

# ZPTh

Zeitschrift  
für Pastoraltheologie

---

Partizipation – notwendig vielfältig

## Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche

### Abstract

Der anstehende pastorale Wechsel von einem klerikalen in einen synodalen Gesamtrahmen von Kirche erfordert einen dreifachen Übergang: vom Teilnehmen zum Teilhaben („Macht teilen“), vom Teilhaben zum Teilsein („Kirche überdenken“) und vom Teilsein zur Jüngersein („Nachfolge leben“). Von zentraler Bedeutung für diesen Framewechsel ist eine Erkenntnis Michel de Certeaus: Es geht nicht ohne die Anderen.

The upcoming pastoral change leading from a clerical to a synodal framework of the Church is accompanied by three different transitions: from attendance to participation (“sharing power”), from participation to inclusion (“rethinking the Church”), and from inclusion to discipleship (“living succession”). Central to this change of framework is an insight of Michel de Certeau: Do nothing without the others.

Es ist nach einer Vorlesung zur Gemeindepastoral. Eine Doktorandin steckt mir im Gehen noch schnell eine Karikatur zu. Emporgehoben wie eine Statue auf einem Sockel, ist darauf ein Pfarrer auf einem Podest zu sehen. Er ächzt unter der Last eines riesigen Gewichts, das auf seinen Schultern ruht. Daneben stehen einige andere Menschen, augenscheinlich Laien, die ihre Arme vergeblich nach oben recken, um ihm beim Tragen zu helfen. Mein erster Gedanke ist: Selbst schuld – kein Mitleid ... Selbst schuld, wenn er sich so hoch auf ein Podest stellt (oder stellen lässt), dass andere ihm nicht helfen können. Der Pfarrer hätte wohl besser folgenden „Rat des alten Jethro“<sup>1</sup> an Mose befolgt: „So richtest du dich selbst zugrunde und auch das Volk, das bei dir ist. Das ist zu schwer für dich; allein kannst du es nicht bewältigen ...“ (Ex 18,18ff). Derartiger pastoraler Klerikalismus<sup>2</sup> führt nicht nur zum Burnout unzähliger Priester, sondern auch zum Frust zahlloser Laien. Aber er muss nicht sein. Denn es gibt ja durchaus nicht nur evangeliumsgemäße, sondern auch traditionskompatible Alternativen, die in die Partizipation einer synodalen Kirche führen: „Wenn du das tust, sofern Gott zustimmt, bleibst du der Aufgabe gewachsen und die Leute hier können alle zufrieden heimgehen“ (Ex 18, 23).

Aufgrund ihrer selbstverschuldeten Glaubwürdigkeitskrise (Stichwort: Klerikalismus als Wurzel sexuellen Missbrauchs) ist die Kirche selbst längst zu einem manifesten Evangelisierungshindernis geworden. Sie braucht einen Prozess synodaler Selbstreini-

---

<sup>1</sup> Hugo Aufderbeck, *Das gemeinsame Werk. Ein Werkbuch zur Seelsorge*, Leipzig 1969, 147.

<sup>2</sup> Vgl. Christian Bauer, *Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch*, in: *Stimmen der Zeit* (2019), 531–543.

gung<sup>3</sup>, der interne Reformblockaden löst und entschlossen einen Weg der eigenen Selbstevangelisierung einschlägt: Kirchenreform als Zeugnis für das Evangelium. Daher ist auf dem Synodalen Weg der deutschen katholischen Kirche auch kein fünftes Themenforum zum Thema Evangelisierung nötig. Die bisherigen vier Foren (Themen: Macht, Sexualität, Priester, Frauen) sind bereits Orte einer wirksamen Evangelisierung – und zwar einer umkehrbereiten Selbstevangelisierung (*missio ad intra*, im Sinne der Päpste Paul VI. und Franziskus) und nicht einer fremdbekehrenden Neuevangelisierung (*missio ad extra*, im Sinne der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI.).<sup>4</sup> Strukturfragen reflektieren nämlich Glaubensinhalte – oder sie sind nicht evangeliumsgemäß. Und nichts dient dem Evangelium weniger als eine klerikale Kirche, deren äußere Gestalt ein permanentes Zeugnis wider das Evangelium darstellt, weil sie der jesuanischen Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft (und eben nicht: Klerikerherrschaft) widerspricht. Es braucht also eine entschlossene Umkehr aus evangeliumswidrigen Kirchenverhältnissen, die missbrauchsanfällige Machtstrukturen überwindet. Mit Blick auf diese synodale Selbstbekehrung einer noch immer durch und durch klerikalen Kirche werden im Folgenden drei Übergänge entfaltet – wobei der letztgenannte Übergang der wohl grundlegendste ist, denn hier geht es in einem Wechsel des pastoralen Gesamtrahmens nicht mehr primär um kirchliches Teilnehmen, Teilhaben oder Teilsein, sondern vielmehr um eine Rückbesinnung auf dessen jesuanische Ursprünge:

- vom einfachen Teilnehmen zum eingeräumten Teilhaben („Macht teilen“)
- vom eingeräumten Teilhaben zum selbstbewussten Teilsein („Kirche überdenken“)
- vom selbstbewussten Teilsein zum synodalen Jüngersein („Nachfolge leben“).

## 1. Macht teilen – vom Teilnehmen zum Teilhaben

Ein erster Übergang von einer klerikalen in eine synodale Kirche besteht darin, von einem gönnerhaften Teil-Geben des Klerus über ein gewagtes Teil-Nehmen von Laien hin zu einem eigenständigen Teil-Haben aller Glieder des Volkes Gottes zu kommen – wider den vermeintlich wohlmeinenden Gestus einer Pastoral nach Gutsherrenart, die innerkirchliche Partizipation als ein notgedrungenes *Zugeständnis* an die Laien und nicht als ein fundamental gerechtfertigtes *Eingeständnis* von deren Rechten versteht. Denn getaufte Christinnen und Christen sind niemals nur unmündige Teilnehmer\*innen pastoraler Angebote. Ihr ureigenes Recht auf Teilhabe gilt es unbefangen einzuräumen, d.h. ihm einen Raum zur eigenständigen Entfaltung in der kirchlichen

<sup>3</sup> Christian Bauer, Synodaler Weg – einige theologische Anmerkungen, in: feinschwarz.net (21.9.2019), <http://go.www.de/u7v7a> (Stand: 29.5.2020).

<sup>4</sup> Vgl. Christian Bauer, Vom Lehren zum Hören. Offenbarungsmodelle und Evangelisierungskonzepte im Übergang vom Ersten zum Zweiten Vatikanum, in: Julia Knop – Michael Seewald (Hg.), Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 95–116.

Machtstruktur zu verschaffen. Partizipation (von lat. *partem capere*) in diesem Sinn meint eine Form von Teilhabe, die über passive Teilnahme weit hinausgeht, weil sie aktive Teil-Nahme ermöglicht – das eigenständige In-die-Hand-Nehmen („capere“) des auch den Laien zustehenden Anteils („pars“) kirchlicher Macht. *Partem capere*: etwas ergreifen, was einem vom Evangelium her zusteht.

Dieser Übergang vom Teilnehmen-Dürfen über das Teil-Nehmen-Müssen hin zum Teil-Haben-Können stellt vor die Herausforderung, innerkirchliche Macht zu teilen. Die klerikale Angst vor dem damit verbundenen Machtverlust unterschätzt den dadurch möglichen Autoritätsgewinn. Eine sprachliche Differenz verdeutlicht den Zusammenhang. Denn es geht um ein ‚Machtteilen‘ im Sinne des englischen Wortes *sharing*, das die pastorale Autorität der Amtsträger vermehrt. Und nicht um ein ‚Machtteilen‘ im Sinne des englischen Wortes *dividing*, das deren ohnehin erodierende Autorität nur noch mehr schmälert – mit der Konsequenz autoritärer Machtsicherung nach dem altrömischen Motto *divide et impera*. Ein partizipatives *Sharing*-Modell des kirchlichen Machtgebrauchs setzt bei der gemeinsamen Taufwürde aller Christinnen und Christen an, die von ihren ureigensten Rechten her nun nicht mehr nur Teilnehmende des pastoralen Geschehens sind, sondern auch Teilhabende. Der frühere Erfurter Bischof Hugo Aufderbeck<sup>5</sup> hatte schon vor dem Konzil auf den Punkt gebracht, was das für kirchliche Amtsträger bedeutet: „Der Pfarrer [darf den Laiendienst] [...] nicht zum Laiendienst erniedrigen. [...] Der Dienst des Laien ist nicht ein Dienst, den der Pfarrer huldvoll überträgt, sondern ein Dienst, der dem gläubigen Christen aufgrund der Firmung zusteht, freilich nicht in selbtherrlicher Eigenbrötelei, sondern in dienender Gemeinschaft mit dem Pfarrer.“<sup>6</sup>

So sah es auch das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Lehre nicht nur die vorkonziliare Aufspaltung von laikalem ‚Weltdienst‘ und klerikalem ‚Heildienst‘ überwand, sondern im Horizont einer heilsuniversal entgrenzten Gesamtpastoral auch beiden beides zuschrieb: Priester partizipieren am Weltdienst der Kirche<sup>7</sup> und Laien an ihrem Heildienst<sup>8</sup>. Im Horizont von *Gaudium et spes*, der zweiten Kirchenkonstitution des Konzils, gilt sogar: Weltdienst ist Heildienst. Und umgekehrt: Heildienst ist Weltdienst.

<sup>5</sup> Vgl. Christian Bauer, Mit Pater Fridolin in die Zukunft? Was (vielleicht) von/mit ostdeutschen Christ\*innen zu lernen ist, in: Tobias Kläden (Hg.), Kirche in der Diaspora. Keynotes der „pastorale!“ 2019 in Magdeburg, Erfurt 2020, 102–121.

<sup>6</sup> Zit. nach Willi Kranig, Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter, in: Josef Pilvousek – Elisabeth Preuß (Hg.), Hugo Aufderbeck. 1901–1981, Heiligenstadt 2009, 39–47, 44.

<sup>7</sup> Vgl. expl. PO 8, wo auch die 1954 verbotenen Arbeiterpriester ausdrücklich rehabilitiert werden (vgl. Christian Bauer, Priester im Blaumann. Impulse aus der französischen Bewegung der Arbeiterpriester, in: Rainer Bucher – Johann Pock [Hg.], Klerus und Pastoral, Münster 2010, 115–148).

<sup>8</sup> Der aufwertend gemeinte Vorschlag Bischof Voderholzers, statt von kirchlichen Laien lieber von ‚Weltchristen‘ zu sprechen, ist konzilstheologischer Unsinn, da er die dogmatische Autorität der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* übergeht: Sind denn Kleriker keine ‚Weltchristen‘, d.h. keine im Geiste Jesu auch säkular präsenten Repräsentanten einer ‚Kirche in der Welt von heute‘?

Mit Blick auf die rechtmäßige Partizipation von nichtgeweihten Christinnen und Christen nicht nur am pastoralen ‚Vorfeld‘ des Eigentlichen („Weltdienst“), sondern am Eigentlichen selbst („Heildienst“) lehrt das II. Vaticanum daher nicht nur, das Apostolat der Laien stelle eine „Teilhabe an der Heilsmission der Kirche selbst“ (LG 33) dar, sondern auch, dass sie ihr „vielfältiges Apostolat sowohl in der Kirche als auch in der Welt“ (AA 9) ausüben. Die berühmte *actuosa participatio* der Liturgiekonstitution gilt daher auch für alle anderen pastoralen Grundvollzüge – also nicht nur in der Liturgia, sondern auch in Diakonia, Martyria und Koinonia. In einer entsprechend partizipativen Kirche des Konzils realisieren die Laien ihr eigenes Wesen nicht in der passiven Teilnahme an etwas (z.B. einer Veranstaltung, einer PGR-Sitzung oder einem Gottesdienst), sondern in der aktiven Teilhabe an der einen, unteilbaren und heilsfinalisierten Welt-Mission der Kirche.<sup>9</sup>

Innerkirchliche Partizipation ist daher auch keine Frage herablassenden Wohlwollens (oder ausgleichender Gerechtigkeit), sondern eine Frage nach dem Wesen der Pastoral. Ehrenamt darf in diesem Zusammenhang dann nicht heißen: Die Laien haben die Ehre, die Kleriker haben das Amt (einmal abgesehen davon, dass es im Volk Gottes auch nichtgeweihte Amtsträgerinnen und Amtsträger gibt). Will sagen: Die einen bekommen ein Vergelts Gott, die anderen treffen die Entscheidungen. Bei alledem geht es um mehr als ‚nur‘ um eine bessere Teilhabeorganisation in ansonsten unveränderten kirchlichen Machtstrukturen. Es geht um eine neue „pastorale Kultur“<sup>10</sup>, die mit jenem Klerikalismus bricht, dessen strukturelle Sünde zum aktuellen Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche führte. Rolf Zerfaß mahnte schon früh einen entsprechenden Kulturwandel an: „Die Machtfrage wird im kirchlichen Handeln tabuisiert. Dabei ist sie eine permanente Störungsquelle, die unendlich viel Energie verschleißt, Verdruss macht und das Zeugnis der Kirche nach außen verdunkelt. Es gibt aber keine ‚Zivilisation der Liebe‘ (Paul VI.) ohne Zivilisierung der Macht. Denn Macht ist ein allgegenwärtiges Phänomen, das der Zivilisierung, der Kultivierung, der Aufmerksamkeit bedarf, soll es nicht destruktiv werden.“

Ziel dieser bewussten Kultivierung des kirchlichen Machtgebrauchs wäre das Ethos einer nichtutopischen „Entunterwerfung“<sup>11</sup> von Unterlegenen im Kontext einer Depontenzierung von klerikaler „Pastoralmacht“<sup>12</sup>. Um innerkirchlicher Disziplin in möglichst selbstbestimmter Weise zu „entkommen, ohne ihren Einflussbereich zu verlassen“<sup>13</sup>,

<sup>9</sup> Vgl. Christian Bauer, Ämter des ganzen Volkes Gottes? Umriss einer messianischen Ekklesiologie im Horizont von *Lumen Gentium*, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (2015), 266–284.

<sup>10</sup> Vgl. demnächst Rolf Zerfaß, Zuerst das Reich Gottes. Umriss einer neuen pastoralen Kultur, Ostfildern 2020.

<sup>11</sup> Michel Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 15.

<sup>12</sup> Vgl. expl. Michel Foucault, Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts, in: Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim <sup>2</sup>1994, 243–250.

<sup>13</sup> Michel de Certeau, Arts de faire. L’invention du quotidien I, Paris 1990, 146.

lässt sich mit Michel Foucault Macht und Herrschaft unterscheiden: „Die Vorstellung, dass es einen Zustand der Kommunikation gibt, in dem die Spiele der Wahrheit ohne Hindernisse [...] zirkulieren können, scheint mir der Ordnung der Utopie anzugehören. [...] Ich glaube, dass es keine Gesellschaft ohne Beziehungen der Macht geben kann [...]. Das Problem ist [...] nicht der Versuch, diese in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen, sondern sich [...] ein Ethos zu geben, eine Praxis des Selbst, die innerhalb der Spiele der Macht mit einem möglichst geringen Minimum an Herrschaft zu spielen erlauben.“<sup>14</sup>

## 2. Kirche überdenken – vom Teilhaben zum Teilsein

Der nächste Schritt besteht in einem Übergang vom Haben zum Sein<sup>15</sup> – vom kirchlichen *Teilhaben* zum kirchlichen *Teilsein*. Normalerweise geht es in der Pastoral eher um das Haben als um das Sein: Wie viele Gottesdienstbesucher\*innen, Ministrant\*innen, Caritassammler\*innen, PGR-Kandidat\*innen etc. hast du in deiner Pfarrei? Wichtiger als die numerisch zählbare Quantität dessen, was wir haben, ist jedoch die atmosphärisch spürbare Qualität dessen, was wir sind. Hier kann man von anderen, ressourcenschwächeren Ortskirchen lernen. Der Sahara-Bischof Claude Rault etwa schreibt durchaus hoffnungsfroh über die Berufung seiner Kirche, in der Liebe des Evangeliums zusammen mit den algerischen Muslimen „ein menschliches Abenteuer zu leben“<sup>16</sup>: „Jedes Mal, wenn wir den römischen Kongregationen unsere Jahresstatistik zurücksenden sollen, komme ich leicht in Verlegenheit, weil ich gar keine Zahlen [...] einzutragen habe. Nein, wir haben kein Priesterseminar und auch kein Internat, weder Schulen noch Krankenhäuser ... Ja, was haben wir denn überhaupt? Außerordentlich viel haben wir: Eine Präsenz mit leeren Händen, ganz ohne Statistiken und Register [...]! [...] Unter dem Druck der Geschichte wurde unsere Mission [...] diskreter und bescheidener. [...] Unsere Häuser wurden offener und gastfreundlicher und ähneln oft Karawansereien, von allen Winden durchweht. [...] Leben kann man nicht in Zahlen ausdrücken [...].“<sup>17</sup>

Eine ähnliche Wende vom Haben zum Sein steht auch für das Verhältnis von Laien und Klerikern an. Denn auch hier geht es nicht um Besitzstände, sondern um Seinsweisen. Einerseits bestimmte das Konzil die kirchenamtliche Aufgabe der Priester

<sup>14</sup> Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in : Ders., *Dits et Écrits II*, Paris 2001, 1527–1548, 1545.

<sup>15</sup> Vgl. Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976.

<sup>16</sup> Claude Rault, *Die Wüste ist meine Kathedrale*, St. Ottilien 2011, 60.

<sup>17</sup> Rault, *Die Wüste* (s. Anm. 16) 66; 97; 156.

nämlich gerade nicht „hierarchisch, sondern wesentlich“<sup>18</sup>, d.h. „vom Wesen der Aufgabe her“<sup>19</sup>: „Standesunterschiede sind nicht das Problem des Konzils. Sein Thema ist die Sache, die sie übersteigt und auch umfasst“<sup>20</sup> – und zwar die eine Pastoral des gesamten Volkes Gottes in der Welt von heute. Andererseits bedeutet dieser *pastoral turn* des Konzils aber auch für die Laien einen Wechsel vom Haben zum Sein. Denn für sie genügt es nun nicht mehr, einfach nur an der Gesamtpastoral des Volkes Gottes teilzuhaben, sie müssen vielmehr ihr eigenes Kirchesein realisieren. Schon vor dem II. Vaticanum hatte Papst Pius XII. gefordert, die Laien müssten ein „immer klareres Bewusstsein davon haben, dass sie nicht nur der Kirche angehören, sondern dass sie Kirche sind“<sup>21</sup>. Mit dieser Frage nach dem laikalen Kirchesein steht das Wesen der Kirche selbst zur Debatte. Mit Blick auf die nachkonziliaren Konflikte fragt es sich, in welchem theologischen Gesamtrahmen („frame“) man das Kirchesein aller getauften Christinnen und Christen konzipiert – als partizipative Volk-Gottes-Ekklesiologie oder als hierarchische *Communio*-Ekklesiologie<sup>22</sup>?

Papst Johannes Paul II. verortete das partizipative Kirchesein von Laien in einem kirchenpolitisch restaurativen *Communio*-Frame, der von seinem Mitarbeiter und unmittelbaren Nachfolger Joseph Ratzinger in Form einer theologisch überhöhten Ontologisierung kirchlicher Strukturen im Kontext kommunitaristischer Trinitätsspekulation<sup>23</sup> ausgestaltet wurde – ein trinitarischer *Communio*-Kommunitarismus, in dessen Rahmen innerkirchliche Partizipation als die pastorale Ableitung eines hierarchisch gefassten *Communio*-Begriffs<sup>24</sup> verstanden wird: „Weil sie sich von der kirchlichen commu-

<sup>18</sup> Elmar Klinger, *Der Priester und die Kirche. War das Zweite Vatikanum ein Konzil der Buchhalter?*, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Münster 2010, 109–114, 111.

<sup>19</sup> Klinger, *Der Priester* (s. Anm. 18) 111.

<sup>20</sup> Klinger, *Der Priester* (s. Anm. 18) 112.

<sup>21</sup> „I laici [...] debbono avere una sempre più chiara consapevolezza, non soltanto di appartenere alla Chiesa; ma di essere la Chiesa [...]. Essi sono la Chiesa [...]“ (Pius XII., Ansprache vom 20. Februar 1946 an die neuen Kardinäle, nach <http://go.wwu.de/gy9ja> [Stand: 29.5.2020])

<sup>22</sup> Eine ähnliche Differenz bildet das ekklesiologische Doppel von Kirche als geschlossener Pfarrfamilie und Kirche als offenem Freundeskreis (vgl. Hans-Josef Klauck, *Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* [1991], 1–14): ‚familial‘ verfasste Gemeinschaft auf der Basis asymmetrischer Ungleichheit vs. ‚freundschaftlich‘ verfasste Gesellschaft auf der Basis symmetrischer Gleichheit.

<sup>23</sup> Auch *Gaudium et spes* sieht eine Analogie zwischen menschlicher Gemeinschaft und dem trinitarischen Gottesbegriff – allerdings ohne ekklesiologische Verschlüsselung: „[Es gibt] [...] eine gewisse Ähnlichkeit [aliquam similitudinem] zwischen der Einheit der göttlichen Personen und der Einheit der Kinder Gottes [...]“ (GS 24). Für diese Aussage gilt jedoch wie auch für die trinitarischen Ableitungen der *Communio*-Ekklesiologie Ratzingers die Analogieregel des Vierten Laterankonzils, die bei aller menschlichen Ähnlichkeit („similitudo“) eine je größere Unähnlichkeit („dissimilitudo“) zum Geheimnis Gottes festhält: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DH 806).

<sup>24</sup> Um der nachkonziliaren Umdeutung des Konzils nicht ‚auf den Leim zu gehen‘, wäre es für die Rede von der Kirche als Gemeinschaft sinnvoll, auf den kirchenpolitisch belasteten Begriff der *communio* zu verzichten und stattdessen Victor Turners kulturalanthropologisch geprägten Begriff

nio ableitet, muss die Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi in der *communio* und um des Wachstums der *communio* willen gelebt und verwirklicht werden.“<sup>25</sup> Diese hierarchische Einhegung des Kircheseins von Laien basiert auf einer „gezielten Uminterpretation“<sup>26</sup> des II. Vaticanums, in deren Zentrum die Bischofssynode des Jahres 1985 stand, derzufolge der *Communio*-Begriff einen ekklesiologischen Gesamtbegriff des Konzils darstellt: „Die *Communio*-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.“<sup>27</sup>

Der nachkonziliare Streit zwischen Volk-Gottes- und *Communio*-Ekklesiologie drehte sich um diese unter anderem von Joseph Ratzinger<sup>28</sup> betriebene kirchenamtliche Umdeutung, die auch für das Kirchesein der Laien nicht ohne Konsequenzen blieb. Ratzinger selbst gesteht die kirchenpolitische Motivation dieses nachkonziliaren Manövers offen ein: „Man kann wohl sagen, das etwa seit der Sondersynode des Jahres 1985 [...] ein neuer Versuch dominiert, das Ganze der konziliaren Ekklesiologie in einem Grundbegriff zusammenzufassen: in dem Wort von der *Communio*-Ekklesiologie. Ich habe diese neue Zentrierung der Ekklesiologie begrüßt und ihr auch nach meinen Maßen vorzuarbeiten versucht. Man muss freilich zunächst zugeben, dass das Wort *Communio* im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt. Dennoch kann es, richtig auf-

---

der *communitas* (vgl. GS 1) zu verwenden. So ist beispielsweise die Eucharistie in ihrer gegenwärtigen kirchlichen Realgestalt eher eine hierarchiezentrierte (Schein-) *Communio* der Ungleichen als eine aus der liminalen Dynamik der Rituals selbst hervorgehende *Communitas* der Gleichen: „*Communitas* dringt in der Liminalität durch die Lücken der Struktur [...]“ (Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt/Main 2005, 125).

<sup>25</sup> Johannes Paul II., *Christifideles laici*, Nr. 14.

<sup>26</sup> Elmar Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil. *Communio* und Volk Gottes, in: Klaus Wittstadt – Wim Verschooten (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Löwen 1996, 157–175, 157.

<sup>27</sup> Zit. nach Walter Kasper (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg/Br. 1986, 33.

<sup>28</sup> Zwei kirchenpolitische Antipoden waren in diese Umdeutung des Konzils involviert: Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation und Walter Kasper als Theologischer Sekretär der Bischofssynode von 1985. Ratzinger denkt *Communio* platonisch, Kasper aristotelisch – und beide zusammen bleiben dem klassisch-griechischen Repräsentationsdenken verhaftet und wären heute in Richtung differenztheoretischer Denkformen zu überschreiten: „Der Vorrang der Identität [...] definiert die Welt der Repräsentation. [...] Wir aber wollen die Differenz in sich selbst denken, unabhängig von den Formen der Repräsentation, durch die sie auf das Selbe zurückgeführt werden [...]“ (Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, Paris 122011, 1f). Ekklesiologisch gewendet: „Die Differenz wird [bei Platon und Aristoteles] der Identität untergeordnet. [...] Die Einheit der Gattungen [Stichwort: *Communio*] sollte die Differenzen der Arten [z.B. der vielen Einzelnen im Volk Gottes] repräsentierbar machen. [...] Die [hierarchische] Repräsentation kann die Differenz nur innerhalb der Identität [und das heißt kirchenpolitisch konkret: Uniformität] zulassen, das Differenzdenken dagegen erklärt die Genese von Identitäten durch [partizipative] Vernetzungen von Differenzen [des Volkes Gottes].“ (Michael Pflaum, *Deleuzes Differenzdenken und die Idiomenkommunikation. Eine neue Perspektive der Theologie*, Frankfurt/M. – New York 1998, 59; 108; 141).



gefasst, als Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen.<sup>29</sup> Elmar Klinger kritisierte diese nachkonziliare *Communio*-Ekklesiologie als konzilstheologisch abwegigen „Standpunkt der Kirchenbourgeoisie“<sup>30</sup>: „Für jeden Kenner der Materie [...] ist diese Erklärung eine Provokation. [...] Nicht die *Communio*-, sondern die Volk-Gottes-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. [...] *Communio* wird im Rahmen der Theologie des Volkes Gottes zum Thema, nicht umgekehrt. [...] Der Versuch, die *Communio*-Ekklesiologie zur Gesamtekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu machen, scheitert am Zweiten Vatikanum [...].“<sup>31</sup>

In dieser Auseinandersetzung wird eine grundlegende Differenz ekklesiologischer Denkformen sichtbar, die für die konkrete Ausgestaltung laikalen Kircheseins von höchster Bedeutung ist. *Communio*-Ekklesiologie fasst sie hierarchisch<sup>32</sup> und kommunitarisch, Volk-Gottes-Ekklesiologie hingegen partizipativ und individuell: Kirche als „Volk der vielen Einzelnen“<sup>33</sup>. Im Hintergrund dieser beiden exemplarischen Formen einer ekklesiologischen Bestimmung der Kirchlichkeit aller Getauften stehen philosophisch differente Weltzugänge, die das Eine und das Viele auch in Sachen innerkirchlicher Partizipation auf gegengleich komplementäre Weise zuordnen. Mit Blick auf diese grundlegende Differenz fordert Elmar Klinger ein „neues Denken“<sup>34</sup> jenseits des Platonismus: „In der platonischen Tradition ist die Vielheit von der Einheit bestimmt und aus ihr abgeleitet. Sie geht aus ihr hervor und geht in sie zurück. Sie verhalten sich wie der Teil und das Ganze. Das Viele ist dem Einen untergeordnet, das Eine steht über dem Vielen [...]. Im neuen Denken liegt das Verhältnis umgekehrt. Die Vielheit

---

<sup>29</sup> Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, zit. nach <http://go.wwu.de/gzum/> (Stand: 29.4.2020).

<sup>30</sup> Elmar Klinger, *Die Kirche auf dem Weg zum Volk. Der Prinzipienstreit in der Ekklesiologie*, in: Mariano Delgado – Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.), *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit*, Berlin 1995, 253–274, 268.

<sup>31</sup> Elmar Klinger, *Auseinandersetzungen um das Konzil* (s. Anm. 26) 157–175, 158–161.

<sup>32</sup> Auch die Volk-Gottes-Ekklesiologie spricht von der Hierarchie – nur eben vom Volk Gottes her. Im Hintergrund dieses ekklesiologischen Rahmenwechsels steht die Kirchenlehre des II. Vatikanums, dessen „kopernikanische Wende“ (Leon-Joseph Suenens, Eröffnungsrede, in: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970* [1971], 30–40, 32) darin bestand, das vormals dritte Kapitel („*De populo Dei*“, jetzt Kapitel II) vor das zweite Kapitel („*De constitutione hierarchica ecclesiae*“, jetzt Kapitel III) zu ziehen. Aufgrund dieser bewussten architektonischen Konzilsentscheidung ist die Hierarchie nun vom Volk Gottes her zu verstehen und nicht mehr umgekehrt das Volk Gottes von der Hierarchie.

<sup>33</sup> Rainer Bucher, *Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und ‚Gaudium et spes‘ für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt*, in: Hans-Joachim Sander – Hildegund Keul (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. FS Elmar Klinger*, Würzburg 1998, 64–82, 79.

<sup>34</sup> Elmar Klinger, *Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven aus der Sicht des Zweiten Vatikanums*, in: ders. (Hg.), *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*, Regensburg 1997, 111–125, 115.

steht vor der Einheit, der Teil vor dem Ganzen. Die Einheit verkörpert Vieles und das Viele kann zur Einheit werden. Es ist das Fundament der Einheit.“<sup>35</sup>

Wer über die Partizipation von Laien an der Heilsmission der Kirche nachdenkt, steht daher vor der handlungsleitenden Entscheidungsfrage, ob man deren Kirchesein im platonischen Sinne der *Communio-Ekklesiologie* hierarchisch-kommunitarisch konzipiert oder aber im Horizont des neuen, pluralen Denkens der Volk-Gottes-Ekklesiologie partizipativ-individuell. Beide Konzepte lassen sich in unterschiedlicher Weise mit zwei Begriffen von Kirche verbinden, die zum einen vom griechischen *kyriakè*<sup>36</sup> ausgehend in ‚germanischem‘ Sprachkontext (vgl. *Kirche* im Deutschen, *Church* im Englischen, *Kerk* im Niederländischen), zum anderen vom griechischen *ekklēsia* ausgehend in ‚romanischem‘ Sprachkontext (vgl. *Église* im Französischen, *Chiesa* im Italienischen, *Iglesia* im Spanischen) in Gebrauch sind: „Wenn *ekklēsia* die Verkörperung der [...] *polis* Gottes ist, dann verbirgt sich in diesem Wort die Idee, dass die Gläubigen [...] für die Entscheidungen über die Zukunft jener *polis* eine kollektive Verantwortung tragen. Das schafft eine Spannung zu einem anderen aus dem Griechischen stammenden Wort, das in einige nordeuropäische Sprachen einwanderte und im Englischen als *church* oder im Schottischen als *kirk* auftaucht [...]. Es begann seine Existenz als ein Adjektiv, [...] *kyriakè*, ‚dem Herrn gehörend‘, und betont deswegen eher die Autorität des Herrn als die Entscheidung der [in der *ekklēsia*] Versammelten. Die Spannung zwischen diesen beiden Perspektiven durchzieht die gesamte Geschichte der *ekklēsia/kirk* – und sie wirkt noch immer unter Christen.“<sup>37</sup>

Zwei Begriffe – zwei Konzepte: Die *Communio* der *kyriakè* setzt im ‚Innen‘ des christlichen Gottesbegriffs an und überhöht deren Hierarchiestrukturen trinitarisch, die *ekklēsia* des Volkes Gottes hingegen setzt im ‚Außen‘ der griechischen Stadtgesellschaft an und entgrenzt deren Ausschlussmechanismen jesuanisch – siehe Galater 3,28, wo die *Ekklesia* Gottes im Namen des Messias Jesus über die männlichen, einheimischen und freien Bürger der Polis hinaus auch auf Frauen, Fremde<sup>38</sup> und Unfreie ausgedehnt wird. *Ekklesia* ist dann die im Geiste Jesu entgrenzte Bürgerversammlung Gottes *aller* durch einen Herold („*Kéryx*“) aus ihren Häusern Herausgerufenen („*ek-kalein*“). Gerade aufgrund der inhaltlichen Optionen des Evangeliums („*Kérygma*“) braucht es daher einen „shift from *kyriakè* to *ekklēsia*“<sup>39</sup>, der das berechtigte Anliegen der *kyriakè* wahrt und diese zugleich konzeptuell nicht in einen hierarchischen *Communio*-Frame, sondern in den partizipativen Volk-Gottes-Rahmen stellt. In dieser *ad intra* entgrenz-

<sup>35</sup> Klinger, *Christliche Identität* (s. Anm. 34) 115f.

<sup>36</sup> Unterschiedliche Transkriptionsweisen wurden im Folgenden angeglichen.

<sup>37</sup> Diarmaid MacCulloch, *Christianity. The First Three Thousand Years*, London 2011, 26f.

<sup>38</sup> Im Falle der Jesus-Ekklesia von Gal 3,28 waren das die – hier ‚Griechen‘ genannten – Heidenchristen.

<sup>39</sup> Ryszard Bobrowicz – Frida Mannerfelt, *From kuriakè to ekklesia. Discussion of the Shift in Scandinavian Practical Theology, based on Handbooks in the Discipline*, noch unveröffentlichtes Manuskript.

ten Jesus-Ekklesia ist dann auch die folgende Kirchenformel von Bischof Hugo Aufderbeck zu verstehen: „Wir sind als Kirche keine Monarchie, denn wir alle sind Schwestern und Brüder [Stichwort: *ekklēsia*]; wir sind aber auch keine Demokratie, denn wir alle haben einen Herrn [Stichwort: *kyriakē*]!“<sup>40</sup>

An diesem Punkt wäre in Aufderbecks Terminologie jedoch eine wesentliche Unterscheidung einzutragen, welche die *communio*-ekklesiologische Identifikation von monokratischer *Auctoritas* des Herrn (der auch die kirchliche Hierarchie untergeordnet ist) und monarchischer *Potestas* der Hierarchie vermeidet<sup>41</sup>. Hierarchie lässt sich in diesem Zusammenhang entweder im Kontext (neu)platonisch-mystischer *Communio*-Ekklesiologie als „ontologische Stufung, die sich auf die Qualität mehr oder minder großen Gelichtetseins gründet“<sup>42</sup> (= Traditionslinie über Bonaventura zu Joseph Ratzinger) verstehen – oder aber im Kontext thomasisch-pragmatischer Volk-Gottes-Ekklesiologie als „soziale Ordnungskategorie, die sich nach dem Umfang übertragener öffentlicher Gewalt untergliedert“<sup>43</sup> (= Traditionslinie über Karl Rahner zu Elmar Klinger). Das auf den Herrn („*kýrios*“) selbst verweisende monokratische Prinzip – in der antiken Ikonografie ist dieser sogar der ‚Pantokrator‘ – ist in jedem Fall etwas anderes als das auf den klerikalen Hierarchismus verweisende monarchische Prinzip. Mit Bischof Aufderbeck gesprochen: Eine postklerikal-nichtmonarchische Kirche ist im Sinne dieser semantischen Verschiebung weder rein monokratisch noch rein demokratisch. Ideen für eine demokratischere *Ekklēsia*-Gestaltung<sup>44</sup> der Kirche bei Wahrung ihres

<sup>40</sup> Zit. nach Joachim Wanke, Wir müssen die Kirche nicht retten. Warum Vertrauen weiterführt – auch in der Kirche, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Impulse – Einsprüche – Ideen (Arbeitshilfen 286), Bonn 2016, 5–9, 8. Bischof Aufderbeck zufolge hängen „Versammler und Versammelte“ (Aufderbeck, Das gemeinsame Werk [s. Anm. 1] 374), also der versammelnde Herr und die versammelten Schwestern und Brüder, in konstitutiver Weise zusammen: „Der Herr ist der Rufer, der Versammler, wir die Gerufenen, die Versammelten, die *ἐκκλησία κυριακή* [...]“ (ebd., 370).

<sup>41</sup> Rein begrifflich liegt die ‚Monarchie‘ auf einer anderen Ebene als die ‚Demokratie‘, deren komplementärer Gegenbegriff die ‚Monokratie‘ wäre.

<sup>42</sup> Rolf Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert, Freiburg/Br. 1974, 331.

<sup>43</sup> Zerfaß, Der Streit (s. Anm. 42) 331.

<sup>44</sup> Karl Rahner zufolge ist die Kirche ein „nur in Gott selbst adäquat hierarchisiertes System, in dem Macht und Gewalt aufgeteilt sind, also eine Art von Demokratie eigener Art.“ (Karl Rahner, Das Dynamische in der Kirche [QD 5], Freiburg/Br. 1958, 63f). Das Beispiel vieler Orden und anderer kirchlicher Gemeinschaften zeigt: Man kann durchaus katholisch und zugleich demokratisch sein. Einen entsprechenden Weg kirchenamtlicher bzw. bischöflicher Selbstbindung an synodale Entscheidungen weist Karl Rahner mit einem höchst lesenswerten Gutachten für die Meißner Diözesansynode (zit. in: Dieter Grande – Peter-Paul Straube, Die Synode des Bistums Meißen 1969 bis 1971. Die Antwort einer Ortskirche auf das Zweite Vatikanische Konzil, Leipzig 2005, 146–150). Möglicherweise ließen sich auf synodalem Weg auch alternative Abstimmungsweisen erproben, die demokratische Entscheidungen nicht nach einem parlamentarischen Modell gestalten, sondern wie das ‚Quäker-Kontinuum‘ entlang eines ungleich differenzierteren Spektrums: Ich bin dafür und

monokratischen (aber nicht: monarchischen) *Kyriakè*-Moments gäbe es viele. Auch hier gilt die konstellative Herausforderung<sup>45</sup>, eigene Optionen zu treffen und dabei zugleich die Spannung zu anderen Optionen zu halten – erst das macht uns katholisch. Wer sich für das eine entscheidet, muss das andere im Sinne des ignatianischen *Agere contra* mitkultivieren: *Communio* und Volk Gottes, *kyriakè* und *ekklēsia*, Monokratisches und Demokratisches. Es ergibt sich eine ekklesiologische Grundspannung zwischen hierarchischem und partizipativem Prinzip, der entlang sich dann auch das laikale Kirchesein entscheidet:

Hierarchische Ekklesiologie	Partizipative Ekklesiologie
<i>Communio</i> :	<i>Volk Gottes</i> :
Von oben nach unten strukturierte geschlossene Gemeinschaft	Von unten nach oben strukturierte offene Gesellschaft
<i>Trinitarisch</i> :	<i>Jesuanisch</i> :
Kirche als platonisches Abbild eines göttlichen Urbildes	Sammlung im Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft
<i>Monarchisch-klerikal</i> :	<i>Monokratisch-demokratisch</i> :
Identifikation von <i>potestas</i> der Hierarchie und <i>auctoritas</i> des Herrn	<i>Ekklēsia</i> der vielen Herausgerufenen in der <i>Kyriakè</i> des einen Herrn

### 3. Nachfolge leben – vom Teilsein zum Jüngersein

Es macht einen Unterschied, ob man Synodalität von einem hierarchischen *Communio*-Konzept her versteht oder ausgehend von einem partizipativen Volk-Gottes-Konzept. Mit dem Pontifikat von Papst Franziskus scheint sich der Wind in Richtung der zweiten Spalte dieser spannungsvollen Grundmatrix zu drehen. Im Horizont des nun auch in Rom wieder vermehrt zu hörenden Volk-Gottes-Begriffs kommt es zu einem Übergang vom kirchlichen Teilsein der Laien zur gemeinsamen Jüngerschaft<sup>46</sup> aller auf dem Weg der Nachfolge Jesu. Dieser Übergang stellt zugleich einen Wechsel des pastoralen Gesamtrahmens dar: weg von einem klerikalen, hin zu einem synoda-

---

werde mitmachen – Ich bin dafür und bin bereit, zu unterstützen – Ich bin dafür – Ich bin dagegen, bin aber bereit zu unterstützen – Ich bin dagegen – Ich bin dagegen und versuche, andere davon zu überzeugen. (vgl. Silke Helfrich – David Bollier [Hg.], *Frei, fair und lebendig. Die Macht der Commons*, Bielefeld 2019, 131ff).

<sup>45</sup> Vgl. Christian Bauer, Optionen des Konzils? Umriss einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 134 (2012), 141–162.

<sup>46</sup> Natürlich ist auch das ekklesiologische Konzept der Jüngerschaft prinzipiell machtgefährdet – aber nur dann, wenn sich die Jüngerin/Jünger-Meister-Beziehung nicht auf Jesus bezieht (und somit menschlichem Zugriff entzogen bleibt), sondern auf andere Menschen wie Ordensgründerinnen und Ordensgründer, Mystikerinnen und Mystiker oder Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer.

len Frame. *Sinodalität* bzw. *chiesa sinodale*<sup>47</sup> sind die neuen ekklesiologischen Leitbegriffe dieser gesamtkirchlichen Abkehr von missbrauchsanfälligen Klerikalstrukturen: „Jedes Mal, wenn wir versucht haben, das Volk Gottes [...] zum Schweigen zu bringen, [...] haben wir Gemeinschaften, Programme, theologische Entscheidungen, Spiritualitäten und Strukturen [...] ohne Gesicht [...] und letztendlich ohne Leben geschaffen. [...] Der Klerikalismus, sei er nun von den Priestern selbst oder von Laien gefördert, erzeugt eine Spaltung im Leib der Kirche, die dazu [...] beiträgt, viele der Übel, die wir heute beklagen, weiterlaufen zu lassen. Zum Missbrauch Nein zu sagen, heißt zu jeder Form von Klerikalismus mit Nachdruck Nein zu sagen.“<sup>48</sup>

Nicht zuletzt deshalb wünscht sich Franziskus eine „ganz und gar synodale Kirche“<sup>49</sup>: Synodalität statt Klerikalismus. Denn ein „gemeinsames Vorgehen“<sup>50</sup> aller auf dem Weg der Kirche (griech. *syn-odós*, der gemeinsame Weg) ist dem Papst zufolge nicht nur das Gegenteil von Klerikalismus, sondern auch sein Gegenmittel: „Genau dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet. Was der Herr von uns verlangt, ist in gewisser Weise schon im Wort ‚Synode‘ enthalten. Gemeinsam voranzugehen – Laien, Hirten und der Bischof von Rom [...]. [...] Wenn wir begreifen, dass ‚Kirche und Synode Synonyme sind‘, wie der Hl. Johannes Chrysostomos sagt [...], dann begreifen wir auch, dass in ihrem Innern niemand über die anderen ‚erhöht‘ werden kann.“<sup>51</sup> Synodale Weggemeinschaft erfordert eine wechselseitige „Dynamik des Zuhörens, das auf allen Ebenen des Lebens der Kirche gepflegt wird“<sup>52</sup>. Mit der *Parrhesia*<sup>53</sup> – dem Freimut, in asymmetrischen Macht-konstellationen „prophetic obedience“<sup>54</sup> zu wagen – wird eine alte Tugend somit auf neue Weise wichtig: „Eine Grundbedingung dafür ist es, offen zu sprechen. [...] Alles, was sich jemand zu sagen gedrängt fühlt, darf mit *Parrhesia* [...] ausgesprochen werden [...]. Und zugleich soll man [...] offenen Herzens annehmen, was die Brüder [und Schwestern] sagen. Mit diesen beiden Geisteshaltungen üben wir die Synodalität aus.“

<sup>47</sup> Es wird manchmal eine vermeintliche Unvereinbarkeit zwischen Synodalität und Demokratie behauptet – obwohl ‚monokratisch‘ jesusbezogene Synodalität sowohl klerikal-monarchisch („Teilnahme“) als auch partizipativ-demokratisch („Teil-Nahme“) gedacht werden kann. Auch in einer Demokratie kann man über bestimmte Dinge (z.B. die Menschenwürde) nicht abstimmen, denn auch sie lebt von Voraussetzungen, die ihrem Zugriff prinzipiell entzogen sind (vgl. die ‚Ewigkeitsklausel‘ im deutschen Grundgesetz, Artikel 79 III).

<sup>48</sup> Papst Franziskus, Schreiben an das Volk Gottes (20. August 2018); <http://go.wwu.de/cfq4e> (Stand: 29.4.2020).

<sup>49</sup> Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode (17. Oktober 2015); <http://go.wwu.de/23n9-> (Stand: 29.4.2020).

<sup>50</sup> Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

<sup>51</sup> Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

<sup>52</sup> Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

<sup>53</sup> Vgl. Christian Bauer, Frank und frei. Anmerkungen zur Tugend der ‚Parrhesia‘ mit Michel Foucault, in: Ulrike Bechmann – Manfred Böhm (Hg.), Wohlauf, die Luft geht frisch und rein. Theologische Traktate zum Lied der Franken, Würzburg 2010, 78–83.

<sup>54</sup> Bradford Hinze, *Prophetic Obedience. Ecclesiology for a Dialogical Church*, New York 2016.

Daher bitte ich euch [...] um diese Geisteshaltung [...]: mit Freimut sprechen und in Demut zuhören.“<sup>55</sup>

Das reichlich abgenutzte „Plastikwort“<sup>56</sup> des Dialogs gewinnt in diesem Zusammenhang eine neue kirchliche Bedeutung: „Nur der Dialog kann uns wachsen lassen. In der Tat sind das Zuhören und der Verzicht auf die vorgefassten Meinungen ein starkes Gegenmittel gegen die Gefahr des Klerikalismus [...]. Der Klerikalismus entsteht aus einer elitären [...] Sicht von Berufung, die das empfangene Amt als eine auszuübende *Macht* versteht und nicht als einen [...] anzubietenden *Dienst*. Jene Haltung führt zu der Auffassung, man gehöre zu einer Gruppe, die alle Antworten besitzt und nicht mehr zuzuhören und nichts mehr zu lernen braucht.“<sup>57</sup>

Auch die Amazonien-Synode verwendete im Oktober 2019 einen entsprechend ‚synodal‘ profilierten Dialogbegriff: „Um gemeinsam auf dem Weg zu sein, braucht die Kirche heute eine Umkehr zu synodaler Erfahrung. Es muss eine Kultur des Dialogs, des gegenseitigen Aufeinanderhörens, der spirituellen Unterscheidung, von Konsens und Gemeinschaft entwickelt werden [...]. [...] Es ist höchste Zeit, auf diesem Weg voranzuschreiten, indem man Vorschläge macht und Verantwortung übernimmt, um Klerikalismus und willkürliche Anordnungen zu überwinden. Synodalität ist eine konstitutive Dimension der Kirche. Wir können nicht Kirche sein ohne eine wirkliche Praxis des *sensus fidei* des gesamte Volk Gottes anzuerkennen.“ (Nr. 88). Mit dem „Wagemut des Evangeliums“ (91) zielte die Amazonien-Synode auf eine „synodale Umkehr, die auf gemeinsame Pfade der Evangelisierung weist“ (91): „Synodalität markiert einen Stil, Gemeinschaft und Teilhabe in lokalen Kirchen zu leben, der sich durch Respekt vor der Würde und der Gleichheit aller Getauften auszeichnet, durch das Zusammenspiel von Charismen und Diensten und durch die Freude, sich in Versammlungen zusammenzufinden, um gemeinsam die Stimme des Heiligen Geistes zu unterscheiden. [...] Die Formen der praktischen Ausübung von Synodalität [...] etablieren ein harmonisches Gleichgewicht von Gemeinschaft und Teilhabe, von Mitverantwortung und den Diensten aller [...] – mit besonderer Rücksicht auf eine tatsächliche Partizipation der Laien, insbesondere der Frauen, an Unterscheidungsprozess und Entscheidungsfindung.“ (Nr. 91; 92).

Von ihrer spirituellen Grundausrichtung her erinnert die synodale Kirche, die Papst Franziskus vorzuschweben scheint, an seine eigene Ordensgemeinschaft: die Gesellschaft Jesu. Für den Jesuiten Franziskus ist die ganze Kirche eine *Societas Jesu*<sup>58</sup> – eine

<sup>55</sup> Papst Franziskus, Grußadresse zur Eröffnung der Bischofssynode (6.10.2014), <http://go.wwu.de/h6x58> (Stand: 29.4.2020).

<sup>56</sup> Vgl. Uwe Pörksen, Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1992.

<sup>57</sup> Papst Franziskus, Ansprache zu Beginn der Jugendsynode, <http://go.wwu.de/h04vw> (Stand: 29.4.2020).

<sup>58</sup> Vgl. Christian Bauer, Kirche als Societas Jesu. Mit Papst Franziskus auf die Spur der Nachfolge, in: Paul M. Zulehner – Tomas Halik (Hg.), Rückenwind für den Papst. Warum wir Pro Pope Francis sind, Darmstadt 2018, 120–127. Zum begrifflichen Zueinander von *Societas Jesu*, Nachfolge und

synodale Weggemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern, in der alle Beteiligten zunächst einmal und vor allem anderen *socii* und *sociae Jesu* sind (IHS: Iesum habemus socium): Gefährtinnen und Gefährten, die in der einen Nachfolge ihres Herrn die solidarische Weggemeinschaft mit allen Menschen guten Willens suchen. Erst eine synodale Kirche findet wieder in die jesuanische Spur des Evangeliums zurück – und nur sie kann eine auch wirklich belastbar konfliktfähige Spiritualität des gemeinsamen Weges entwickeln: „Wir müssen vereint in den Unterschieden vorangehen. Es gibt keinen anderen Weg, um eins zu werden. Das ist der Weg Jesu.“<sup>59</sup>

Diese ‚jesusbewegte‘ Bestimmung des Synodalen rückt einen weiteren zentralen Kirchenbegriff des II. Vaticanums in den Blick, der bis zum Pontifikat von Papst Franziskus zumeist überlesen wurde und dessen pastorale Ausgestaltung man nicht rechtscharismatischen Evangelikalen oder Katholiken überlassen darf: die Jüngerschaft<sup>60</sup>. Dieser Begriff definiert an höchst prominenter Stelle – gleich zu Beginn der feierlichen Anfangspassage von *Gaudium et spes* – die Kirche nicht als Volk Gottes, *Communio* oder Leib Christi, sondern über die Nachfolge Jesu auf den Straßen der Gegenwart. Es sind, so die berühmten Anfangsworte der Pastorkonstitution, *discipuli* und *discipulae Christi*, die sich auf dem Konzil mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) verbünden. In *Ad gentes* wird diese konziliare Jüngerschafts-Ekklesiologie am dichtesten konzeptualisiert: „Die [Jüngerinnen und] Jünger Christi hoffen, durch ihre enge Verbindung mit den Menschen [...] auch da zu deren Heil beizutragen, wo sie Christus nicht ganz verkünden können. [...] Wie Christus durch die Städte und Dörfer umherzog und zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft jederlei Krankheit und Gebrechen heilte, so ist auch die Kirche [...] mit Menschen jedweden Standes verbunden, besonders aber mit den Armen und Leidenden, und sie gibt sich bereitwillig für sie hin [...]. Sie nimmt an ihren Freuden und Schmerzen teil, weiß um die Erwartungen und die Rätsel des Lebens und leidet mit in den Ängsten des Todes [...].“ (AG 12).

In einer synodal verfassten „Kirche der Nachfolge“<sup>61</sup> werden hierarchische Unterschiede zweitrangig. Denn Nachfolge Jesu ist mehr als die apostolische Sukzession von Klerikern. Mit der Würzburger Synode gilt sogar für alle getauften Christinnen und Christen im Volk Gottes: „Nachfolge genügt“<sup>62</sup>. Von diesem Primat christlicher Nachfolge her sortieren sich alle kirchlichen Prioritäten neu – und zwar im Innen wie auch nach Außen. Gegen alle communal-identitären Versuchungen geht eine Ekklesiologie der synodalen Jüngerschaft von einem plural und alteritär verfassten Volk Gottes aus,

---

Jüngerschaft: Nachfolge besteht in Jüngerschaft und umgekehrt – und beide zusammen konstituieren die ‚Gesellschaft Jesu‘.

<sup>59</sup> Papst Franziskus, Gespräch mit Antonio Spadaro, <http://go.wvu.de/0cl7g> (Stand: 29.4.2020).

<sup>60</sup> Vgl. expl. Evangelii Gaudium sowie das von Kardinal Bergoglio redigierte Schlusspapier der CELAM-Konferenz von Aparecida 2007.

<sup>61</sup> Johann B. Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Br. 1977, 29.

<sup>62</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Unsere Hoffnung*, 103.

dessen Synodalität sich *ad intra* von den vielen Einzelnen und *ad extra* von den gesellschaftlich Anderen her bestimmt. Mit Blick auf dessen innere Pluralität lohnt ein Blick zurück in die christlichen Anfänge, die sich durch einen Radius abgestufter Zugehörigkeiten ausgezeichnet haben.

In der frühesten „Jesusbewegung“<sup>63</sup> gab es nicht nur den Zwölferkreis als Realsymbol für die endzeitliche Sammlung der zwölf Stämme Israels oder die 72 zur Mission ausgesandten Jüngerinnen und Jünger, sondern auch eine nicht näher bestimmte Volksmenge sowie jene vielen, zum Teil namenlosen Einzelnen, die einen punktuellen Kontakt zu Jesus hatten – ihnen ist das volle Heil widerfahren, auch wenn sie danach wieder im Dunkel der Geschichte verschwanden. Ihren jesuanischen Anfängen zufolge ist die Kirche also kein elitäres Projekt, bei dem es in Sachen christlicher Teilnahme, Teilhabe und Teilsein nur ein ‚ganz oder gar nicht‘ gibt. Sie ist vielmehr eine höchst plurale Angelegenheit mit offenen Rändern – und der Bereitschaft, sich selbst, inklusive heilsuniversal unscharf gezogener Außengrenzen<sup>64</sup>, in den umfassenden „Horizont der Gottesherrschaft“<sup>65</sup> zu stellen: „Die Evangelien kennen die verschiedensten Formen der Teilhabe (!) an der Sache Jesu. Da gab es die Zwölf, da gab es den größeren Kreis der Jünger. Da gab es Teilnehmer an der Geschichte Jesu. Da gab es ortsgebundene Anhänger, die ihre Häuser zur Verfügung stellten. Da gab es Menschen, die in einer bestimmten Situation geholfen hatten, und wenn es nur mit einem Becher Wasser war. Da gab es schließlich die einen Nutznießer, die von der Sache Jesu profitierten – und eben deshalb nicht gegen sie redeten. [...] Jesus hat [...] Jünger um sich gesammelt. [...] Heißt das [...], [dass es sein Ziel war,] dass [...] alle zu Jüngerinnen und Jüngern würden? [...] Es gibt keinen Text, in dem Jesus ganz Israel [...] zur Nachfolge auffordern würde. Vor allem aber macht er das Jüngersein nirgendwo zur Bedingung für die Teilhabe an der Gottesherrschaft.“

Theologische Lockerungsübungen wie diese Rückbesinnung auf Jesus können dazu führen, Synodalität zum Beispiel auf pfarrgemeindlicher Mikroebene nicht mehr nur von der binnenzentrierten Kerngemeinde, sondern auch einmal vom ausfransenden Gemeinderand her zu denken – also nicht nur von der kompakten, sondern auch von der dispersen Ekklesiologie<sup>66</sup> ausgehend. Eine organisationale Konsequenz dieser gesamtpastoralen Entgrenzung des Synodalen könnte die Errichtung eines ‚Zweikammersystems‘ auf allen kirchlichen Ebenen sein, bei dem bisherige Rätestrukturen (z.B. Pfarrgemeinde- oder Diözesanräte), die sich weitgehend aus dem hochengagier-

---

<sup>63</sup> Vgl. Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München <sup>5</sup>1988.

<sup>64</sup> Vgl. LG 8; LG 16.

<sup>65</sup> Vgl. demnächst Zerfaß, *Reich Gottes* (s. Anm. 10).

<sup>66</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, *Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral*, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur Kasualienfrömmigkeit von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung*, Münster 2006, 151–188, 185.



ten *Inner Circle* der Kirche zusammensetzen, durch eine zweite Kammer nach dem Modell der gerade vielerorts entstehenden Bürgerräte ergänzt werden. Diesen könnten dann nach einem statistisch proportionierten Zufallsprinzip auch weniger eng kirchengebundene Katholikinnen und Katholiken aus der ganzen Breite des Volkes Gottes, vielleicht sogar partizipationsbereite Nichtkatholikinnen und Nichtkatholiken zugelost werden. Denn Synodalität als Jesusbewegte Weggemeinschaft („Societas Jesu“) gilt nicht nur *ad intra* (oder im hybriden ‚Schwellenraum‘ zwischen Innen und Außen), sondern auch *ad extra* – hinein in das gesellschaftliche Außen der Kirche.

Rainer Bucher hat Recht, wenn er den Begriff der Partizipation entsprechend entgrenzt: „Zu jenen zu gehen, die nicht kommen, und sie zu fragen, was sie brauchen, das ist die Partizipation, die ansteht. Es ist eine existentielle Partizipation, um die es geht. Genau genommen muss sie das Volk Gottes auch gar nicht lange suchen, denn es nimmt am Leben dieser Welt und dieser Zeit sowieso teil. Aber es muss diese Partizipation wollen, denn man kann sie verdrängen, als ob man auf einem anderen Stern leben würde.“<sup>67</sup> Diese ekklesiozentrische Binnensicht überschreitend, fasst Papst Franziskus eine ‚reichgottesfrohe‘ Synodalität *ad extra* folgendermaßen: „Unser Blick weitet sich auch auf die ganze Menschheit aus. [...] Als Kirche, die mit den Menschen ‚gemeinsam vorangeht‘ [...], hegen wir den Traum, dass die Wiederentdeckung [...] des Dienstcharakters der Autorität auch der Zivilgesellschaft helfen kann, sich in Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit aufzubauen und so eine schönere und menschenwürdigere Welt zu schaffen für die Generationen, die nach uns kommen.“<sup>68</sup>

### Schlussgedanke: Nicht ohne die Anderen<sup>69</sup>

In einer großartigen *Biografia intellettuale*<sup>70</sup> portraitiert Massimo Borghesi Papst Franziskus als einen ignatianischen Dialektiker<sup>71</sup>, der komplementäre Gegensätze nicht als eine Gefährdung des Bestehenden, sondern vielmehr als einen Treibsatz des

<sup>67</sup> Rainer Bucher, Partizipative Kirche. Stationen eines weiten Weges, in: Elisa Kröger (Hg.), Wie lernt Kirche Partizipation?, Würzburg 2016, 59–69, 68f.

<sup>68</sup> Papst Franziskus, Ansprache (s. Anm. 49) (Online-Publikation ohne Seitenzahlen).

<sup>69</sup> Zu dieser genial einfachen, auf Michael Schüßler zurückgehenden Kurzformel vgl. Christian Bauer, Nicht ohne die Anderen. 200 Jahre katholische Theologie in Tübingen, in: feinschwarz.net (16. Januar 2018), <http://go.wwu.de/hpigi> (Stand: 29.4.2020).

<sup>70</sup> Massimo Borghesi, Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica, Mailand<sup>2</sup>2018.

<sup>71</sup> Eine wichtige Rolle spielen dabei jesuitische Mitbrüder wie Gaston Fessard mit seiner *Dialectique des ‚Exercices spirituels‘ de Saint Ignace de Loyola* oder Erich Przywara mit seiner polaren Analogik, aber auch der dialektische Thomist Alberto Methol Ferré aus Uruguay. All diese Fäden liefen in Bergoglios 1986 begonnener Dissertation *Der polare Gegensatz als Struktur des alltäglichen Denkens und der christlichen Verkündigung* zusammen, in deren Zentrum ein Buch Romano Guardinis stehen sollte, welches die konkreten Differenzen des Lebens als transzendente Spannungseinheiten denkt: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.

Kommenden begreift: „Wir dürfen nicht vergessen, dass es Spannungen und Ungleichgewichte gibt, die den Geschmack des Evangeliums haben, die beizubehalten sind, weil sie neues Leben verheißen.“<sup>72</sup> Dabei geht es nicht um eine entrückte Synthese im Sinne jenes hegelianischen Weltgeistes, der sich über These und Antithese zu immer neuen Höhen emporschwingt und dabei alle geschichtlichen Differenzen hinter sich lässt. Vielmehr geht es darum, kontrastive Diskurse nicht aufzuheben, sondern sie auf eine „höhere Ebene“<sup>73</sup> zu heben, welche die „Polaritäten im Streit beibehält“<sup>74</sup> und auf das unendliche Geheimnis Gottes hin öffnet: „Der einzige Weg, um aus der historischen Polarisierung herauszukommen, ist für einen Christen, der Ignatius folgt, die Akzeptanz des ‚immer größeren Gottes‘ [...]“<sup>75</sup> Diese ignatianische Hinordnung auf den je größeren Gott ermöglicht eine *contrapposizione* verschiedener Standpunkte, die im Zeichen des *Deus semper maior* bestehende Kontraste „nicht auslöscht, sondern ihre Absolutsetzung verhindert“<sup>76</sup>: „Miteinander in Dialog treten heißt nicht, auf die eigenen Vorstellungen und Traditionen verzichten, sondern auf den Anspruch, dass sie die einzigen und absolut seien.“<sup>77</sup> Karl Rahner sprach im Kontext einer entsprechenden „kollektiven Findung der Wahrheit“<sup>78</sup> von einem „in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein sich verlierenden Glaubensbekenntnis als dem Fundament, von dem aus jeder um die neue kollektive Wahrheitsfindung mit den anderen zusammen sich bemüht“<sup>79</sup>.

M.-Dominique Chenu hat einmal drei „Gesetze des Dialogs“<sup>80</sup> formuliert, deren jeweilige Etappen diese ‚synodale‘ Wahrheitsfindung im Horizont negativer Theologie offenhalten: „Erstens, die Etappe des Lächelns: Ich begegne dem Dialogpartner mit Wohlwollen. [...]. Es geht dabei nicht um bloße Liebenswürdigkeit [...]. Jeder muss wirklich er selbst sein. [...] Zweite Etappe: In dem Maß, in dem der Dialog sich nun entwickelt, gewinne ich Einsicht in die Gründe des Anderen. Ich [...] versuche, in seine Beweggründe einzutreten. [...] Und schließlich die dritte Etappe: Im Wissen um den Anderen [...] stelle ich mich selbst in Frage. [...] Es ist schwer, so weit zu gehen. Aber ohne das gibt es keinen echten Dialog. [...] Es gehört wesentlich [...] zum Glauben [...],

<sup>72</sup> Papst Franziskus, Schreiben an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland (29. Juni 2019), in: <http://go.wwu.de/w20a5> (Stand: 29.4.2020).

<sup>73</sup> Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr.228.

<sup>74</sup> Papst Franziskus, EG (s. Anm. 73) Nr. 228.

<sup>75</sup> Borghesi, *Bergoglio* (s. Anm. 70) 79.

<sup>76</sup> Borghesi, *Bergoglio* (s. Anm. 70) 80.

<sup>77</sup> Papst Franziskus, *Kommunikation im Dienst einer authentischen Kultur der Begegnung. Botschaft zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel* (1. Juni 2014), in: <http://go.wwu.de/90dgc> (Stand: 29.4.2020).

<sup>78</sup> Karl Rahner, *Kleines Fragment ‚Über die kollektive Findung der Wahrheit‘*, in: ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, 104–120, 105.

<sup>79</sup> Rahner, *Kleines Fragment* (s. Anm. 78) 105.

<sup>80</sup> M.-Dominique Chenu, *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, Paris 1975, 168.

sich über sich selbst zu befragen. Er kann dem Mysterium nämlich niemals voll entsprechen und muss sich im Angesicht des ‚unbekannten Gottes‘ Fragen [...] stellen.“<sup>81</sup>

Dieser letzte Schritt ist auch in geistlichem Sinne höchst anspruchsvoll, denn er erfordert von allen Beteiligten die Fähigkeit zu dialogischer Selbstrelativierung des Eigenen im Angesicht des Anderen. Damit diese reflexive Selbstdifferenz habitualisierend eingeübt werden kann, gilt es innerkirchlich „Prozesse zu initiieren statt Räume zu besetzen“<sup>82</sup>. Dazu braucht es offen strukturierte Settings, die einen synodalen Raum der Freiheit eröffnen, in dem hierarchische Verhältnisse ins Tanzen geraten<sup>83</sup> und vorhandene Differenzen produktive Kraft entfalten. Einen kreativen Freiraum, in dem ein bislang noch ungeahntes Drittes<sup>84</sup> greifbar wird, das sich immer erst *dia logou* zeigt: in einem freimütigen und daher immer auch riskanten Dialog. Dabei geht es wie im konfliktiven Vermittlungsprozess einer ‚Medi-ation‘ darum, eine gemeinsame Mitte zu finden: eine *media res*. Diese ist eben keine hegelianische Aufhebung von Differenzen auf einer höheren Ebene, sondern vielmehr die gemeinsame Entdeckung von etwas noch nicht Dagewesenem – eine Überschreitung komplementärer Dichotomien, bei der das gesuchte Mittlere etwas unableitbar Neues darstellt.

---

<sup>81</sup> Chenu, *Un théologien en liberté* (s. Anm. 80) 169.

<sup>82</sup> Papst Franziskus, EG (s. Anm. 73) Nr. 223. Daher hat Papst Franziskus in seinem nachsynodalen Lehrschreiben *Querida Amazonia* auch viele Probleme (z.B. Pflichtzölibat, Frauenordination) in der Schwebelasse gelassen. Der im Oktober 2019 begonnene synodale Prozess ist somit noch längst nicht abgeschlossen, vielmehr geht er weiter – und er darf dabei nicht nur eine „Klerikalisierung“ (Papst Franziskus, *Querida Amazonia*, 100) der Frauen vermeiden, sondern muss endlich auch eine entschlossene De-Klerikalisierung der Männer einleiten: „Die Weihe ist Teil des Problems – und nicht der Lösung.“ (Maria Mesrian, zit. nach <http://go.wwu.de/9f5z8> [Stand: 29.4.2020])

<sup>83</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel dafür lieferte nicht nur die ‚anarchische‘ Buntheit der alphabetischen Sitzordnung auf der ersten Synodalversammlung des deutschen Synodalen Weges im Januar 2020, sondern auch die Amazonien-Synode im Oktober 2019. Beide zeigen, dass „synodaler Geist“ (Birgit Weiler, Wenn der Fluss über die Ufer tritt ... Über die gerade abgeschlossene Amazoniensynode, in: [feinschwarz.net](http://feinschwarz.net), 31.10.2019, <http://go.wwu.de/fxx8c> [Stand: 29.4.2020]) hierarchische Ordnungen durcheinander bringt: „Beim Auszug aus dem Petersdom geschah spontan etwas Bezeichnendes: angekündigt worden war, dass die Reihung beim Auszug gemäß der liturgischen strikt hierarchischen Ordnung im Petersdom zu erfolgen habe, mit den Synodenvätern je nach Rang an der Spitze. Aber verschiedene Bischöfe gaben deutliche Signale, dass wir doch alle Synodenväter und -mütter sind und daher miteinander und nicht nach Rängen geordnet den Weg gehen und in die Synodaula einziehen sollten. Das geschah dann auch so.“ (ebd.).

<sup>84</sup> „Differenztheoretisch entstehen ‚Effekte des Dritten‘ immer dann, wenn intellektuelle Operationen nicht mehr bloß zwischen den beiden Seiten einer Unterscheidung oszillieren [z.B. im synodalen Widerstreit zweier Positionen], sondern die Unterscheidung als solche zum [...] Problem wird [und somit jede synodal vertretene Position in einen Prozess der reflexiven Selbstrelativierung in Bezug auf das je größere Geheimnis Gottes eintritt]. Zu den jeweils unterschiedenen Größen tritt die Tatsache der Unterscheidung wie ein Drittes hinzu [...]“ (Albrecht Koschorke, *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, Konstanz 2010, 11).

Damit das angesichts „asymmetrischer Gegenbegriffe“<sup>85</sup> auch in der Kirche möglich wird, braucht es eine „synodale Vernunft“<sup>86</sup>, die jeder weiteren Tribalisierung wehrt und aus innerkirchlichen Filterblasen und Echokammern herausführt – und auf diese Weise überhaupt erst erfahrbar einlöst, was ‚katholisch‘ im Wortsinn eigentlich meint: „Es kann vorkommen, dass an einem bestimmten Ort die in der Pastoral Tätigen für die anstehenden Probleme sehr unterschiedliche Lösungen für naheliegend halten und deshalb scheinbar entgegengesetzte kirchliche Herangehensweisen befürworten. In solch einem Fall ist es wahrscheinlich, dass die wahre Antwort auf die Herausforderungen der Evangelisierung darin besteht, beide Lösungsansätze zu überwinden und andere, vielleicht ungeahnte, bessere Wege zu finden. Der Konflikt wird auf einer höheren Ebene überwunden, wo sich jede der beiden Seiten mit der jeweils anderen zu etwas Neuem verbindet, aber dennoch sich selbst treu bleibt.“<sup>87</sup> Der Papst fügt realistisch hinzu: „Dies bedeutet keineswegs, Probleme zu relativieren, ihnen auszuweichen oder die Dinge so zu belassen, wie sie sind. Wahre Lösungen werden nie dadurch erreicht, dass man die Kühnheit verwässert, sich vor konkreten Anforderungen drückt oder die Schuld woanders sucht. Im Gegenteil, der Ausweg wird durch ein ‚Überfließen‘ gefunden, indem man über die Dialektik, die die Sicht begrenzt, hinausgeht, um das Größere zu erkennen, das Gott uns schenken will.“<sup>88</sup>

Für das synodale Auffinden eines „dritten Terms“<sup>89</sup>, der *weder* ein Kompromiss auf kleinstem gemeinsamem Nenner *noch* eine reale Differenzen aufhebende Synthese darstellt, bietet der französische Jesuit Michel de Certeau – ein von Papst Franziskus besonders geschätzter Denker, der gerade vom kulturwissenschaftlichen Geheimtipp zur theologischen Pflichtlektüre avanciert<sup>90</sup> – folgenden alteritär konstituierten, d.h. das Eigene vom Anderen her relativierenden Dreischritt:

- Der Andere *fehlt mir* („manquer“<sup>91</sup>).
- Es geht *nicht ohne* ihn („sans pas“<sup>92</sup>).
- *Weder er noch* ich ‚haben‘ die volle Wahrheit („ni ... ni“<sup>93</sup>).

<sup>85</sup> Reinhard Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 42000, 211–259. Dazu demnächst auch Christian Bauer, *Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft. Widerstand gegen den Terror asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: Hildegund Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär*, Stuttgart 2020 [im Druck].

<sup>86</sup> Karlheinz Ruhstorfer, *Synodale Vernunft wagen*, in: *Herder Korrespondenz* 73 (2019) 11, 47–50, hier: 50.

<sup>87</sup> Papst Franziskus, *Querida Amazonia*, Nr. 104.

<sup>88</sup> Papst Franziskus, *Querida* (s. Anm. 87) Nr. 105.

<sup>89</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire. Texte établi et présenté par Luce Giard*, Paris 1987, 223.

<sup>90</sup> Vgl. Christian Bauer – Marco Sorace (Hg.), *Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau*, Ostfildern 2019.

<sup>91</sup> Vgl. Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112–115; 215–218

<sup>92</sup> Vgl. Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112f; 213f (mit Verweis auf Heidegger).

<sup>93</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

Die alteritäre Logik dieses „Weder-noch“<sup>94</sup> lässt in seiner doppelten Verneinung nicht nur jedes identitäre „Entweder-oder“<sup>95</sup> hinter sich, sondern auch jedes triviale „Sowohl-als-auch“<sup>96</sup>. Damit hält es die synodale Wegsuche einer widerstreitenden Kirche prinzipiell offen. Denn sie bedeutet *weder* „Entweder du hast recht oder ich“ *noch* „Sowohl du hast recht als auch ich“, sondern vielmehr: „Weder du hast völlig recht noch ich, denn Gott ist ohnehin viel größer.“ In diese Richtung einer ins Geheimnis Gottes hinein offenen „gegenstrebigen Fügung“<sup>97</sup> können komplementäre Dichotomien überschritten werden – und es öffnet sich der Raum eines konstitutiv fehlenden ‚Dritten‘: „Jede Gestalt von Autorität in der christlichen Gesellschaft ist markiert von der Abwesenheit dessen, was sie begründet. Sei es die Schrift, die Traditionen, das Konzil, der Papst oder um alle anderen, was sie *erlaubt*, das *fehlt* ihr. [...] In ihrer jeweiligen Eigenschaft reichen weder der Papst, noch die Schrift, noch diese oder jene Tradition aus: ihr fehlen die anderen.“<sup>98</sup>

Es ergibt sich ein synodales „Nicht ohne“<sup>99</sup>, das in ‚demokratischer‘ Weise zunächst horizontal bedeutsam ist:

- Auf pfarrgemeindlicher Mikroebene: nicht ohne den Pfarrer, nicht ohne den Pfarrgemeinderat, aber auch nicht ohne all die anderen, die nicht in die Kirche kommen und vielleicht auch gar nicht religiös sind.
- Auf weltkirchlicher Makroebene: nicht ohne den Papst, nicht ohne die Bischöfe, nicht ohne die Laien, nicht ohne die Frauen, aber auch nicht ohne die vielen Andersgläubigen oder alle Menschen guten Willens.

Dann aber auch in ‚monokratischer‘ Weise vertikal: nicht ohne Jesus als den in entzogener Weise mitgehenden Ursprung des Christentums. Für Certeau ist nicht Pfingsten das Fest der Kirchengründung, sondern vielmehr Christi Himmelfahrt. Denn Jesus ‚fehlt‘<sup>100</sup> dem Christentum konstitutiv. Dieses Manko ist jedoch eine „Erlaubnis“<sup>101</sup>, die eine unendliche Serie von Wegen der ‚Nachfolge‘<sup>102</sup> in seinem Geist gestattet – in der Spur Jesu wird somit nachfolgend Neues möglich. Ursprungstreue und Spürsicherheit synodaler Wege werden dabei vor allem durch einen gemeinsamen schöpferischen Rückbezug auf den konstitutiv fehlenden eigenen Ursprung garantiert: „Das Christentum impliziert [...] eine Beziehung zu jenem Ereignis, das es begründet hat: Jesus, den Christus. Er steht für eine Serie von [...] sozialen Figuren, die alle unter dem doppelten Zeichen von Treue und Differenz in Bezug auf dieses Gründungsereignis

<sup>94</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

<sup>95</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

<sup>96</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 223.

<sup>97</sup> Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987, Untertitel.

<sup>98</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 215.

<sup>99</sup> Vgl. Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112f; 213f.

<sup>100</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 112f sowie ebd., 215f.

<sup>101</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 209f sowie ebd., 112f.

<sup>102</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 288.

stehen. [...] Welcher Art auch immer [...] die Lektüren der ‚Ursprünge‘ sein mögen, sie *wiederholen* das Evangelium doch niemals – und doch sind sie *nicht möglich ohne es*. [...] Die Wahrheit des Anfangs enthüllt sich nur im Raum jener Möglichkeiten, die sie eröffnet. [...] Sie verliert sich [...] in dem, was sie autorisiert. Endlos stirbt sie [...] in die Erfindungen hinein, die sie anregt.“<sup>103</sup>

Prof. Dr. Christian Bauer  
Universität Innsbruck  
Institut für Praktische Theologie  
Karl-Rahner-Platz 1  
6020 Innsbruck  
christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at  
<https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer/>

---

<sup>103</sup> Certeau, *La faiblesse* (s. Anm. 89) 209–211.