang gegeben wird. Ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht eine Auszeichnung von Mann und Frau, die durch nichts überboten oder relativiert werden kann? Gilt nicht auch hier der Grundsatz, dass die Gnadenordnung nichts aufhebt oder zerstört, sondern vollendet, was in der Schöpfungsordnung grundgelegt ist (*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*)?<sup>33</sup> Und sollte dann, wenn es in der kirchlichen Liturgie darum geht, jenes Verhältnis von Schöpfungs- und Gnadenordnung sinnenfällig darzustellen, den Frauen nicht eine Bedeutung zugemessen werden, die über die Funktion der Lektorin und Kommunionhelferin hinausgeht? Und wenn Mann und

<sup>32</sup> Vgl. hierzu den Vorschlag von T. Ruster, *Balance of Powers*. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes, Regensburg 2019.

<sup>33</sup> Vgl. zu dieser Denkfigur auch S. Goertz, *Gratia supponit naturam*. Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms, in: O. John, M. Striet (Hg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. Theologische Grenzgänge, Regensburg 2010, 221–243.

Frau durch das Heilswirken Christi in gleicher Weise erlöst sind, sodass sie „alle einer“ sind in Christus (vgl. Gal 3,28), sollte es dann undenkbar sein, dass auch Frauen *in persona Christi* liturgisch agieren können?

In der zeitgenössischen Theologie begegnen immer wieder Versuche, die Geschlechterdifferenz auf eine ekklesiologisch relevante Symbolik zu beziehen. Dem Bild der Kirche als „Braut“ Jesu Christi wird in passender Metaphorik der Bräutigam in Gestalt eines Mannes als Repräsentant Jesu Christi gegenübergestellt. Folglich muss derjenige, der Jesus Christus sakramental repräsentiert, wiederum ein Mann sein. Gegen die liturgische Einlösung der Gleichstellung von Mann und Frau wird von manchen Theologen zusätzlich auf einen angeblich in der „Schöpfungsordnung“ angelegten Unterschied von Mann und Frau hingewiesen, der nicht übergangen werden dürfe und der zudem plausibel mache, warum Gott als Mann Mensch geworden sei.<sup>34</sup> Diese Überlegungen übersehen, dass die Wendung *in persona Christi agere* als Repräsentationsformel im Zusammenhang mit der Deutung Jesu Christ als „Repräsentant Gottes“ zu sehen ist. Diese Deutung schließt aber explizit eine geschlechtsspezifisch ausdeutbare Metaphorik aus. Das Neue Testament wehrt diesen Versuch dezidiert ab, indem es von Jesus Christus spricht als „Bild des unsichtbaren Gottes“, der als solcher auch „das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde“ ist (vgl. Kol 1,15–20).<sup>35</sup> Vor diesem Hintergrund wird es unmöglich, eine geschlechtsspezifische Repräsentation als Repräsentation einer „Gottesrepräsentation“ zu behaupten.<sup>36</sup> „Bild des Unsichtbaren“ zu sein, heißt: in einem Verwei-

<sup>34</sup> Zu welchen bizarren Verrenkungen das kirchliche Lehramt und ihm ergebene Theologen zur Verteidigung dieser Position bereit sind, vgl. U. Lüke, Jesu Männlichkeit oder Jesu Menschlichkeit? Humanwissenschaftliche und theologische Anfragen „an das nur Männern vorbehaltene Priesteramt“, in: ThQ 198 (2018) 183–199.

<sup>35</sup> Zur exegetischen Erschließung dieses Textes vgl. C. Welz, *Imago Dei. Bild des Unsichtbaren*, in: ThLZ 136 (2011) 479–490; U. Luz, *Bild des unsichtbaren Gottes – Christus. Der Kolosserhymnus (Kol 1,15–20)*, in: BiKi 63 (2008) 13–17; H. Merklein, *Christus als Bild Gottes im Neuen Testament*, in: JBTh 13 (1998) 53–75.

<sup>36</sup> Ebenso wenig ist erkennbar, inwiefern eine solche Auffassung kompatibel sein kann mit einer Kernaussage in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn

sungszusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem einen bleibenden Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem zur Geltung zu bringen. Wer hingegen ausgerechnet eine geschlechtsspezifische Darstellungsfunktion hervorhebt, verfällt einem Anthropomorphismus und konterkariert, was die Formel „Bild des Unsichtbaren“ wahren will.

Der Nachweis eines Entsprechungsverhältnisses in der Frage der Partizipation am Leben einer Gemeinschaft und der Repräsentation dieser Gemeinschaft ist ein wichtiges Kriterium kirchlicher Modernitätskompatibilität und zugleich ein Erfordernis von Fairness und Gerechtigkeit.<sup>37</sup> Da die Kirche in der „Geschlechterfrage“ dahinter zurückbleibt, verspielt sie nicht nur gesellschaftliche Akzeptanz, sondern begibt sie sich auch ins theologische Abseits. Aus diesem Abseits ist zu hören, von der Kirche dürfe nicht erwartet werden, an jenen gesellschaftlichen Vorstellungen Maß zu nehmen, die zu einer Nivellierung des in der Schöpfungsordnung grundgelegten Unterschiedes von Mann und Frau führen. Entscheidend für die Kirche in der Welt ist in der Tat, nicht eine ideologische „Gleichmacherei“ zu praktizieren, wo es identitätsstiftende Unterschiede zu beachten gilt. Nur so setzt sie in dieser Zeit selbst ein Zeichen, das nicht von dieser Welt ist. Aber das einzige Zeichen, das man von der Schöpfungsordnung ableiten kann, verweist darauf, dass es *einen* Unterschied gibt, aus dem eine unüberbietbare und nicht relativierbare Gemeinsamkeit erwächst. Die Kirche hat zu bezeugen, dass die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit seiner Geschöpfe begründet – vor allem jener, denen die

---

„es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11).“ (LG 32)

<sup>37</sup> Die katholische Theologie hält sich zugute, dass sie auf die Vernunftgemäßheit christlicher Glaubensinhalte großen Wert legt. Allerdings erfüllt sie diesen Anspruch nicht durchgängig auf dem Feld der praktischen Vernunft. Der aus vermeintlich theologischen Motiven erfolgende Ausschluss von Frauen von Positionen sakramentaler Repräsentation der Kirche verstößt gegen einen elementaren Gerechtigkeitsgrundsatz der praktischen Vernunft: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ (J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1979, 81).

„Gottebenbildlichkeit“ zukommt. Darum ist jeder Unterschied zwischen Menschen – auch von Mann und Frau – umgriffen von einer je größeren Gemeinsamkeit. Es ist just dieser Umstand, der theologisch alle Unterscheidungen relativiert, die aus human- oder sozialwissenschaftlicher Perspektive für die Bestimmung der Geschlechterdifferenz angeführt werden. Sich in der Welt mit der Herausstellung dieses allen Menschen Gemeinsamen zu profilieren, ist die Aufgabe der Kirche. Mit diesem Zeugnis durchbricht sie die Logik der Welt, in der aus Unterschieden Diskriminierungen erwachsen und ideologische Gleichmacherei alle wohltuenden, d. h. identitätsstiftenden Unterschiede aufhebt. Prekäre Asymmetrien und Vereinheitlichungen gibt es genug in dieser Welt. Sie braucht keine Dubletten auf Seiten der Kirche.

#### 4 Epilog: Das Innovationsparadox der Kirchenreformen

Damit die Kirche nicht länger in den Verdacht gerät, eine religiöse Variante sozialer Asymmetrien darzustellen, braucht es Veränderungen in der Kirche – und wohl auch eine veränderte Kirche. Veränderungen aber stoßen stets auf Widerstand. Sie werden ausgekontert mit dem Hinweis auf die Normativität des Status quo: „Das war immer schon so!“ Wer dafür eintritt, dass sich nichts ändert, greift nach diesem Satz. Was immer schon war, ist nicht wegzudenken, hat sich bewährt und wird auch in Zukunft gelten. Es gibt folglich keinen Grund, es aufzugeben, zu korrigieren oder durch etwas Neues zu ersetzen.

Die Logik des „immer schon“ müssen alle Akteure in der Kirche beachten, die etwas verändern wollen. Wenn es um die Beteiligung von Laien bei Bischofswahlen oder Priester ohne Pflichtzölibat geht, muss man zeigen können: Das gab's immer schon! Bisweilen hat diese Strategie tatsächlich den gewünschten Erfolg. Man muss in der Kirchengeschichte nur weit genug zurückgehen, um zu entdecken, dass es früher längst gegeben hat, was heute als Reform oder Innovation gefordert wird.<sup>38</sup> Der Ruf nach Veränderung erreicht somit sein Ziel, wenn er nachweist, dass eine Innovation dafür

---

<sup>38</sup> Hierzu vgl. H. Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015.

sorgt, dass alles wieder wie früher wird. Dagegen können auch unterschiedene Reformgegner nichts einwenden. Denn früher war – wie sie stets zu bedenken geben – alles besser als heute.

Es ist reichlich paradox: Wer alles beim Alten lassen will *und* wer etwas Neues will, muss denselben Satz verwenden „Das war immer schon so!“ Wer progressiv sein will, muss sich in der Kirche auf Traditionen berufen. Die eigentlichen Konservativen sind demnach die Innovationstraditionalisten. Sie haben das Pech, dass irgendwann verdrängt, geleugnet oder verabschiedet wurde, was früher einmal galt. Sie haben stattdessen mit Traditionen zu kämpfen, die viel später als Innovationen gestartet wurden (was Reformgegner gerne verschweigen). Was für ihre Widersacher Bestandsschutz behalten soll, ist erst im Laufe der Kirchengeschichte eingeführt worden.

Und was ist zu tun, wenn sich für ein Reformvorhaben und für dessen Verhinderung partout kein Hinweis auf eine einstmals bestehende Tradition finden lässt? Man könnte versuchen, eine neue Tradition zu beginnen. Ohne zureichende theologische Legitimation? Keineswegs! War es nicht immer schon ein Zeichen für das Wirken des Geistes Gottes, dass er etwas anstößt, das es nicht immer schon gab?