

Beobachterbericht zum Forum:

Institutionenkritik

Özcan Taşcı

Kritische Anfragen an religiöse Institutionen müssen nicht so verstanden werden, dass diese den Wesensbestimmungen und Funktionen dieser Institutionen per se zuwider laufen. Im Gegenteil, so argumentierte *Edward Fröhling* mit Blick auf das christliche Kirchenverständnis, seien »Umkehr- und Reformbedürftigkeit« geradezu ein »Wesenselement« der Kirche und zur Erfüllung der Aufgaben der Kirche von großer Bedeutung.

Dabei bezog sich Fröhling auf das traditionelle Verständnis zweier miteinander verbundener Aspekte der Kirche: Als »himmlische Kirche« kommt ihr eine prinzipielle, letztlich unantastbare Heiligkeit zu. Diesem ideellen Verständnis steht die »irdische Kirche« gegenüber, die je »konkrete, geschichtlich bedingte institutionelle Gestalt und damit die menschliche, unter irdischen Bedingungen verfasste Gemeinschaft«.

Da im Christentum die Institutionalisierung als »Kirche« und deren theologische Deutung einen Prozess darstellt, der in vielen Punkten zeitlich später anzusiedeln ist als die schriftliche Kanonisierung der Offenbarungstexte, kann Kritik an Formen und Verständnissen sich z. B. auch durch einen Rückbezug auf die biblischen Texte speisen, der Kriterien dafür erhebt, welche institutionellen Gestalten dem christlichen Ideal von »Kirche« konform sind.

Problematisch wäre es in jedem Fall, »himmlische« und »irdische« Kirche zu in eins zu setzen, also z. B. auch für die »irdischen« Zustände der Kirche per se unantastbare Heiligkeit zu beanspruchen. Allerdings besteht ein sachlicher und dynamischer Zusammenhang insofern, als die »himmlische Kirche« die Zielgestalt der irdischen Kirche vorgibt. In diesem Spannungsverhältnis zeigt sich die Kirche als »der immer neuen Umkehr und Reform bedürftig« und als eine »Gemeinschaft in steter Erneuerung« (so Ratzinger, zitiert von Fröhling).

Diese Erneuerung sei nach den Lehrdokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Aufgabe aller Mitglieder der Kirche. Nach Fröhling sei es aber nicht damit getan, dass derartige Erneuerungsprozesse von der Kirchengemeinde und den Kirchenmitgliedern angestoßen werden. Zudem müsse auch die Kritik »von außen« Beachtung finden, also insbesondere auch vonseiten ihrer nichtchristlichen Umwelt. So gesehen, bedarf die Kirche geradezu der Kritik von Innen und Außen.

Gemäß der von Fröhling vertretenen christlich-dogmatischen Auffassung können gerade auch derartige Erneuerungen so verstanden werden, dass sie mit dem idealen Bild der »himmlischen Kirche« konform gehen, ja von diesem letztlich selbst gefordert werden. Allerdings ist m. E. eine solche angenommene Harmonisierung, bei welcher letztlich das Bild der »himmlischen Kirche« stets heilig-unbefleckt bleibt, nicht zwingend. Auch Idealvorstellungen der »himmlischen Kirche« sind konkret gegeben nur als menschliche, zeitliche und bedingte Vorstellungen. Insofern sind sie wiederum einer möglichen Erneuerung und Kritik nicht prinzipiell enthoben. Erneuernde Kritik greift gerade auch dort, wo es um überkommene, tradierte Idealbilder geht und neue Bilder, Repräsentationen und Sprachformen zu entwickeln sind.

Wie stark der Beitrag der Sprache für die Erneuerung religiöser Vorstellungen und Institutionen sein kann, macht besonders *Hasan Hanafi*, der renommierte ägyptische Theologe, deutlich.¹ Hanafi dürfte völlig Recht haben, wenn er anspricht, dass eine angenommene Unveränderlichkeit und Unantastbarkeit religiöser Begriffe die stärksten Faktoren seien, um Kritik und Erneuerung zu verhindern.

Dieser Hinweis ist auch beziehbar auf die Argumentation von *Silvia Horsch*. Sie konkretisiert Formen religiöser Autorität und Institutionalisierung insbesondere im Hinblick auf die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen. Zunächst hob sie hervor, dass der Islam keine Autorität wie die Kirche kenne, in der es einen Unterschied zwischen »Laien« und »Klerus« gäbe. Aus diesem Grund gebe es keine vergleichbare Situation zwischen Islam und Christentum, wenn von Institutionenkritik die Rede ist. Bezeichnenderweise weist z. B. der Koran den Religionsgelehrten (*‘Ulamā*) keine spezifische Autorität zu.

Nach dem Tode des Propheten jedoch begannen Gelehrte, die Autorität über die *ṣaḥāba*, die Genossen des Propheten, allmählich an sich zu ziehen. Und um Ende des 9. Jh. (3. Jh. n. H.), gelang es besonders den

1 *Hasan Hanafi*, *at-Turāth wa’t-taǧdīd* (Erbe und Modernität), Beirut 1992, 109–137.