

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

„Die Wirklichkeit ist wichtiger als die Idee“ (EG 231) Beispiele einer partizipativen Kirche und ihre ekklesiologische Relevanz

Abstract

In diesem Beitrag werden hinsichtlich der Frage nach der Macht der Amtsträger und der Partizipation von Laien und Laiinnen an Entscheidungen in der Kirche mögliche Beeinflussungen der Lehre durch die pastorale Praxis in den Blick genommen. Hierzu wird auf die Verhältnisbestimmung von Pastoral und Lehre durch das II. Vatikanum sowie die dort grundlegende ekklesiologische Grundperspektive einer partizipativen Kirche und ihre offenbarungstheologische Grundlage eingegangen. Anschließend werden mit Basisgemeinden und Kleinen Christlichen Gemeinschaften weltkirchliche Beispiele vorgestellt, in denen eine solche Beteiligung praktiziert wird. Schließlich werden deren Implikationen für ein vertieftes Amtsverständnis und die Praxis von Leitung und Ämtern erörtert.

This article deals with the possible influence of pastoral practice on doctrine by focusing on the question of the power of ministers and the participation of laypeople in church decisions. To this end, it begins by discussing the relationship between pastoral and doctrine as defined by Vatican II and the basic ecclesiological perspective of a participatory church and its theological foundation in the theology of revelation. Basic communities and so-called Small Christian Communities function as world-church examples where such participation is practiced. Finally, I discuss the implications for a deeper understanding of ministry and the practice of leadership and ministries.

In seinem Schreiben *Evangelii Gaudium* benennt Papst Franziskus vier Prinzipien, wie mit den polaren Spannungen umzugehen sei, die jede gesellschaftliche Wirklichkeit prägen. Das dritte Prinzip betont, es müsse ein ständiger Dialog zwischen Idee und Wirklichkeit hergestellt werden und die Idee dürfe sich nicht von der Wirklichkeit lösen. „Die Wirklichkeit steht über der Idee. Dieses Kriterium ist verbunden mit der Inkarnation des Wortes und seiner Umsetzung in die Praxis“ (EG 233). In diesem Prinzip zeigt sich das pastorale Anliegen von Papst Franziskus und seine Vision einer Kirche, „die an die Ränder geht“ und sich nicht an eigene Sicherheiten klammert. Dies beinhaltet nicht nur, das Verhältnis von „Zentrum“ und „Peripherie“ neu zu bestimmen,¹ sondern auch eine hohe Sensibilität für die konkrete Situation und für Einzelfälle. Zugleich ist die pastorale Praxis sehr bedeutend, was der Logik von *Gaudium et spes* entspricht, wonach in der Pastoral nicht einfach „die“ Lehre angewendet wird, sondern Pastoral und Lehre vielmehr in einem engen Wechselwirkungsverhältnis zuei-

¹ Ein Beispiel dafür ist das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia*.

inander stehen.² Vor diesem Hintergrund geht es bei genanntem Prinzip nicht nur um mögliche Ausnahmen von der geltenden Lehre in bestimmten Einzelfällen – zumal die „geltende Lehre“ auch nicht einfach starr und überall einheitlich ist. Vielmehr bedeutet dies einen Einfluss der pastoralen Praxis auf die Lehre, d. h. dass sich auch die Lehre durch Pastoral, die Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit verändern kann. Dies ist verbunden mit dem in *Lumen gentium* ausgedrückten Selbstverständnis der Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Denn demnach ist es die vorrangige Aufgabe der Kirche, daran mitzuwirken, das Reich Gottes zu verwirklichen – dies aber geschieht nicht in der Idee, sondern konkret in der Realität. „Communio und missio, Sammlung und Sendung, gehören zusammen.“³

Hinsichtlich des gegenwärtig diskutierten Themas der Macht der Amtsträger und der Partizipation von Laiinnen und Laien an Entscheidungen in und Gestaltung der Kirche möchte ich solche möglichen Beeinflussungen der Lehre durch die pastorale Praxis in den Blick nehmen.⁴ Hierzu skizziere ich nach der Verhältnisbestimmung von Pastoral und Lehre durch das II. Vatikanum die ekklesiologische Grundperspektive einer partizipativen Kirche und ihre offenbarungstheologische Grundlage. Anschließend werden einige Beispiele aus der Weltkirche vorgestellt, in denen diese Grundperspektive und die Verbindung von Evangelisierung und sozialer Mission der Kirche umgesetzt wird. Schließlich werden die Implikationen dieser Beispiele mit einem besonderen Fokus auf dem Verständnis und der Praxis von Leitung und Ämtern erörtert.

I. Konziliare Grundlagen

1. Das Verhältnis von „Lehre“ und „Pastoral“ nach dem II. Vatikanum

Die Orientierung an der konkreten Wirklichkeit findet sich prägnant ausgedrückt im Eingangssatz der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders aber der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, was nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ (GS 1) Einberufen von Johannes XXIII., um eine „pastorale Darlegungsform des Glau-

² Vgl. dazu u. a. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. IV. Kommentare, Freiburg 2005, 581–886.

³ Hermann Josef Pottmeyer, Die konziliare Vision einer neuen Kirchengestalt, in: Christian Hennecke, (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009, 31–46, hier 39.

⁴ Vgl. zur Debatte insbesondere das Heft „Partizipation – notwendig vielfältig“, ZPTh 40 (2020) 1.

bens“ zu finden, geht es grundlegend um das Verhältnis von „Pastoral“ als „Gesamt-begriff für das Handeln der Kirche in ihrer Gegenwart“⁵ und Lehre. Eine pastorale Glaubenssprache will den Lebensraum aller Menschen mit seiner jeweiligen Sprache in den Blick nehmen, weshalb Theologie und Kirche immer in einem konkreten zeitlichen und räumlichen Kontext handeln. Die Kirche ist zur „kritischen Zeitgenossenschaft“⁶ aufgerufen, also zur Balance von Zeitgenossenschaft und Zeitkritik. Mit dem Blick auf die konkreten Lebenssituationen der Menschen wechselwirken Lehre und Pastoral miteinander und werden pluraler. Ein Beispiel dafür ist die Rede von den „Zeichen der Zeit“, also jenen Gegebenheiten, die eine geschichtliche Situation entscheidend prägen, die zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten sind. „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4).

Damit verbunden wird das Verhältnis von Kirche und Welt neu bestimmt. Dieses war lange Zeit von einer Abgrenzung zwischen dem „Innen“ der Kirche und ihrem „Außen“ geprägt. Nicht in den Blick kamen in der Regel das „Außen“ als differenzierte Realität und das Vermittlungsgeschehen zwischen Außen und Innen, Kirche und Welt. Im Unterschied dazu spricht das Zweite Vatikanische Konzil z. B. in LG 48 von einer Untrennbarkeit von Kirche und Welt bzw. deren wechselseitiger Durchdringung, womit die Relation Kirche – Welt konstitutives Geschehen von Kirche ist. Damit lassen sich „Innen“ und „Außen“ nicht mehr strikt voneinander trennen, sodass diese Unterscheidung infrage gestellt wird. „Die Pointe von *Gaudium et Spes* liegt gerade darin, dass die Kirche sich reflexiv als das beschreibt, was sie immer schon war: ein Teil, nicht bloß ein Gegenüber der Welt.“⁷ Dementsprechend ist es möglich, Kirche als „Modus von Welt“ zu verstehen, d. h. die Kirche unterscheidet sich nicht von der Welt, weil sie ihr vollständig angehöre, wohl aber von anderen Modi der Welt dadurch, dass in der Kirche die der Welt als ganzer geschenkte Annahme durch Gott zu reflexivem Bewusstsein gelangt ist. „Die Kirche als ein Modus der Welt steht damit stellvertretend für alle anderen Modi, die ebenfalls vom göttlichen Heilswillen umschlungen sind.“⁸ Bei allem nicht zu leugnenden Kompromisscharakter der Texte des Konzils wird diese veränderte Perspektive konsequent durchgezogen und dem „Außen“ eine konstitutive Bedeutung für das „Innen“ der Kirche zugesprochen.

⁵ Rainer Bucher, Nur ein Pastorkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: HerKorr-Spezial (2012) 2, 9–13, hier 10.

⁶ Ansgar Kreuzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck – Wien 2006.

⁷ Michael Seewald, Antimoderne Modernität. Versuche über die Kirche als Modus der Welt, in: Johanna Rahner – Thomas Söding (Hg.), Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie, Freiburg i.Br. 2019, 184–196, hier 185.

⁸ Seewald, Modernität (s. Anm. 7) 187.

Diese Perspektive relativiert die eigenen Aussagemöglichkeiten und impliziert eine erkenntnistheoretische Bescheidenheit. Denn unterschiedliche Formulierungen, theologische Modelle und Positionen sind demnach immer vorläufig. Wenn mit der Rede vom II. Vatikanum als Pastoralkonzil gemeint ist, dass „es die kirchenkonstitutive Funktion einer neu verstandenen Pastoral als neue Lehre der Kirche von sich selber entwarf, begründete und entwickelte“⁹, folgt daraus eine Wechselwirkung von Lehre und Pastoral. Das „Außen“ der Kirche mit seinen Fremdwahrnehmungen und -perspektiven stellt Anfragen an das Selbstverständnis der Kirche und ermöglicht dadurch neue Differenzierungen und Selbstkritik. In diesem neuen Verhältnis von Lehre und Pastoral erhält die jeweils konkrete und plurale Glaubenspraxis konstitutive Bedeutung, womit die Ausschließungen einer wer-bestimmten Glaubensfixierung überwunden werden. „Pastorale Herausforderungen haben eine die Dogmatik bestimmende Autorität, weil sie diese vor Fragen und Probleme stellen, denen sie nur um den Preis der Wahrheit des Glaubens ausweichen kann.“¹⁰

2. Ekklesiologische und offenbarungstheologische Grundlagen einer partizipativen Kirche

Neben dieser neuen Verhältnisbestimmung von Lehre und Pastoral sind für die Frage von Macht und Partizipation insbesondere die ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils von Bedeutung. Indem diese die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen unterstreichen, wird die Grundlage dafür bereitet, dass alle Getauften entsprechend ihrer Taufwürde aktiv die Kirche in ihren verschiedenen Bezügen gestalten. Oft wird eine (sakramentale) *Communio*-Ekklesiologie als die maßgebliche ekklesiologische Leitidee des II. Vatikanums genannt. Diese Überzeugung stützt sich auf die nachkonziliare Diskussion und insbesondere die Bischofssynode von 1985.¹¹ Mit einer *Communio*-Ekklesiologie werden klarer als vorher das Miteinander von Papst und Bischöfen und die Kollegialität hervorgehoben, was die Grundlage für eine synodale Kirche bietet. Indes liegt auch der Fokus einer *Communio*-Ekklesiologie durch ihre Basis einer eucharistischen Ekklesiologie in der Eucharistie und auf dem ordinierten Amt bzw. den ordinierten Amtsträgern. Es handelt sich also um eine *communio hierarchica*, auch wenn dieser Begriff nicht explizit genannt und die *Communio*-Ekklesiologie auch als Grundlage für Kirchl-

⁹ Bucher, Pastoralkonzil (s. Anm. 5) 13.

¹⁰ Sander, Kommentar (s. Anm. 2) 688. Ähnlich Theobald mit Verweis auf GS 44 und AG 22; vgl. Christoph Theobald, Vom Mut, die Zukunft der Kirche vorwegzunehmen, in: *Conc (D)* 54 (2018) 361–369, hier 362.

¹¹ Vgl. Walter Kasper (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg 1986, 33. Ähnlich Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: *IkaZ Com* 15 (1986) 41–52 sowie Walter Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272–289.

che Basisgemeinden angeführt wird.¹² Daher erscheint eine Volk-Gottes-Ekklesiologie geeigneter, um mit der in der Taufe begründeten grundlegenden Gleichheit aller Gläubigen das Thema Macht und Beteiligung von Laiinnen und Laien an der Gestaltung der Kirche zu adressieren. Dies entspricht ihrer prominenten Stellung in Kapitel II von *Lumen gentium*, worin zwar auch der wesentliche Unterschied zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum benannt wird. Die primäre Perspektive ist aber diejenige der Gemeinsamkeit und fundamentalen Gleichheit aller Getauften, der alle Asymmetrien nachgeordnet sind (vgl. LG 11). Daher sieht Klinger „Volk Gottes“ als ekklesiologischen Grundbegriff an, der der Kirchenkonstitution „Fundament und Perspektive“¹³ gibt. Gemeinschaft und die Gemeinschaften der Kirche sind auf das Volk Gottes bezogen. Damit wird das gesellschaftliche Wesen der Kirche von den Mitgliedern her ausgedrückt und die wechselseitige Verbindung der Menschen untereinander zum ekklesiologischen Thema. „Sie sind nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrem politisch-sozialen Kontext, in ihren eigenen religiösen Traditionen, in ihrer Kultur, in ihrem ständeübergreifenden Verhalten Träger und Trägerinnen der Kirche. Sie sind kirchenbildend in der Ganzheit ihrer Existenz.“¹⁴ Dementsprechend werden in LG Laiinnen und Laien nicht mehr nur „als verlängerter Arm der Hierarchie“ verstanden, sondern als „Träger der Sendung der Kirche aus eigenem Recht, aufgrund ihrer Taufe und Firmung – wenn diese Sendung auch, wie denn anders, im Einklang mit der Leitung durch das kirchliche Amt ausgeübt wird“¹⁵.

Ebenfalls von Bedeutung für eine partizipative Kirche ist das vom Konzil herausgestellte Verständnis der Ortskirchen als eigenständiger Verwirklichung von Kirche, was sich nicht nur auf die Diözesen bezieht: „Die wirkliche Anwesenheit der Kirche Christi wird aber ausdrücklich auch von den örtlichen Gemeinden der Gläubigen ausgesagt und zwar unter Hinweis darauf, dass in ihnen das Evangelium verkündet und die Eucharistie gefeiert wird“¹⁶ (mit Verweis auf LG 26).

¹² Vgl. dazu auch Bernd-Jochen Hilberath, Kirche als *communio*: Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: ThQ 174 (1994) 45–65; Bibiana Joo-Hyun Ro, Erfahrungen und Einsichten auf dem Weg der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in Korea, in: Vera Krause – Marco Moerschbacher – Raphael Rauch (Hg.), *Angekommen in der Welt von heute. Basisgemeinden erneuern die Praxis der Kirche*, Ostfildern 2015, 238–266, hier 243f.

¹³ Elmar Klinger, Auseinandersetzungen um das Konzil: *Communio* und Volk Gottes, in: Wittstadt, Klaus (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leuven 1996, 157–175, hier 158.

¹⁴ Klinger, *Auseinandersetzungen* (s. Anm. 13) 166. Vgl. Pottmeyer, *Vision* (s. Anm. 3) 40. Vgl. auch Christian Bauer, *Vom Haben zum Sein? Partizipation in einer synodalen Kirche*, in: ZPTh 40 (2020) 1, 37–57. Er verortet sein Plädoyer für die gemeinsame Jüngerschaft als Grundlage einer synodalen Kirche im Rahmen einer partizipativen Volk-Gottes-Ekklesiologie.

¹⁵ Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 205.

¹⁶ Klaus Krämer, *Eine neue Art, Kirche zu sein – Ekklesiologische Überlegungen zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften*, in: ders. – Klaus Vellguth (Hg.), *Kleine Christliche Gemeinschaften. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Freiburg i.Br. 2012, 195–218, hier 203. Vgl. Michael Amaladoss,

Vor diesem Hintergrund der Charismen aller, des Sensus fidelium, der Apostolizität, der Kollegialität und der Synodalität formuliert Christoph Theobald, für eine Kirche der Zukunft zeichne sich eine neue spirituelle Herausforderung ab. Denn um auf die Charismen zu achten, die die Gläubigen für die anderen sind, sei die nachtridentinische hierarchische Struktur mit ihrer administrativen Effektivität weniger hilfreich. Vielmehr verschwinde der „Kleriker“ als Angehöriger eines eigenen Standes mit spezifischen Vorrechten und (Macht-)Befugnissen, der die Gläubigen mit den Heilmitteln versorgt, zugunsten eines „hierarchischen“ Dienstes auf allen Ebenen der Kirche. „Dieser Dienst besteht darin, die einzigartige Berufung eines jeden und seine Fähigkeit, sich in den Dienst aller zu stellen, freizusetzen, und das in wechselseitigem Hören aufeinander und einer gemeinsamen (ökumenischen) Beratung über die einzuschlagenden Wege“¹⁷.

Diese ekklesiologische Perspektive hängt mit dem veränderten Offenbarungsverständnis des Konzils zusammen. „Es ist offensichtlich, in welchem Maße das Kirchen- und Offenbarungsverständnis des Konzils einander entsprechen: Offenbarung als Dialog und eine dialogische Kirche.“¹⁸ Ein kommunikationstheoretisches Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes betont die Beziehung Gottes zu den Menschen. Indem die personale Begegnung des Menschen mit Gott und seine Glaubenszustimmung unterstrichen werden, kommen die einzelnen Gläubigen stärker als Subjekte in den Blick. Dies nimmt zentrale biblische Vorgaben einer christlichen Offenbarungstheologie auf, nämlich den universalen Heilswillen Gottes und seine Initiative, sich zu erkennen und zu erfahren zu geben, aber auch die Menschen als Adressat*innen einzubinden, die auf die Offenbarung antworten sollen.¹⁹ Auch in der Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Glaube und Vernunft wird die Eigenverantwortung jedes und jeder Getauften deutlich. „Die Offenbarung bedarf des Glaubens, der sie erkennt, und der Vernunft, die sie nachdenkend entfaltet. Der Glaube bedarf der Offenbarung, die ihn weckt und ihm seinen Inhalt schenkt, und der Vernunft, um zur Einsicht in den Glauben zu gelangen. Die Vernunft bedarf der Offenbarung, die ihr zu denken gibt, und des Glaubens, mittels dessen sie von der Offenbarung allererst weiß.“²⁰ Die Antwort des Menschen auf die Offenbarung verdankt sich der Initiative

Ekklesiologische Dimension der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in: Krämer – Vellguth, Gemeinschaften 182–194.

¹⁷ Theobald, Mut (s. Anm. 10) 368 mit Verweis auf PO 6. Auch die Instruktion der Kongregation für den Klerus „Die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde im Dienst an der missionarischen Sendung der Kirche“ betont, es seien Modelle und Vorgehensweisen zu fördern, mit denen sich die Getauften ihren Charismen entsprechend aktiv in die Evangelisierung einbringen können, und bezieht die Aufgabe der Pfarrer darauf: „Es wird die Aufgabe der Hirten sein, diese Dynamik zu erhalten, damit alle Getauften entdecken, dass sie aktive Protagonisten der Evangelisierung sind.“ (Nr. 39) Zit. nach <http://go.wwu.de/b9xmw> (Stand: 18.09.2020).

¹⁸ Pottmeyer, Vision (s. Anm. 3) 42.

¹⁹ Vgl. Michael Bongardt, Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 2005, 42.

²⁰ Bongardt, Einführung (s. Anm. 19) 66f.

Gottes und wird ermöglicht durch dessen Gnade und den Heiligen Geist, erfolgt aber als freie und personale Zustimmung. „Das Gewicht, das in diesem Geschehen der menschlichen Freiheit zukommt, wird durch die ebenfalls biblisch bezeugte Paradoxie des Glaubens nicht reduziert. Nach dem Zeugnis Glaubender ist der Glaube zugleich eine Tat, in der der Mensch in seiner Freiheit aufs höchste gefordert und engagiert ist, und ein Geschenk, das er sich nicht erarbeiten konnte und nicht erarbeitet hat.“²¹ Gnade und Freiheit, Offenbarung und Vernunft werden somit in einem Korrespondenzverhältnis gesehen, da Gott die Menschen zu der Freiheit erschaffen hat, mit der sie auf die Offenbarung Gottes antworten. Dies darf nicht individualistisch missverstanden werden, da diese Antwort des bzw. der Einzelnen in der Gemeinschaft der Glaubenden stattfindet, die die Offenbarung in Schrift, Wort und Sakramenten überliefert. Hier ist auch die Rolle des Amtes in seiner schon oben genannten Dienstfunktion für die Menschen verortet. Aber aus dem Verständnis des Glaubens als subjektivem Selbstvollzug des Menschen folgt, dass „schlechterdings keine andere Instanz hierüber verfügen“²² kann.

Sowohl in der Verhältnisbestimmung von Pastoral und Lehre durch das Zweite Vatikanische Konzil als auch in den ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Grundlagen zeigt sich die Bedeutung der konkreten Glaubenspraxis aller Getauften in ihren verschiedenen Kontexten und ihre gemeinsame Verantwortung für die Verwirklichung des Reiches Gottes. Dieser Verantwortung können sie angesichts der unterschiedlichen Kompetenzen umso besser gerecht werden, desto breiter die verschiedenen Verhältnisse und Stände bei Entscheidungsprozessen etc. beteiligt werden. Eine partizipative Kirche ist demnach keine Notlösung angesichts einer geringen Anzahl von ordinierten Amtsträgern, sondern setzt diese Grundperspektiven um. Als paradigmatisch dafür können die insbesondere in Lateinamerika, Afrika und Asien vielerorts verbreiteten Kirchlichen Basisgemeinden bzw. Kleinen Christlichen Gemeinschaften gelten.²³

²¹ Bongardt, Einführung (s. Anm. 19) 112. Ähnlich schreibt Knut Wenzel mit Rekurs auf Karl Rahner und *Dignitatis Humanae*: „Der Mensch als Subjekt des Glaubens ist ‚Freiheitssubjekt‘. Zugespitzt formuliert: Nicht (mehr) die Kirche ist das primäre Subjekt des Glaubens, sondern der glaubende Mensch selbst.“ (Knut Wenzel, Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie. Freiburg i.Br. 2016, 123f.)

²² Wenzel, Offenbarung (s. Anm. 21) 124.

²³ Es gibt bis zu 3000 verschiedene Bezeichnungen und Ausdrücke. Vgl. Joseph Healey – Jeanne Hinton, Explanation of Terms, in: dies. (Hg.), Small Christian Communities Today. Capturing the New Moment, Nairobi 2006, 8. Besonders verbreitet sind: Basic Ecclesial Communities, Living Ecclesial Communities, Basic Christian Communities, Basic Church Communities, Vital Christian Communities, Grassroots Christian Communities, Small Communities, Basic Family Communities.

II. Weltkirchliche Beispiele einer partizipativen Kirche

In den Kirchlichen Basisgemeinden schlägt sich neben den konziliaren Weichenstellungen auch das eingangs beschriebene Wechselwirkungsverhältnis von Pastoral und Lehre nieder: „Zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den Kirchlichen Basisgemeinden liegt der ständige Lernprozess der Partizipation der Kirche vor Ort, also an der Basis, am Ganzen der Kirche, die Vision einer Kirche, die man nicht hat, sondern ist.“²⁴ Eine solche Vision umzusetzen, bedeutet wie bei den ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Grundlagen einen gravierenden Unterschied zur Sozialgestalt der Kirche vor dem Konzil, die Suess als „klerikale Kolonialkirche mit Heilsmonopol“²⁵ bezeichnet. Dazu heißt es im Schlussdokument der Generalversammlung der Bischöfe Lateinamerikas von 1968 in Medellín: „Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muss er in seiner ‚Basisgemeinschaft‘ finden; das heißt, in einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension hat, dass sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt. [...] Die christliche Basisgemeinschaft ist so der erste und fundamental kirchliche Kern, der sich in seinem eigenen Bereich für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens, wie auch für die des Kults, der sein Ausdruck ist, verantwortlich machen muss. So ist sie Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig der Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung.“²⁶ Im Zentrum stehen das Wort Gottes sowie das gemeinsame Gebet in Verbindung mit den Überlegungen, worin die eigene Sendung für das Umfeld besteht. Kirchenrechtlich gesehen sind solche Gemeinden eine Unterstruktur der Pfarreien. Sie sind Kirche „und über die Pfarrei sind sie mit der Diözese der Universalkirche verbunden“²⁷. Zentrale äußere Merkmale einer solchen Gemeinschaft sind die territoriale Verortung in der konkreten Nachbarschaft und ihre Überschaubarkeit, die enge Beziehungen zwischen allen Mitgliedern ermöglichen soll. Damit sollte für diese Gemeinschaften ethnische oder kulturelle Zu-

²⁴ Paulo Suess, 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil – *oder*: Kirche weltweit unterwegs in christlichen Basisgemeinden!?, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 16–30, hier 18. Vgl. auch Socorro Martínez Maqueo, *Die Kirchlichen Basisgemeinden als neues altes Modell von Kirche*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 71–87.

²⁵ Suess, *Jahre* (s. Anm. 24) 27.

²⁶ *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates, Medellín 24.8.–6.9.1968*, in: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, Bonn 1979*, 13–133, hier 123 (Nr. 15,10).

²⁷ Vgl. Monica Herghelegiu, *Die Kirche im Dorf lassen: Kirchliche Basisgemeinden und Kleine Christliche Gemeinschaften. Kirchenrechtliche Perspektiven*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 175–198, hier 188.

gehörigkeit keine Rolle für die Mitgliedschaft spielen. In der Praxis allerdings verstärken sie zuweilen solche Klüfte.²⁸

Diese Grundprinzipien der Basisgemeinden in Lateinamerika gelten trotz der Unterschiede – die über die unterschiedlichen Bezeichnungen hinausgehen und sich in der Regel dem jeweiligen Kontext verdanken – auch für die in Afrika und Asien verbreiteten Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Auch diese resultieren aus den Aufbrüchen des Zweiten Vatikanischen Konzils und entstanden auf den Philippinen (in Mindanao), in der Demokratischen Republik Kongo und in Tansania fast zeitgleich wie in (und unabhängig von) Lateinamerika. Sie waren eine Antwort auf die Frage nach einer geeigneten Sozialform von Kirche im Nahbereich angesichts der dortigen Struktur von Pfarreien mit vielen Außenstationen, die ein Priester nur gelegentlich besuchen konnte.²⁹

Ihre Entstehung in Kinshasa ist ein gutes Beispiel für das Lernen aus der Praxis, da sich ihre Anfänge neben dem Zweiten Vatikanischen Konzil und weiteren päpstlichen Aussagen auch einem frühen Aufruf der kongolesischen Bischöfe von 1961 verdanken, „inmitten der von Parteilichkeiten und vielen konkurrierenden Interessen geprägten kongolesischen Gesellschaft ‚lebendige christliche Gemeinschaften‘ zu bilden“³⁰. Die Förderung der Laiinnen und Laien wurde insbesondere vom damaligen Erzbischof von Kinshasa, Kardinal Malula, vorangebracht, der diese in den 1970 veröffentlichten pastoralen Grundoptionen seiner Diözese mit der Option für die Christlichen Basisgemeinschaften verband und entsprechende Ausbildungsstrukturen schuf.³¹ Die Einführung vieler Kleiner Christlicher Gemeinschaften in Afrika durch Bischöfe oder ihre Konferenzen zeigt zudem, wie ein Miteinander von Amtsträgern und Laiinnen und Laien in Leitung und Entscheidung gut gelingen kann. Denn auch bei einer Verbreitung durch Hauptamtliche brauchte es „an der Basis die aktive Zustimmung [...], die durch

²⁸ Vgl. Agbonkhanmeghe E. Orobator, Kleine Christliche Gemeinschaften als neuer Weg, Kirche zu werden – Gegenwart, Fortschritte und Zukunft. In: Krämer – Vellguth (Hg.), Gemeinschaften (s. Anm. 16) 136–151, hier 145.

²⁹ Vgl. Dieter Tewes, Kirchliche Basisgemeinden – Kleine Christliche Gemeinschaften – Lokale Kirchenentwicklung. Eine (Begriffs-)Klärung aus deutscher Sicht, in: Krause u.a. (Hg.), Angekommen (s. Anm. 12) 52–70; Klaus Vellguth, Eine neue Art, Kirche zu sein. Entstehung und Verbreitung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften und des Bibel-Teilens in Afrika und Asien, Freiburg 2005.

³⁰ Joséé Ngalula, Kirche in der Nachbarschaft. Geschichte, Entwicklung und Situation von Christlichen Basisgemeinden in Afrika, in: Krause u.a. (Hg.), Angekommen (s. Anm. 12) 115–132, hier 117. Vgl. Joseph G. Healey, Entwicklungsgeschichte der Kleinen Christlichen Gemeinschaften/Kirchlichen Basisgemeinschaften in Afrika, in: Krämer – Vellguth (Hg.), Gemeinschaften (s. Anm. 16) 220–234.

³¹ Vgl. Marco Moerschbacher, Volk Gottes in Afrika. Die Rolle der Laien in der pastoralen Erneuerung von Kardinal Malula, Kinshasa, Leuven 2007; ders., The reception of the Second Vatican Council in an African local church: Cardinal Malula and the pastoral renewal of Kinshasa, in: Peter Ignatius Gichure u.a. (Hg.), Challenges to religion in Africa in light of Vatican Council II. FS Nyamiti, Nairobi 2016, 311–335.

eigene Erfahrung von Gemeinschaftsstrukturen unterstützt wurde“³². Dieses Miteinander zeigt sich aktuell auch darin, dass das von missio Aachen initiierte und unterstützte „Netzwerk Kleine Christliche Gemeinschaften in Afrika“ sowohl von der SECAM (Symposium de Conferences Episcopales d’Afrique et Madagascar) als auch der AMECEA (Association of Member Episcopal Confernces in Eastern Africa) getragen und mitorganisiert wird. Mitglieder dieses Netzwerks sind Theolog*innen und Praktiker*innen mit einem Fokus auf Kleinen Christlichen Gemeinschaften. Beim letzten Netzwerktreffen in Dar es Salaam im September 2019 wurde über die verschiedenen Erfahrungen mit solchen Gemeinschaften als missionarischen Agenten diskutiert. Wie in verschiedenen Berichten über die Situation in den vertretenen Ländern deutlich wird und Jovitus Mwijage in seinem Einführungsvortrag betonte, fördern Kleine Christliche Gemeinschaften nicht nur das Lai*innenapostolat, sondern auch die Evangelisierung in Gegenden ohne Priester und lassen eine partizipative, kreative und lebendige Kirche auf der lokalen Ebene entstehen, was den Menschen hilft, aktive Kirchenmitglieder zu sein. Außerdem werden Einheit und Dialog von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen ebenso gestärkt wie die Gemeinschaft in der Kirche gefördert.³³ Das Engagement von Lai*innen – großenteils sind es Frauen, da des Öfteren die mangelnde Beteiligung der Männer und Jugendlichen als Herausforderung thematisiert wurde –, die vor Ort Leitungsverantwortung übernehmen, wird also nicht als Infragestellung der Autorität der Priester aufgefasst, sondern als notwendiger Bestandteil einer missionarischen Kirche und als wichtiger Beitrag zur Evangelisierung. „Through SCC’s, Christians develop the sense of understanding that they are the Church with duties and obligations as well as rights.“³⁴ Dem entspricht z. B. die Diagnose aus Mali, nach der Förderung Kleiner Christlicher Gemeinschaften sei eine stärkere Partizipation der Laien ebenso zu beobachten wie die Tatsache, dass viele Getaufte die Anonymität verließen und ihren Glauben tiefer bezeugten.³⁵

Auch die „Basic Ecclesial Communities“ in Asien – am strukturiertesten umgesetzt im Asian Integral Pastoral Approach (AsIPA), der von den asiatischen Bischofskonferenzen gefördert wird – verändern das Kirchenverständnis und füllen die Volk-Gottes-Ekklesiologie mit Leben.³⁶ Die Hauptkennzeichen dieses Ansatzes sind Erfahrungsori-

³² Michael Wüstenberg, *Wie Kirche nach dem Konzil wächst – ein Beispiel aus Afrika*, in: Hennecke (Hg.), *Gemeinschaften* (s. Anm. 3) 47–73, hier 51.

³³ Vgl. Jovitus Mwijage, *Small Christian Communities as Missionary Agents*, in: *Network Small Christian Communities Africa. Sixth Meeting. Small Christian Communities as Missionary Agents*. Interne Dokumentation erstellt von Johannes Duwe, Aachen 2019, 14–27, hier 22f.

³⁴ John Baptist Kaganda, Uganda, in: *Network, Agents* (s. Anm. 33) 48–55, hier 52.

³⁵ Vgl. Gaston Coulibaly, Mali, in: *Network Small Christian Communities Africa. Fifth Workshop. A New Way of Being Church for Young People? Small Christian Communities and the Youth*. Interne Dokumentation erstellt von Miriam Leidinger, Aachen 2018, 121–124, 121.

³⁶ Vgl. Estela Padilla, *Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Zur Rolle der Kirchlichen Basisgemeinden in Asien*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 133–142, 135; vgl. Mark Lesage – dies., *A. Basiskirchliche Gemeinschaften: Wie Kirche sich ereignet – ein pastoraler Ansatz*

entierung, Partizipation, Ausrichtung auf das Wachstum für alle und der Zusammenklang von Pastoralmethode einer partizipatorischen Kirche, Lebensstil eines Dieners und Führungsstil, der Menschen befähigt. Diese Prinzipien gelten auch für die pastorale Planung, die auf eine Inkulturation und Kontextualisierung ausgerichtet ist, weshalb das philippinische Pastoralinstitut Bukal ng Tipan den Prozess eines *Journey-Program* wählt: „Wir gehen einen gemeinsamen Weg mit örtlichen Kirchen (Diözesen, Pfarreien oder Institutionen), so fördern wir Gemeinschaft und Sendung.“³⁷ In diesem Weg wird (ganz auf der Linie von GS 1) danach gefragt, was die Menschen vor Ort bewegt und was sie brauchen. Diese sollen ihre eigene Vision von Kirche formulieren, woran sich die gemeinsame pastorale Planung, Strategieerarbeitung und Entwicklung von Programmen zur Stärkung und Vertiefung der Gemeinschaften einschließlich einer sie unterstützenden Struktur anschließt.³⁸ Die Zielperspektive dieses Wegs ist die Vision der Kirche als einer Gemeinschaft von Gemeinschaften, in der im Unterschied zu einer „Versorgerkirche“ nicht mehr der Priester mit oder ohne eine (kleine) Anzahl aktiver Getauften sich um die anderen Gemeindemitglieder kümmert, sondern worin alle eingeladen sind, ihrer Taufberufung zu folgen, und ihnen dazu Raum gegeben wird.³⁹ Indem somit die Haltung und das Selbstverständnis der Gläubigen als aktive Christ*innen mit ihren spezifischen Begabungen im Fokus steht, ist das *Journey-Program* mit seiner Zielperspektive gut geeignet, um in anderen Kontexten wie dem deutschen adaptiert zu werden, in denen Kleine Christliche Gemeinschaften entweder nicht so verbreitet sind oder ihre Einführung wenig Erfolg verspricht. Denn eine solche Haltung erweckt den Wunsch und die Bereitschaft, Verantwortung für die eigene Taufberufung zu übernehmen, und erleichtert es, die eigenen Begabungen aktiv einzusetzen.

Jenseits regionaler und kontextueller Unterschiede gehört es zu den zentralen Gemeinsamkeiten dieser Gemeinden bzw. Gemeinschaften, in der Regel von Laiinnen und Laien geleitet zu werden – oft in einem Team und unterstützt von Priestern und Hauptberuflichen. Da in vielen Gegenden aufgrund der Distanzen Priester oft nur selten zu den Gottesdienstorten kommen können, ist eine lebendige Glaubenspraxis einschließlich Aktivitäten der Evangelisierung nur auf diese Weise möglich. Pastorale Notwendigkeit und Besinnung auf das Subjektsein der Getauften haben also die glei-

aus Asien, in: Hennecke (Hg.), *Gemeinschaften* (s. Anm. 3) 75–88; vgl. auch die Website des AsIPA-Desk der FABC (Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen): <http://go.wvu.de/sbb5g> (Stand: 17.12.2020).

³⁷ Lesage – Padilla, *Gemeinschaften* (s. Anm. 36) 80; vgl. ausführlich Estela Padilla (Hg.), *Handbook for a Participatory Church in the World*, Bukal ng Tipan 2019.

³⁸ Ein Beispiel einer deutschen Pfarrei, die inspiriert durch das Team aus Bukal ng Tipan einen solchen Visionsprozess unternommen hat, ist die Pfarrei St. Ursula in Oberursel und Steinbach: <https://vision.kath-oberursel.de/unsere-vision> (Stand: 17.12.2020).

³⁹ Vgl. dazu Padilla (Hg.), *Handbook* (s. Anm. 37) 76–80 (unter Rückgriff auf Materialien des Lumko-Instituts). Die gleiche Zielperspektive formuliert für den afrikanischen Kontext z.B. Joseph Healey, Kenya, in: *Network, New Way* (s. Anm. 35) 100–109, hier 104.

chen Konsequenzen für Leitungsstrukturen und -verständnis. Denn insbesondere wenn Laiinnen und Laien solche Gemeindeleitungen übernehmen, entstehen neue Ämter und Dienste. „Sie entstanden als Antwort auf die Bedürfnisse im Leben und in der Sendung der Christlichen Basisgemeinden: Leitung der Basisgemeinde, Beratung und Begleitung von Familien, Sorge um Witwen, Waisen und vergewaltigte Frauen (besonders im Krieg), Sorge um die kranken und armen Menschen in der Nachbarschaft, Hilfen bei Einkommen schaffenden Maßnahmen und Geldsammlungen, um den Armen und sogar der Pfarrei zu helfen.“⁴⁰ Neben den Bedürfnissen in der konkreten Gemeinde bzw. Gemeinschaft verdanken sich diese Ämter und Dienste auch den jeweils vorhandenen Begabungen (Charismen), die den betroffenen Personen selber nicht bewusst sein brauchen. Sie können auch durch die Gemeinden identifiziert werden.

Die darüber hinausgehenden grundlegenden Gemeinsamkeiten können anhand der vier Merkmale benannt werden, die die pastoral-praktischen Materialien des Lumko-Pastoralinstituts in Südafrika beschreiben: „Eine dezentrale, in kleinen Gemeinden strukturierte Kirche der Beteiligung (1. Merkmal), die gesammelt um Christus als ihrer Mitte auf sein Wort hört, das ihr in der Schrift gesagt ist (2. Merkmal), und sich senden lässt zu den Menschen (3. Merkmal) in Einheit und Verbindung mit der größeren Kirche (4. Merkmal).“⁴¹ Zugleich sind diese Merkmale Ausdruck der genannten ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils: Die Aufgabe der Kirche, der Gemeinschaft mit Gott und untereinander zu dienen; die Orientierung an „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“; die ekklesiologische Grundlage einer Volk-Gottes-Ekklesiologie; die Entdeckung des Subjektseins der Getauften mit ihren jeweiligen Gaben. Entscheidend ist auch der Kontext der jeweiligen Ortskirchen, worin sich die Einsicht in die Geschichtlichkeit und Kontextualität des Glaubens niederschlägt. Diese Gemeinden sind jedoch nicht bloß eine Anwendung der veränderten Lehre, sondern haben ihrerseits Anstöße zu ihrer Veränderung und Entwicklung gegeben und tun dies auch heute noch.

⁴⁰ Ngalula, Kirche (s. Anm. 30) 128; vgl. zu den entstandenen Ämtern auch Pius Rutechura, Autorität in der Kirche. Lektionen und Herausforderungen der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 199–217 und Socorro Martínez Maqueo, *Vielfältig, kreativ, grenzüberschreitend. Dienste und Ämter in den Kirchlichen Basisgemeinden*, in: Krause u.a. (Hg.), *Angekommen* (s. Anm. 12) 218–236.

⁴¹ Vgl. Dieter Tewes, *Neue Wege: Kleine Christliche Gemeinschaften. Pastorales und spirituelles Lernen als neu entwickelte Felder weltkirchlich-partnerschaftlicher Beziehungen*, in: Johannes Bielefeld – Thomas Broch – Heinz Detlef Stäps (Hg.), *Eine. Welt. Kirche. 50 Jahre weltkirchliche Solidarität in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 2017*, 144–152, hier 151.

III. Neue Ämter – neue Amtstheologie?

Solche Anstöße zeigen sich insbesondere im Themenfeld Macht und Partizipation, bündeln sich hier doch die Fragen der Glaubwürdigkeit einer Kirche als universalem Heilssakrament (LG 1). Denn diesem Zeichencharakter wird die Kirche gerecht, wenn sie selbst in ihrer Gestalt dem Bezeichneten entspricht und dieser Gemeinschaft des gesamten Gottesvolkes sowie der alle einschließenden Perspektive des Reiches Gottes Ausdruck verleiht. „Genau deshalb ist es unerlässlich, das Teilen der Dienste, einen nicht-dominierenden Leitungsstil, die Rotation von Ämtern und die Arbeit im Team einzuüben. Es geht nicht um Anpassung an aktuelle Management-Methoden oder gar um Notlösungen. Es geht darum, das Wesen einer Kirche, die *communio* ist, zur Welt zu bringen.“⁴² Dazu gehört auch, eine Haltung der Getauften zu fördern, deren Fokus auf der gemeinsamen Verantwortung und weniger auf der Ausrichtung an Hauptamtlichen liegt.

Die weltkirchlichen Beispiele der gelebten und reflektierten Praxis gemeinsamer Verantwortung legen nahe, das bisherige Amtsverständnis zu vertiefen, beispielsweise bei der Frage, was spezifisch priesterliche Aufgaben sind, wenn diese nicht bloß in den beiden klassischerweise einem Priester vorbehaltenen sakramentalen Vollmachten bestehen. Andererseits rufen sie in Erinnerung, dass im römisch-katholischen Amtsverständnis die Trias des sakramentalen Ordo – Episkopat, Presbyterat und Diakonat – nicht mit dem Amt identisch ist. „Die Rolle der Diözesan- und Pfarrgemeinderäte etwa und ihre Kompetenzen haben erheblich mit dem Amt heute zu tun, aber nichts mit dem Ordo und der Handauflegung.“⁴³ Diese „Laienämter“ werden oft zur Abgrenzung vom sakramentalen Ordo als Dienste bezeichnet und gründen in Taufe und Firmung. Die in der Weltkirche praktizierte Vielfalt dieser Ämter und ihre Beziehung zum sakramentalen Ordo zu reflektieren, trägt ebenfalls zu einem vertieften Amtsverständnis bei, insofern vermieden wird, öffentliche und offiziell ausgeübte Funktionen in der und für die Kirche auf das ordinierte Amt engzuführen.

Kern des sakramentalen Amtes ist die *representatio Christi*, d.h. die Vergegenwärtigung des von Solidarität und bleibender Differenz geprägten Verhältnisses Christi zu den Menschen. „Analog steht auch das apostolische, kirchliche Amt bleibend in der Gemeinschaft der Erlösten (und des in der Taufe empfangenen allgemeinen Priestertums) und stellt zugleich in dieser *communio* das unaufhebbare, für die Kirche konstitutive Gegenüber des Erlösers zu den Erlösten sichtbar und greifbar dar und vollzieht

⁴² Bernhard Spielberg, Vitaminspritze aus dem Süden? Oder: Warum pastorale Südfrüchte nicht einfach zu importieren sind, in: Christian Hennecke – Mechthild Samson-Ohlendorf (Hg.), *Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe*, Würzburg 2011, 127–140, hier 136f.

⁴³ Theodor Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 237.

dessen Dienst.“⁴⁴ Daraus folgen als konkrete Aufgaben für das Priesteramt Pfarreileitung, Wortverkündigung sowie die Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, Buße und Krankensalbung. Die laikalen Ämter und Dienste, die schon in der Zeit des Neuen Testaments auch liturgische, diakonale, kerygmatische oder administrative Aufgaben übernommen haben, wurden erst im Zuge der Besinnung auf das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden wiederentdeckt. So richtete das Motu Proprio *Ministeria quaedam* (1972) Lektorat und Akolythat neu ein und ermöglicht, weitere laikale Ämter einzurichten.⁴⁵ Bei den oben genannten neuen Ämtern und Diensten war dies zum Teil explizit der Fall. „Aus dem Geist pastoraler Kreativität wie auch der Flexibilität zeichnet sich ein Pluralismus ab, welcher den örtlichen Bedürfnissen Rechnung trägt. So schuf z. B. das Erzbistum Kinshasa drei Laiendienstämter: Gemeindeführer, Pfarrassistent, Pastoralanimator, die im Apostolat mitarbeiten.“⁴⁶ Im deutschsprachigen Raum sind die Dienste als Pastoral- oder Gemeindefereferent*in bzw. -assistent*in dazuzurechnen.⁴⁷ Entsprechend dem Prinzip „Die Wirklichkeit ist wichtiger als die Idee“ zeigt sich hieran, wie durch die Auseinandersetzung mit der konkreten Realität und ihren Herausforderungen regional unterschiedliche Dienste und Ämter entstehen. Abhängig vom jeweiligen Kontext werden somit die Ämter pluralisiert, womit neben den Unterschieden, die sich im Laufe der Geschichte ergeben haben, auch synchron erhebliche Unterschiede zu beobachten sind. Eine solche Regionalisierung und Kontextualisierung betrifft die Existenz bestimmter laikaler Ämter, die eingeführt wurden, um auf konkrete Herausforderungen wie geringe Priesterzahlen, große Distanzen oder soziale und ökonomische Begebenheiten zu reagieren. Ferner können die formal gleichen Ämter je nach Kontext sehr unterschiedlich ausgeübt werden – Katechist*innen beispielsweise können haupt- oder ehrenamtlich tätig sein und der Umfang ihrer Ausbildung variiert erheblich: In Battambang (Kambodscha) findet sie an zwei Tagen pro Monat über 20 Monate hinweg statt, während es in der Region Abuja (Nigeria) sowohl mehrwöchige Trainings für Teilzeitkräfte als auch eine zweijährige Vollzeitausbildung gibt, deren Absolvent*innen anschließend in Vollzeit in ihren Bistümern angestellt werden. In dieser Pluralität zeigt sich, wie vielfältig angesichts je unterschiedlicher Situationen und Herausforderungen vor Ort die Aufgaben des kirchlichen Amtes ausgeübt werden können und müssen, um eine missionarische Kirche zu sein. Vor diesem Hintergrund verwundert es, wenn die Instruktion der Kleruskongre-

⁴⁴ Josef Freitag, Art. Amt. IV. Systematisch-theologisch, in: LThK, Bd. 1, ³1993, 549f, hier 549.

⁴⁵ Besonders im Blick sind die Dienste des Ostiarers, des Exorzisten und des Katecheten und karitative Aufgaben, die nicht von Diakonen übernommen werden. Vgl. <http://go.wwu.de/o5z23> (Stand: 18.9.2020).

⁴⁶ Jakob Baumgartner, Art. Amt. XI. In Mission und jungen Kirchen, in: LThK, Bd. 1, ³1993, 556f, hier 557.

⁴⁷ Vgl. dazu Andreas Henkelmann, Keine Mitsprachrechte? Die Entstehung des Berufs des*der Pastoralreferent*in in partizipatorischer Perspektive – eine pastoralgeschichtliche Betrachtung, in: ZPTh 40 (2020) 1, 87–104.

gation über die pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde einerseits die Notwendigkeit der missionarischen Umkehr betont, wozu die „Berufung aller Getauften, Jünger Jesu und Verkünder des Evangeliums zu sein“ (Nr. 11) wieder zu entdecken sei, und auf den Gedanken der Pfarrei als „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ einschließlich der Volk-Gottes-Ekklesiologie rekurriert wird. Bei den konkreten Bestimmungen werden andererseits lediglich – wie in der Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester von 1997 – die geltenden kodikarischen Bestimmungen referiert. Denn die Herausforderungen, die eine pastorale Umkehr der Pfarrgemeinde einschließlich struktureller Reformen notwendig machen, könnten auch als Anstoß genutzt werden, zu überprüfen, ob die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen dem Anliegen der missionarischen Sendung der Kirche unter gegenwärtigen Bedingungen dienlich sind und den Charakter des priesterlichen Dienstes als Befähigung der Getauften fördern. Dies gilt umso mehr, als der CIC nach der Apostolischen Konstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ zu seiner Promulgation die Ekklesiologie des II. Vatikanums in die kanonische Sprache übersetzen soll.⁴⁸

Indem in solchen neuen Ämtern und Diensten Laiinnen und Laien offiziell mit Leitungs- und Seelsorgeaufgaben betraut werden, wird auch hier die Innen-Außen-Dichotomie nicht (mehr) beibehalten. Denn sie sind sowohl im Sinne eines „Weltauftrags der Laien“ in der Sendung der Kirche *ad extra* tätig als auch *ad intra* am Dienst an Wort und Sakrament beteiligt.⁴⁹ Die Wechselbeziehung von Kirche und Welt findet ebenso ihren Niederschlag wie der Charakter der Kirche als Volk Gottes. Mit den verschiedenen in der Weltkirche praktizierten Modellen gemeinsamer Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag der Kirche, der Übernahme von Verantwortung beispielsweise in Kleinen Christlichen Gemeinschaften oder indem sie für die konkrete Seelsorge vor Ort zuständig sind, zeigen sie ein Bild einer Kirche, in der Macht geteilt und damit Machtmissbrauch vorgebeugt wird. Diese Praktiken sprechen gegen ein Kirchenverständnis, nach dem einseitig die Gläubigen abhängig von Priestern (oder Hauptamtlichen) sind und damit ein ebenfalls einseitiges Herrschaftsverhältnis besteht, auch wenn dieses als „Dienst“ bezeichnet wird. Ein solches Kirchenverständnis kann zwar als eine selektive Rezeption der *Communio*-Ekklesiologie verstanden werden, weil durch die Abgrenzung zumindest die Gemeinschaft im Klerus und besonders der Priester betont wird. Es entspricht aber nicht der Volk-Gottes-Ekklesiologie. Die Spannung zwischen beiden Ekklesiologien zeigt sich in der oben genannten Instruktion darin, dass zwar die besondere Stellung des Pfarrers z. B. im Vermögensverwaltungsrat betont wird, ohne näher theologisch zu begründen, wieso diese Aufgabe einem

⁴⁸ Vgl. Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges* zur Promulgation des CIC, in: Codex des kanonischen Rechtes, Kevelaer⁵2001, x-xxiii, xix.

⁴⁹ Dagegen betont noch die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ von 1997 vor allem den Weltcharakter der Sendung der Laiinnen und Laien und fokussiert mehr auf die kirchenrechtlichen Bestimmungen als auf die konziliaren Überlegungen, um die Aufgaben und Funktionen von Klerus und Lai*innen möglichst strikt voneinander zu trennen.

Priester vorbehalten sein sollte, oder die Annahme formuliert wird, der Pfarrer wäre seiner Rolle als Hirte und Lehrer beraubt, wenn er „nur“ Mitglied des Pastoralrates wäre (Nr. 113). Zugleich wird z. B. der Vermögensverwaltungsrat als wichtig für das Ziel angesehen, „innerhalb der Pfarrgemeinde die Kultur der Mitverantwortung, der Transparenz, der Verwaltung und der Sorge für die Bedürfnisse der Kirche wachsen zu lassen“ (Nr. 106), was vor allem für Ortskirchen mit weniger ausgeprägten und eingeübten Rätestrukturen als in den deutschen von hoher Bedeutung ist. Unterhalb der Ebene der Pfarrei sind auch die Kleinen Christlichen Gemeinschaften gute Beispiele einer solchen Kultur und zeigen, dass ein Priester seine Rolle als Hirte und Lehrer gut wahrnehmen kann und keineswegs an Autorität gewinnt, wenn er die Leitungsteams dieser Gemeinschaften kompetent begleitet und sie dabei unterstützt, ihre jeweiligen Charismen bestmöglich zur Geltung zu bringen.

Damit deutet sich an, welche Konsequenzen diese pastoralen Praktiken für ein Verständnis des Priesteramtes und seiner spezifischen Aufgaben haben. Denn wenn sich Laiinnen und Laien in Gemeindeleitung und Wortverkündigung einbringen und daran teilhaben, bleiben als Spezifika lediglich jene sakramentalen Vollmachten, die dem Priester vorbehalten sind: Eucharistie und Bußsakrament einschließlich der Krankensalbung. Wenn dies aber eine Engführung darstellt, die weder der Geschichte noch der faktischen Aufgabe gerecht wird und die Aufgabe des Priesters primär darin gesehen wird, Pfarrer zu sein,⁵⁰ müssten entweder die von Laien übernommenen Aufgaben diesen wieder (weitgehend) entzogen werden – mit dramatischen Konsequenzen für die Präsenz der Kirche vor Ort in vielen Gegenden der Welt und auf Kosten der gerade in den Basisgemeinden oder Kleinen Christlichen Gemeinschaften zu beobachtenden missionarischen Kraft. Oder die spezifischen Aufgaben würden stärker in Richtung des von Theobald genannten „hierarchischen Dienstes“, die je individuellen Berufungen und Fähigkeiten freizusetzen und den Sensus für die gemeinsame Verantwortung zu fördern, gefasst. Damit verbunden kann man den Überlegungen Rahners und Hünermanns folgen und überlegen, ob bei bestimmten Laiinnen und Laien aufgrund der ausgeübten Aufgabe bzw. je nach ausgeübter Funktion eine Partizipation am sakramentalen Ordo vorliegt bzw. erfolgen sollte. „Wenn den Pastoralassistenten faktisch die Gemeindeleitung anvertraut wird und diese Beauftragung nur durch subtile Theorien von der Gemeindeleitung eines Priesters unterschieden werden kann, wenn in einer heutigen Theologie des Priestertums die beiden sakramentalen Vollmachten, die den ordinierten Priestern vorbehalten werden, im Grund Artikulationen und Extrapolationen der Grundaufgabe des Priesters sind, der Leiter einer Ortskirche und amtlicher Repräsentant der bischöflichen Großkirche und der Gesamtkirche ist, mit welchem Recht verwehrt man dann dem Pastoralassistenten als Gemeindeleiter in einer priesterlosen Gemeinde diese beiden sakramentalen Vollmach-

⁵⁰ Vgl. Karl Rahner, *Pastorale Dienste und Gemeindeleitung*, in: *Schriften zur Theologie XIV*. In Sorge um die Kirche, Zürich u.a. 1980, 132–147, hier 134.

ten?“⁵¹ Ausgehend vom Amt solcher Pastoralassistent*innen, das aus der konkreten Situation heraus und ohne vorhergehende tiefere theologische Reflexion entstanden ist, und der konkreten Praxis fragt Rahner überdies, ob die von ihnen ausgeübten Vollmachten und Funktionen weniger wichtig seien als diejenigen, die ihnen verweigert würden. Würden die Voraussetzungen, unter denen es zur Entstehung des Berufs der Pastoralassistent*innen kam – insbesondere der Zölibat –, nicht geändert, entstehe ein doppelter Klerus: Einerseits die sakramental ordinierten Priester, die überlokal in einer Diözese wirken und die Pastoralassistent*innen, die viele Lokalgemeinden faktisch leiten „und die theologisch nicht recht wissen, warum man ihnen gewisse sakramentale Funktionen versagt, die eigentlich vom Wesen ihrer Grundfunktion als Gemeindeleiter gegeben sind, oder warum man mit theologischen Subtilitäten deutlich machen will, daß ein Gemeindeleiter, der Priester ist, und ein Gemeindeleiter, der Pastoralassistent ist, zwei verschiedene Funktionen ausüben“⁵². Analog zu diesem Argument aus der Praxis im deutschsprachigen Raum kann aus den Erfahrungen in der Weltkirche mit den Diensten und Ämtern in Basisgemeinden, Kleinen Christlichen Gemeinschaften und anderen weitgehend selbstsorgenden Gemeinden dafür plädiert werden, erfahrene und verantwortliche Personen aus diesen Gemeinden zu ordinieren, auch wenn diese verheiratet sind.⁵³ So lautet ein konkreter Vorschlag von Zulehner und Lobinger, neben dem herkömmlichen Priestertyp („Bistumpriester“) einen weiteren, den der „Leutepriester“ einzuführen. Diese unterscheiden sich von den herkömmlichen darin, als gemeindeerfahrene Personen für priesterliche Aufgaben in der Gemeinde beauftragt zu werden, aus der sie stammen, und diese meist ehrenamtlich in einem Team auszuüben. Sie leiten die Gemeinde und stehen der Eucharistie vor. Dem anderen Typ – für den der Pflichtzölibat weiter gelten soll – kommt dann als Hauptaufgabe zu, „mit dem anvertrauten Evangelium Gemeinden zu gründen sowie gegründete Gemeinden (und deren ‚Leutepriesterteam‘) zu begleiten“⁵⁴. Ein entscheidender Aspekt dieses Vorschlags ist, *virī probati* nicht als Notlösung angesichts eines Priestermangels zu ordinieren, sondern einen neuen Normalfall von Gemeindeleitung für die Zukunft zu etablieren. Daher geht es bei diesem Modell nicht darum,

⁵¹ Rahner, Dienste (s. Anm. 50) 140f; vgl. ders., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg i.Br. 1989, 134f; Peter Hünermann, Ordo in neuer Ordnung?, in: Ferdinand Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977, 58–94. Ähnlich auch Peter Neuner, Die Lehre der Kirche vom Amt und der Vorschlag von Leutepriestern, in: Paul M. Zulehner – Fritz Lobinger – Peter Neuner, Leutepriester in lebendigen Gemeinden. Ein Plädoyer für gemeindliche Presbyterien, Ostfildern 2003, 179–219.

⁵² Rahner, Dienste (s. Anm. 50) 147.

⁵³ Vgl. Zulehner u.a., Leutepriester (s. Anm. 51); aber auch Helmut Hoping – Philipp Müller, Viri probati zur Priesterweihe zulassen. Ein Vorschlag, in: HerKorr 71 (2017) 3, 13–17.

⁵⁴ Paul M. Zulehner – Fritz Lobinger, Der Weg in ein neu gestaltetes Priesteramt, in: Zulehner u.a., Leutepriester (s. Anm. 51) 9–20, hier 18. Lobinger beschreibt an verschiedenen konkreten Beispielen aus der Weltkirche, wie dies funktionieren könnte; vgl. Fritz Lobinger, Vom Pfarrverband zu Leutepriestern, in: Zulehner u.a., Leutepriester (s. Anm. 51) 21–125, hier 40–79.

die sakramentale Versorgung sicherzustellen, sondern ein Team bereits aktiver Gemeindemitglieder zu ordinieren und damit die Gemeinschaftsbildung und ein partizipatives Gemeindeleben zu unterstützen. Die Ordination solcher Personen kann durchaus in Form einer relativen Ordination für diese bestimmte konkrete Gemeinde erfolgen, womit die infrage kommende Person nur jene Eigenschaften und Voraussetzungen erfüllen muss, die für eine volle Gemeindeleitung (einschließlich Feier der Eucharistie) in dieser konkreten Gemeinde nötig sind. „Der Priester als Leiter einer Ortsgemeinde braucht nicht nach dem Schema eines mobilen Staatsbeamten gesehen zu werden, der versetzt wird, avanciert und der Vertreter eines Staates ist, der als eine fremde Größe mit Macht einer bestimmten Menschengruppe gegenübertritt und diese erst eigentlich ‚organisiert‘.“⁵⁵

Der Unterschied zwischen relativ ordinieren „Leutepriestern“ und absolut ordinieren „Bistumpriestern“ ist auch aufschlussreich für die Frage, wie sich das Amtsverständnis durch andere Aufgaben aufgrund einer partizipativen Praxis verändern könne bzw. worin die spezifischen Aufgaben eines Priesters jenseits der sakramentalen Vollmachten bestehen. „Soweit die grundlegenden Strukturen gewahrt bleiben, steht es im Ermessen der Kirche und in ihrer Verantwortung, das Amt im Einzelnen so zu gestalten, dass es die ihm eigenen Aufgaben erfüllen und Kirche als Volk Gottes aufbauen kann.“⁵⁶ In vielen Gegenden der Welt können Priester angesichts der Größe der Pfarreien gar nicht alle der Aufgaben ausüben, die ihnen nach der jüngsten Instruktion der Kleruskongregation vorbehalten sein sollten. Daher scheinen die gewählten partizipativen Formen des Gemeindelebens deren Anliegen besser als die in ihr genannten Bestimmungen zu entsprechen, die Pfarrgemeinden dazu einzuladen, „sich zu öffnen und Instrumente für eine auch strukturelle Reform anzubieten, die sich an einem neuen Gemeinschaftsstil, an einem neuen Stil der Zusammenarbeit, der Begegnung, der Nähe, der Barmherzigkeit und der Sorge für die Verkündigung des Evangeliums orientiert“ (Nr. 2). So bilden Priester schon jetzt die in den einzelnen Gemeinden aktiven Menschen aus und weiter, arbeiten dafür, dass sich die dazu nötigen Charismen entwickeln und ermutigen, helfen und begleiten die Gemeinden und ihre Leitungen.⁵⁷ Diese Aufgabe als Ausbilder, Befähiger und Ermöglicher wäre auch dann ihre spezifische Aufgabe, wenn mit neuen Diensten und Ämtern zwar Aufgaben der Gemeindeleitung, nicht aber alle sakramentalen Vollmachten verbunden wären. Gerade indem sie Menschen befähigen, stark machen und ihnen dienen, unterstützen sie eine Erneuerung der Kirche, da diese „durch Frauen und Männer geschehen [wird, T. F.-P.]

⁵⁵ Rahner, Strukturwandel (s. Anm. 51) 132. Auch der Vorschlag von Lobinger zu Zulehner betont die relative Bestellung.

⁵⁶ Neuner, Lehre (s. Anm. 51) 210.

⁵⁷ Vgl. Lobinger, Pfarrverband (s. Anm. 54) 81–84. Ähnliches geschieht in Deutschland unter den Paradigmen „Pastoral der Berufung“ und „Pastoral der Ermöglichung“. Vgl. dazu Dorothea Steinebach, Freiwilliges Engagement in Beziehung zu hauptberuflicher Tätigkeit, in: PThI 32 (2012) 95–98.

die ‚Feuer und Flamme‘ für Jesus Christus und sein Evangelium sind“⁵⁸. Zudem repräsentieren sie in besonderer Weise Christus, der gekommen ist, um zu dienen (Mk 10,45). Dies schließt ein, auch öffentlich als Repräsentant*in Christi in der Gemeinde und ihr gegenüber in einer Vollmacht zu sprechen, die nicht aus der Gemeinde stammt.⁵⁹ Diese Vollmacht entspringt aber gerade nicht einer Position der Macht im Sinne einer *potestas*, sondern als Autorität der Ohnmacht Jesu am Kreuz. Denn anders als Macht, die dominieren muss, „lässt sich Autorität daran messen, wie sehr sie die Autorität von denen stärkt, die diese Autorität zu schätzen gelernt haben“⁶⁰. Priester bewegen sich im Spannungsverhältnis zwischen der Ohnmacht der Menschen und der Macht der Mysterien, das nicht aufgelöst werden darf. Priester haben ihren Ort unter den Menschen und vor Gott dort, wo Menschen und Mysterien in ein Wechselverhältnis treten. „Es ist ein Ort voller Pastormalmacht, die den Versuchungen der religiösen Macht widersteht, und ein Ort einer Vollmacht, die den Abgründen der menschlichen Ohnmacht standhält.“⁶¹

Fazit: Theorie aus der Wirklichkeit

Die Beispiele der gelebten Praxis aus der Weltkirche veranschaulichen, wie eine partizipative Kirche, in der Macht geteilt wird, den jeweiligen Umständen entsprechend konkret gestaltet werden kann. Sie nehmen darin konsequent die ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Weichenstellungen des II. Vatikanums auf, die die Gesamtheit des Volkes Gottes sowie die Verantwortung aller Gläubigen herausstellen, und füllen sie mit Leben. Indem sie mit ihrer Praxis wiederum Anstöße für die Reflexion der Lehre bieten, zeigen sie überdies, wie sich die vom II. Vatikanum vertretene Wechselwirkung von Pastoral und Dogmatik auswirken kann. Am Beispiel des Amtsverständnisses illustriert, bringen sie angesichts des Kompromisscharakters der Texte des II. Vatikanums und der in ihnen vorhandenen zum Teil stark divergierenden Perspektiven weniger grundsätzlich neue Impulse in die Lehre ein. Vielmehr werden bestimmte Akzente einer Volk-Gottes-Ekklesiologie und der Dienstfunktion der Ämter unterstrichen und ihre Konsequenzen beispielsweise für das Verständnis kirchlicher Ämter und Dienste sowie ihre spezifischen Aufgaben ausbuchstabiert. Nicht zuletzt zeigen solche gelungenen Reaktionen auf die Herausforderung, in ihrer jeweiligen Situation lebendig und missionarisch Kirche zu sein, wie Ämter und Dienste ihre Aufga-

⁵⁸ Philipp Müller, Priestersein heute und morgen. Fakten – Ideale – Aporien, in: Christoph Ohly, Stephan Haering – Ludger Müller – Wilhelm Rees (Hg.), Das Geschenk der Berufung zum Priestertum. Zur Zukunft der Priesterausbildung, Münster 2020, 191–207, hier 196.

⁵⁹ „Dieses gleichzeitige *In* und *Gegenüber* wird darin konkret, dass das Amt durch Ordination, durch Weihe, nicht durch Delegation übertragen wird.“ Neuner, Lehre (s. Anm. 51) 200.

⁶⁰ Hans-Joachim Sander, Die heilige Macht der Priester, in: Wort und Antwort 49 (2008) 64–70, hier 69.

⁶¹ Sander, Macht (s. Anm. 59) 70.

be, Kirche als Volk Gottes aufzubauen, bestmöglich erfüllen können – und welche Gestaltung dem eher zuwiderläuft.

PD Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse
Internationales Katholisches Missionswerk missio e.V.
Goethestraße 43
52064 Aachen
+ 49 (0) 241 75 07-341
thomas.fornet-ponse(at)missio-hilft(dot)de