

Die Kirche – Monarchie, Demokratie, Gemeinschaft?

Als in den letzten Wochen und Monaten des Jahres 1989 in den Ländern hinter dem damaligen Eisernen Vorhang die erstaunlichsten politischen Umwälzungen geschahen, als Diktaturen gestürzt und Tyrannen entmachteten wurden, hat man dies allerorten als Sieg der Demokratie über Unfreiheit, Entmündigung und Verletzung der Menschenrechte gefeiert – und man tat es mit Recht. Offensichtlich eignet der Demokratie eine Macht, die sich auf die Dauer durch politische und militärische Unterdrückung nicht niederhalten läßt. Die letzten Wochen des vergangenen Jahrzehnts scheinen den Satz von Karl Rahner bestätigt zu haben, demzufolge „Demokratie eine Wesensforderung der menschlichen Natur ist, mindestens einmal ab einer bestimmten Phase geschichtlicher Entfaltung dieser Natur“¹.

Für die Kirche hat diese Erfahrung zwiespältige Konsequenzen. Man hat sich darüber gefreut, daß Regime untergegangen sind, die das Recht auf Religionsausübung verweigert, Christen unterdrückt und ihnen die bürgerlichen Rechte vorenthalten hatten. Man ist stolz darauf, daß Christen in vorderster Front gegen die etablierten Unrechtsregime angekämpft, daß sich Bürgerrechtsbewegungen in den Kirchen versammelt und in ihren Friedensgottesdiensten mit zur Überwindung der Unrechtsordnung beigetragen haben. Die Kirchen erschienen in Europa mit einem Mal als Vorkämpfer einer demokratischen Ordnung, obwohl oder auch gerade weil dieser Einsatz für sie selbst nicht positiv zu Buch schlug und darum nicht von Eigeninteresse bestimmt sein konnte.

Traditionellerweise konnte sich jedenfalls die katholische Kirche nicht mit dem Attribut schmücken, Vorkämpferin einer demokratischen Ordnung zu sein; vielmehr stand sie einer solchen eher skeptisch gegenüber. Vor allem aus dem 19. Jahrhundert haben wir kirchenamtliche Verlautbarungen, denen zufolge Demokratie mit der rechten Ordnung der Gesellschaft, mit der von Gott verliehenen Autorität und der Pflicht zum Gehorsam unvereinbar sei. Im Gefolge der Französischen Revolution kam es zu folgenschweren Verurteilungen der demokratischen Prinzipien, und noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden der sogenannte Amerikanismus, die Bewegung um den Sillon in Frankreich und um die *Democrazia cristiana italiana*, die sich die Versöhnung von Christentum und demokratischen Idealen auf ihre Fahnen geschrieben hatten, feierlich verworfen. Demokratische Vorstellungen schienen mit der kirchlichen Sozialordnung unvereinbar zu sein.

Für den staatlichen und gesellschaftlichen Bereich wurden diese Verurteilungen spätestens durch das Zweite Vatikanische Konzil überwunden. Im Innenraum der Kirche haben demokratische Prinzipien dagegen nach wie vor noch wenig Aufnahme gefunden. Häufig werden sie mit dem Argument zurückgewiesen, die Kirche sei keine Demokratie, sondern eine Theokratie, sie werde nicht vom Volk, sondern von Gott regiert. In der Kirche könne nicht eine Mehrheit über eine Minderheit dominieren, überhaupt lasse sich über die Wahrheit nicht abstimmen. Vor allem aber sei die demokratische Grundvoraussetzung, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht, von ihm an bestimmte Amtsträger delegiert, in seinem Auftrag ausgeübt, von ihm kontrolliert und gegebenenfalls auch wieder zurückgezogen wird, mit der Kirche nicht vereinbar. Diese gründet nicht im Willen ihrer Glieder, sondern in göttlicher Stiftung, darum seien ihre Strukturen in allen wesentlichen Stücken der Verfügung des Menschen entzogen. So haben die Amtsträger ihr Amt durch göttliche Einsetzung, durch Ordination, nicht aus dem Willen der Gläubigen; sie sind nicht gewählt und auch nicht abwählbar. Kirche beruhe auf anderen Prinzipien als die modernen Demokratien, deren Grundlagen seien auf sie nicht anwendbar.

So richtig diese Einwendungen auch sein mögen, sie schließen nicht aus, daß gewisse demokratische Elemente auch für die Kirche passen und auf sie übertragbar sein könnten. Auch wenn sich Kirche nicht vorbehaltlos demokratisieren läßt, muß das nicht bedeuten, daß ihr deswegen alle demokratischen Elemente wesensfremd seien. Immer wieder haben die jeweiligen Sozialformen in der Kirche ihren Niederschlag gefunden, nicht indem sie einfachhin übernommen worden wären, sondern sie wurden an die besonderen Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Kirche angepaßt. Sollte dies bei den demokratischen Strukturen von vornherein unmöglich sein? Das wäre verhängnisvoll, denn der Begriff „Demokratie“ ist heute geradezu die Kurzformel für Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde. Er erscheint als Zusammenfassung einer gerechten und menschenwürdigen Sozialordnung. Darum würde eine generelle Zurückweisung demokratischer Strukturen in der Kirche diese unweigerlich in die Nähe der Regime bringen, die sich den Grundforderungen humaner Zivilisation verschließen. Die Kirche würde dann in einem Atemzug genannt werden mit den letzten offensichtlich nicht reformfähigen Diktaturen unserer Zeit. Faktisch hat Demokratie unterschiedliche Realisierungsformen gefunden. Sollte sie nicht auch eine spezifisch kirchliche Gestalt annehmen können?

Zur Beantwortung dieser Frage sollen einige Aspekte, die nach heutigem Verständnis Demokratie bestimmen, daraufhin geprüft werden, ob sie sich mit der Kirche, ihren vorgegebenen Strukturen und Normen vereinbaren lassen und darum auch in ihr Heimatrecht haben könnten. Auf diesem Weg soll gleichsam induktiv eine Antwort gegeben werden auf die Frage, inwieweit demokratische Modelle in der Kirche ihren Platz haben können.

Kirche als Gemeinschaft

Ein Grundbegriff heutigen Kirchenverständnisses ist das Wort von der Kirche als *Communio*, als Gemeinschaft². *Communio* ist eine der Leitideen, wie das Zweite Vatikanische Konzil Kirche bestimmt. Dabei wird dieser Gedanke von *Communio*, Gemeinschaft, nicht hergeleitet vom Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit und Sicherheit in einer menschlichen Gruppe. Vielmehr argumentiert das Konzil an dieser Stelle mit steilen trinitätstheologischen Gedankengängen. Es bezeichnet die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (LG 4). Kirche als Gemeinschaft gründet demzufolge in der Gemeinschaft der göttlichen Personen, die dadurch existieren und darin ihr Sein haben, daß sie über sich hinaus und bezogen sind auf die anderen göttlichen Personen. Ihr Sein besteht in ihrem Hingeordnetsein, in dieser Relation, in dieser Offenheit. Das ist der Inhalt des Personenbegriffs. Er wurde entwickelt, um die göttliche Dreiheit zum Ausdruck zu bringen: die Tatsache, daß Selbstand und Bezogenheit auf das Gegenüber, auf das Du, ein und dieselbe Sache sind.

Dieser Gedanke der Trinitätslehre wird im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Modell für die Kirche: Sie soll Abbild sein des dreifaltigen Gottes. Insofern ist sie dadurch bestimmt, daß sie in Relationen besteht, daß einer auf den anderen angewiesen und verwiesen ist und erst in Beziehung zum Du sein eigenes Selbst gewinnt. Relation, Gemeinschaft und Dialog sind damit Wesenselemente von Kirche. Keiner ist für sich allein, keiner kann für sich allein glauben, nur in der Gemeinschaft der Kirche ist Glaube möglich. *Ein* Christ ist *kein* Christ. Dialog ist damit nicht nur eine äußere Organisationsform oder Methode, vielleicht die Art und Weise, wie man schwierige Gedanken und problematische Überzeugungen an die Frau und an den Mann bringt und kirchenrechtliche Positionen effektiv durchsetzt. Es geht im Dialog nicht nur um die Methode, wie die christliche Botschaft verbreitet werden kann, sondern es geht um das Kirchesein selbst. Kirche ist von ihrem Wesen her als Dialoggemeinschaft bestimmt. So wie der Vater, der Sohn und der Geist aufeinander bezogen sind, so muß Gemeinschaft auch die Kirche prägen.

Die Kirche darf nach diesem Modell nicht mehr, wie im Anschluß an das Erste Vatikanische Konzil nicht selten geschehen, als eine blockartige, statische, zentralistisch gelenkte Größe verstanden werden – dies würde dem trinitarischen Kirchenverständnis fundamental widersprechen. Sie ist vielmehr eine dynamische, lebendige Gemeinschaft, eine Beziehung zwischen verschiedenen Subjekten, die miteinander im Dialog stehen und so Einheit gestalten. Die neuzeitliche Theologie war in ihrem Papalismus weithin von einem Einheitsmodell geprägt, das sich eher an einem außerchristlichen Monotheismus als am christlichen Gottesgedanken orientierte und das dem Motto folgte: „Ein Gott, ein Reich, ein

Herrscher“. Nicht zuletzt aus politischen Gründen wurde die Einheit der Kirche von einem statischen Monotheismus hergeleitet. Nun ist aber nach christlichem Verständnis Gott eben nicht der eine unbewegte Beweger, sondern er ist dynamisches, pulsierendes Leben, das nur in Vielfalt und Austausch, in Gemeinschaft und Dialog gedacht werden kann. Ein Bild von der Kirche, das von einem statischen Konzept ausgeht, das ein monarchisches anstatt eines dialogischen Kirchenregiments anstrebt, ist theologisch einfachhin nicht auf der Höhe der Zeit.

Dieses Verständnis von Kirche als *Communio*, als Dialoggemeinschaft, eröffnet einen Zugang zu einer spezifisch kirchlichen Form von Demokratie. Die folgenden Überlegungen zum Begriff Dialog und seinen Voraussetzungen sollen verdeutlichen, wie eine solche aussehen könnte.

Dialoggemeinschaft in Freiheit und Gleichheit

Dialog verlangt Freiheit. Nur wenn alle Partner in einem Dialog frei ihre Vorstellung vortragen können, wenn sie nicht durch Angst oder durch äußeren Druck daran gehindert werden, ihre Meinung zu sagen, findet rechter Dialog statt. Kirche als Dialoggemeinschaft gründet also in der Freiheit. Nun war der Begriff Freiheit in der Kirche lange Zeit nicht hoch im Kurs: Autorität, Gehorsam, Unterordnung hatten einen weit höheren Stellenwert. Dennoch ist Freiheit ein Grundwort christlicher Botschaft, angefangen von der paulinischen Botschaft von der Freiheit vom Gesetz und seiner Aussage, daß dort, wo der Geist Gottes wirkt, Freiheit herrscht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich diese Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen wieder zu eigen gemacht. Es hat ein eigenes Dokument über die Religionsfreiheit erstellt, es hat Gewissensfreiheit gefordert und als unverzichtbaren Wert des Menschen bezeichnet. Wer Freiheit beschneidet, das Gewissen verdächtigt, den Gehorsam und die Autorität an die Stelle der Gewissensentscheidung setzen möchte, handelt nicht in kirchlichem Sinn, wer immer er sei und was immer seine Motive sein mögen. Diese Gewissens- und Religionsfreiheit hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Würde des Menschen als Person begründet. „Die Würde des Menschen verlangt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang“ (GS 17). Und die wichtige Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit beginnt mit den programmatischen Worten, nach denen sie auch immer zitiert wird: *Dignitatis humanae*: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen“ (DH 1).

Die Verteidigung der Würde des Menschen, seines unverzichtbaren Rechts auf personale Entfaltung und Verwirklichung ist eines der Leitmotive von Papst Johannes Paul II. Seine Ansprachen in der Dritten Welt sind eine breit angelegte Verteidigung der Menschenrechte und der Würde der Person gegen alle Angriffe seitens unterdrückerischer und ausbeuterischer Regime, und selbst seine Aussagen zu Empfängnisverhütung und Abtreibung, die Anlaß geworden sind zu einer kontroversen Diskussion, sind bestimmt von dem Gedanken der Menschenwürde und ihrer Verteidigung gegen jede artifizielle Manipulation. Die Verteidigung der Menschenrechte, der Würde der menschlichen Person gegen alle Angriffe von außen, gegen zerstörerische technische Eingriffe, gegen Ausbeutung und gegen entwürdigende Herrschaftsformen zieht sich wie ein roter Faden durch alle Ansprachen und Enzykliken des Papstes.

So ist als erstes festzuhalten: Kirche als Dialoggemeinschaft fordert und verlangt Freiheit und lebt in ihr. Wer Freiheit beargwöhnt, wer Autorität, Herrschaft, Unterdrückung und Gehorsamsforderung an ihre Stelle setzen will, beruft sich nicht zu Recht auf die christliche Botschaft. Er steht im Widerspruch zur Lehre der Schrift, des Zweiten Vatikanischen Konzils und zum Papst, selbst wenn er Texte des kirchlichen Lehramts aus dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert zitiert.

Ein Dialog verlangt fernerhin die Gleichheit der Partner; prinzipiell Ungleiche können nicht miteinander reden; sie können nur Belehrungen oder Befehle erteilen bzw. sie entgegennehmen. Ein Dialog aber kann nur zwischen Gleichen geführt werden. Diese Forderung scheint zunächst einmal für die Kirche nicht anwendbar zu sein. Denn sie wurde traditionellerweise als Gemeinschaft von Ungleichen bestimmt. Nicht Gleichheit, sondern Unterschiede zwischen Amtsträgern und Laien, den verschiedenen Rängen innerhalb der Hierarchie und nicht zuletzt zwischen dem Papst und den Bischöfen prägten nicht nur in früheren Zeiten das Erscheinungsbild der Kirche, sie sind auch für den heutigen Katholizismus fundamental. Angesichts dieser Tatsache mag es erstaunen, daß das Zweite Vatikanum die Kirche als Gemeinschaft der Gleichen bestimmt. Es stellt fest, daß sich „alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker“ richtet (LG 30). Für die politische Ordnung fordert das Konzil, daß „die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden“ müsse (GS 29), und für den innerkirchlichen Bereich heißt es im neuen Kodex von 1983 sogar: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“ (Can 208).

Wie verträgt sich diese Aussage mit der Lehre von Amt und Priestertum, von Weihe und Hierarchie?

Nach katholischem Verständnis sind Amt und Priestertum für die Kirche als

Volk Gottes konstitutiv, ohne das Amt wäre das Volk nicht das Volk Gottes. Das ist unbestritten. Aber der Begriff „Volk“ bezeichnet dabei nicht die einfachen Leute und unterscheidet sie von den Herrschenden, die „Laien“ von den Priestern und dem höheren Klerus³. Volk umschließt vielmehr nach biblischem Sprachgebrauch, der im Konzil wieder aufgegriffen wurde, alle Glaubenden und Getauften und unterscheidet sie von denen, die nicht glauben. Der Begriff Volk besagt die Einheit und Gemeinschaft aller Christen, er grenzt sie von den Nichtchristen ab, differenziert aber nicht in verschiedene Stände in der Kirche. Alle gehören zum Volk, selbstverständlich auch die Amtsträger. In diesem Sinn läßt sich auch im katholischen Denken sagen, daß in der Kirche alle Vollmacht beim Volk liegt, wenn man nur mitbedenkt, daß in diesem Volk auch besondere Verantwortungen und Aufgaben wahrzunehmen sind. Diese sind nicht gleichsam „von unten“ delegiert, so als hätte die Gemeinde alle ihre Vollmacht in sich und würde sie lediglich aus praktischen Erwägungen heraus bestimmten Personen übereignen und ihnen gegebenenfalls auch wieder entziehen. Diese Vorstellung von „Volkssouveränität“ wäre mit der Struktur der Kirche nicht zu vereinbaren.

Aber das bedeutet nicht, daß nicht das Amt sehr wohl in der Gemeinde, in der Kirche, im Volk steht und sich von ihm her definiert. Es ist um des Volkes willen da und hat ihm zu dienen. Innerhalb dieses Volkes Gottes gibt es dann sehr wohl auch das Gegenüber; es kann der Fall eintreten, daß ein Amtsträger der Gemeinde Dinge sagen muß, die diese nicht gerne hört und die ihren Ohren nicht schmeicheln. Er hat diese Vollmacht nicht durch Delegation, sondern durch Ordination, er ist hier nicht nur der Gemeinde, sondern Christus selbst verpflichtet und ihm verantwortlich. Er steht im Volk Gottes und ihm gleichzeitig gegenüber. Doch das „Gegenüber“ wird durch das „In“ umfassen, es ist ein Dienst an der Gemeinde, am Volk.

Dieses Verhältnis von Amtsträger und Gemeinde wurde in der Alten Kirche in der Bischofswahl sichtbar, die in mehreren Schritten erfolgte. Am Anfang stand der Wunsch einer Ortskirche, ein bestimmtes Mitglied solle ihr Bischof werden. Dieses Verlangen wurde an die Nachbarbischöfe und den Metropoliten hergetragen. Wenn diese den betreffenden Kandidaten akzeptierten, weihten sie ihn durch Handauflegung und Gebet. Beides – Wahl durch die Gemeinde und Bestätigung und Ordination durch die Bischöfe der Region – war unverzichtbar, damit jemand Bischof wurde. Eine Amtseinssetzung ohne oder gar gegen den ausdrücklichen Wunsch der Gemeinde wäre nicht nur unrechtmäßig, sondern sogar ungültig gewesen. Diese urchristliche Ordnung der Bischofswahl zeigt, daß in der Kirche sehr wohl das Prinzip einer fundamentalen Gleichheit herrscht oder herrschen sollte, selbst wenn bei der Betrachtung der gegenwärtigen Kirche die Ungleichheiten stärker ins Auge springen. Aber „aus der ‚Ordination‘ der einen darf nicht eine ‚Subordination‘ der anderen werden“⁴. Unterschiedliche Aufgaben müßten von einer fundamentalen und wesentlich gewichtigeren Gleichheit

umfassen sein, wollen sie dem einen Ganzen dienen. Wie hieß es doch schon bei Paulus: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus... Es gibt nicht mehr Juden und Griechen (also Unterschiede im Volk und in der Religion), nicht Sklaven und Freie (also Unterschiede des gesellschaftlichen Standes), nicht Mann und Frau (also Unterschiede aufgrund des Geschlechts); denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,26–28). Vor dieser fundamentalen Gleichheit in Christus werden alle Unterschiede irrelevant. Paulus beschreibt hier sicher nicht den Zustand unserer heutigen Kirche. Vielmehr sind diese Worte ein Gewissensspiegel, den wir uns immer wieder selbst vor Augen halten sollten und den wir uns vor Augen halten lassen müssen.

Geschwisterlichkeit

Paulus hat in der eben zitierten Stelle die Gleichheit aller Christen damit begründet, daß alle Söhne Gottes sind. Alle sind gleich, weil sie Brüder und Schwestern sind. Brüderlichkeit, besser Geschwisterlichkeit, ist damit ein drittes Grundcharakteristikum der christlichen Kirche, die sich als Dialoggemeinschaft versteht. Zur Zeit des Neuen Testaments und noch in den ersten Generationen danach haben sich die Gläubigen untereinander als Brüder und Schwestern verstanden und auch als solche angesprochen. Erst später wurde dieser Bruderbegriff verdrängt und durch ein Verständnis des Wortes ersetzt, wo nun nicht mehr die Christen, sondern allein die Amtsträger sich als „Mitbrüder“ verstanden. Seit dem 3. Jahrhundert bezieht sich „in der Einzelanrede das Wort ‚Bruder‘ nie mehr auf den Christen überhaupt, sondern nur noch auf die Bischöfe und Kleriker... Das ist nicht mehr die alte Bruderschaft der Gläubigen, was sich hier zeigt“⁵.

Das Zweite Vatikanum hat die urchristliche Idee wieder aufgegriffen. Die Christen erscheinen wieder als Brüder und Schwestern, als Geschwister, die in gemeinsamer Verantwortung die Kirche aufbauen und gestalten. In der Kirchenkonstitution heißt es, daß die Laien „auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern“ haben (LG 32). Selbst wenn das Konzil dann die unterschiedliche Aufgabenstellung wieder deutlich unterstreicht, so ist mit dieser Aussage – jedenfalls im Prinzip – doch die herkömmliche Trennung in eine lehrende und eine hörende, eine befehlende und eine gehorchende Kirche aufgehoben. Es wird eine Kirche vorgestellt, in der alle gemeinsam um den rechten Weg ringen und die Wahrheit suchen. Es ist eine Binsenweisheit, daß Wahrheitsfindung und Willensbildung in der Kirche nicht nur von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben erfolgen, selbst wenn dies nicht so deutlich sichtbar wird. Aber bis in die Aussagen des Ersten Vatikanums und die Papstdogmen hinein war es selbstverständlich, daß der Papst nichts anderes zum Dogma erheben kann als den Glau-

ben der Kirche, und daß dieser nur im gemeinsamen Ringen aller in der jeweiligen Zeit ursprungsgetreu und situationsbezogen zugleich formuliert werden kann. Die Unfehlbarkeit, die im Ersten Vatikanum dem Papst zugesprochen wurde, wird im Zweiten Vatikanum dem Volk Gottes als ganzem zuerkannt.

Das Konzil und seine Beschlüsse wären nicht möglich gewesen, wären seine Leitideen nicht schon längst in den Gemeinden vorbereitet gewesen. Es sind also keineswegs allein der Papst, die Bischöfe und die Theologen, die das Bleiben der Kirche in der Wahrheit gewährleisten, sondern auch die sogenannten Laien, es ist das Volk Gottes als ganzes. Der große englische Kardinal John Henry Newman, dessen 100. Todestag wir heuer begehen, hat in einem Aufsatz aus dem Jahr 1859 „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre“ dargetan, daß das Dogma von der Gottheit Jesu „während der größeren Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des römischen Stuhles, der Konzilien oder Bischöfe, sondern durch den ‚consensus fidelium‘“, die Übereinstimmung der Gläubigen aufrechterhalten wurde⁶. Kirche, so die Folgerung, wird erst durch das geschwisterliche Zusammenwirken aller als Gemeinschaft aufgebaut, und nur als solche kann sie die rechte Verkündigung gewährleisten. Wer die Kirche auf das Amt oder gar auf die Hierarchie verkürzen möchte, wird ihr nicht gerecht und verunstaltet sie. Nur im Zusammenspiel aller kann sie erfüllen, was ihre Aufgabe ist.

Diese Gemeinschaftsstruktur hat Kardinal Ratzinger dargestellt im Anschluß an Cyprian von Karthago, den großen Bischof des 3. Jahrhunderts. Von ihm wird häufig der Ausspruch zitiert: „Nihil sine episcopo“, nichts ohne den Bischof. Nicht selten soll dieser Satz heute belegen, daß Bischof und Hierarchie allein in der Kirche verantwortlich seien, und daß darum nichts ohne sie oder gar gegen sie geschehen dürfe. Aber derselbe Cyprian erklärte seinem Presbyterium gegenüber nicht weniger deutlich: „Nihil sine consilio vestro“, nichts ohne euren Rat. Und ebenso klar sagt er zu seiner Gemeinde: „Nihil sine consensu plebis“, nichts ohne die Zustimmung des Volkes. Joseph Ratzinger hat dieses Zusammen, wo der Bischof, das Presbyterium und das Volk gemeinsam in der Kirche verantwortlich sind, wo keiner einfachhin überstimmt oder mundtot gemacht werden kann, wo jeder nicht nur gehört wird, sondern wo der Konsens aller die Bedingung für die wichtigen Entscheidungen ist, als „das klassische Modell kirchlicher ‚Demokratie‘“ bezeichnet⁷.

Kirche und demokratische Strukturen

Die genannten Dimensionen, die sich aus dem Verständnis der Kirche als Dialoggemeinschaft ergeben, decken sich mit den Idealen der modernen Demokratie. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind zutiefst in der christlichen Tra-

dition verankert, und es kann nicht ohne Trauer festgestellt werden, daß die Französische Revolution glaubte, sie nur gegen die Kirche und die von ihr unterstützte Ordnung durchsetzen zu können. Die französische Kirche hat im Gedenkjahr 1989 in vielfältiger Weise entdeckt, in welchem Maß sich dabei ihre eigenen Prinzipien gegen sie wandten; und Kardinal Lustiger von Paris hat bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als ursprünglich christliche Ideale charakterisiert, die die Kirche in einem schmerzlichen Prozeß wiederentdecken mußte und die sie nun auch selbst zu verwirklichen hat⁸.

Angesichts dieser Ähnlichkeiten von genuin christlicher und demokratischer Grundüberzeugung kann man sich mit Karl Lehmann „eigentlich nur wundern, warum es in der Kirche so wenig ‚demokratische Strukturen‘ in dem erläuterten Sinne gibt. Warum ist nicht vieles in Stil und Formen der Kirche ganz selbstverständlich ‚demokratisch‘?“⁹ Sicher, eine „Demokratisierung“ der Kirche kann nicht bedeuten, daß unbesehen Verhaltensmuster übernommen werden, die für sie nicht anwendbar sind. Demokratisierung kann und darf nicht einfachhin das Amt und seine Verantwortung in Frage stellen, sie kann nicht sämtliche Strukturen der Kirche zur Disposition stellen und dem Mehrheitsentscheid anheimgeben. Aber Tendenzen zu einer Demokratisierung, die diese vorgegebenen Grenzen beachten, würden dem Dogma nicht widersprechen, ja sie würden Kirche deutlicher und klarer in ihrer Grundstruktur als Dialoggemeinschaft hervortreten lassen. Dabei kann es, wie Karl Rahner festgestellt hat, nicht allein um einen Gesinnungswandel gehen und bei einem solchen verbleiben, „sondern um den Einbau von gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen, die das zu einer christlichen und nicht nur bürgerlichen Mündigkeit herangewachsene Volk Gottes am Leben der Kirche wirklich aktiv mitbestimmen und teilnehmen lassen“¹⁰.

Zur Wiedergewinnung solch demokratischer Strukturen müßten wir uns lediglich an unsere eigene christliche Tradition zurückerinnern. Das Konzil ist seit alters her eine Einrichtung, in der der Glaube der Kirche als ganzer zur Sprache kommt und in der jeweiligen Zeit vor dem Hintergrund konkreter Fragestellungen neu formuliert wird. Dabei gehört auch der Papst zum Konzil, und das in einem Maß, daß eine Versammlung der Bischöfe ohne ihn oder gegen ihn gar nicht Konzil sein könnte. Dieses Konzil kennt nach altkirchlicher Überlieferung keinen Mehrheitsentscheid, sondern allein den Konsens, in dem alle Beteiligten den Glauben ihrer Kirchen zu erkennen vermögen. Diese Einmütigkeit bedeutet nicht unbedingt Einstimmigkeit, aber doch den „magnus consensus“, die Übereinstimmung der überwiegenden Mehrheit. Ist dieser nicht zu erzielen, kann die betreffende Frage nicht konziliar beschlossen werden. Denn der Mehrheitsentscheid, in dem über eine Minderheit dominiert würde, ist dem Konzil unbekannt.

Dies könnte ein Modell sein, wie heute auf allen Ebenen der Kirche – in der

Pfarrei, im Dekanat, in der Diözese, in einem Land und universalkirchlich – die wichtigen und weichenstellenden Entscheidungen getroffen werden könnten: Gewählte Synoden mit echter Entscheidungskompetenz sollten gewährleisten, daß niemand einfachhin überstimmt und mundtot gemacht wird, daß nicht die Amtsträger gegen ihre Gemeinden, diese gegen die Priester und Bischöfe entscheiden und die Theologen gegen den einfachen Glauben der Gläubigen argumentieren. Ebenso wenig wie eine wichtige Entscheidung in der Kirche im Affront gegen die Amtsträger getroffen werden darf, kann sie von den Amtsträgern oder gar von einem Amtsträger allein gegen die Gemeinden verfügt werden. Synodale Strukturen sollten den Konsens ermöglichen, der Kirche als Dialoggemeinschaft auszeichnen müßte. Er sollte eine spezifisch kirchliche Demokratie kennzeichnen.

Die Kirche könnte darüber hinaus Elemente aus demokratischen Verfassungen übernehmen, wie zum Beispiel eine Stärkung des individuellen Rechtsschutzes, eine Verwaltungsgerichtsbarkeit, Aspekte einer Gewaltenteilung, die Herstellung einer Öffentlichkeit in Fragen, die alle betreffen. Und selbst eine echte Mitwirkung des ganzen Volkes Gottes bei der Bestellung von Amtsträgern würde die dogmatisch vorgegebene Struktur der Kirche nicht verletzen, wie die Geschichte der Alten Kirche beweist¹¹. Derartige Forderungen nach einer spezifisch kirchlichen Demokratie sind mit der Stiftung der Kirche durchaus vereinbar, und sie ließen sie in ihrem Wesen als Dialoggemeinschaft sogar deutlicher zutage treten, als das heute weithin der Fall ist. Selbst wenn die Kirche nicht einfachhin und ohne jede Einschränkung demokratisiert werden kann, bedeutet das nicht, daß sie deswegen monarchisch oder gar absolutistisch regiert werden dürfte. Monarchie und Absolutismus sind einer trinitarisch verpflichteten Kirche jedenfalls ungleich fremder als demokratische Strukturen.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, Demokratie in der Kirche?, in dieser Zschr. 182 (1968) 1–15, 8.

² Vgl. hierzu P. Neuner, Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise (Frankfurt 1990) 177–205.

³ S. hierzu P. Neuner, Der Laie und das Gottesvolk (Frankfurt 1988) 25–41, 115–135.

⁴ P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht (Düsseldorf 1987) 74.

⁵ J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 58 f.

⁶ J. H. Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, in: Ausgew. Schr., Bd. 4 (Mainz 1959) 273.

⁷ J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche?, in: ders., H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970) 44.

⁸ M. Lustiger, Die geistliche Dimension Europas, in: Kirche in Europa, hrsg. v. F. Wetter (Düsseldorf 1989) 9–25, bes. 12–14, 24.

⁹ K. Lehmann, Zur dogm. Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche, in: Conc. 7 (1971) 171–181, 179.

¹⁰ K. Rahner, a. a. O. 9.

¹¹ Aus der Fülle der Literatur zum Thema s. K. Schatz, Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches, in dieser Zschr. 207 (1989) 291–307.