

JOSEF STEGMANN

Demokratie in der Kirche?

Ein Bericht

I. DAS PROBLEM

Nicht selten stellen sich Freunde und Gegner »die Kirche als eine absolute Monarchie, als ein totalitäres System vor, in dem grundsätzlich in der Dimension des Gesellschaftlichen nur das Geltung hat, was von der obersten Spitze dieses Systems gewollt, angeordnet oder mindestens in einer positiven Weise approbiert worden ist«. Sie sind deshalb überzeugt, »daß alle Initiativen, soweit sie nur eine eigentliche Gültigkeit in der Kirche als solche haben, gänzlich vom Amt und darin letztlich vom obersten Hirten der Kirche, vom Papst«¹, ausgehen müssen.

Dieses »totalitäre« Mißverständnis hat mancherlei Ursachen, die z. T. weit in die Geschichte zurückreichen. Beigetragen hat zu seiner Entstehung wohl auch eine Sicht der Kirche, der es vor allem um die Momente der Herrschaft und Hierarchie ging und die etwa in der berühmten Definition Kardinal *Bellarmins* (1562–1621) anklingt: »Die Kirche ist eine Vereinigung (coetus) von Menschen, die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und durch die Teilnahme an denselben Sakramenten unter der Herrschaft (regimen) der legitimen Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Pontifex, verbunden sind« (De conciliis III, 2). Obgleich diese Definition aus einer kontroverstheologischen Situation heraus geprägt wurde und sie primär die eine wahre Kirche von häretischen und schismatischen christlichen Gemeinschaften abgrenzen wollte, so hat sie doch lange Zeit ein ganz bestimmtes kirchliches Selbstverständnis mitgeformt. Noch deutlicher erscheinen gewisse Akzente im Denken mancher moderner Theologen bzw. Kanonisten. Für sie ist Kirche »die sichtbare, auf dem Fundament des Papsttums gegründete, ständisch

¹ *Karl Rahner*, Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche, in: Geist und Leben 42 (1969), S. 251–262, S. 256.

und hierarchisch gegliederte Einrichtung«, die von Christus gestiftet und ausgestattet wurde, »um die in sie aufgenommenen Menschen aller Zeiten und Länder zu leiten, damit diese in gehorsamer Unterordnung unter den Papst als Stellvertreter Christi und unter die Bischöfe als Nachfolger der Apostel«² die Heilmittel gebrauchen, um ihr ewiges Ziel zu erreichen. Wenn auch in verschiedener Weise und Stärke, so zeigen doch beide Definitionen, die stellvertretend für viele andere stehen, wie sehr das ihnen zugrunde liegende Denken vor allem die Elemente der hierarchischen Ordnung, der Leitung und Herrschaft betont.

Im »Codex Iuris Canonici« hat die hierarchische Sicht der Kirche einen fast klassischen Ausdruck gefunden. Das 1917 erschienene kirchliche Rechtsbuch bestimmt, daß kirchliche Gewalt, also eine Führerstellung in der Kirche, nur Kleriker innehaben können (can. 118) und daß die Aufnahme in die kirchliche Hierarchie nicht aufgrund der Zustimmung oder Mitwirkung des Kirchenvolkes (non ex populi consensu), sondern aufgrund der kanonischen Sendung durch die kirchlichen Amtsträger (und beim Papst aufgrund der legitimen Wahl) erfolgt (can. 109). Das »Lexikon für Theologie und Kirche« zieht aus dem Kirchenverständnis des Codex zu Recht den Schluß: »Da alle Kirchengewalt beim Klerus, nicht bei der Gesamtkirche ruht, ist das demokratische Prinzip mit der Kirchenverfassung unvereinbar. Die hierarchische Kirchenverfassung ist göttlichen Rechts«³. Die Kirche ist in dieser Sicht »eine hierarchisch geordnete Gemeinschaft, in der den Klerikern die Führung des Volkes obliegt«. Die Laien »haben das Recht auf Führung und Leitung (»durch den Klerus«), auf Unterricht und Seelsorge . . . auf ein kirchliches Begräbnis«⁴.

Kritiker erheben gegen dieses ausgeprägt hierarchische Kirchenverständnis nun immer nachdrücklicher den Einwand, daß es eine ganz bestimmte, geschichtlich bedingte Kirchenordnung – die unter dem Einfluß des mittelalterlichen Feudalismus und neuzeitlichen Absolutismus gewordene Ordnung – »in das Urchristentum hineinprojiziert und allzu leichtfertig mit dem »jus divinum«, dem göttlichen Recht der Hierarchie, operiert«⁵. Sie legen die Akzente nicht primär auf hierarchische

² Bernhard Panzram, Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts, in: Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953), S. 187–211, S. 211.

³ Heinrich Flatten, Klerus, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Band 6. Freiburg ²1961, Sp. 336–339, Sp. 337.

⁴ Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Band 1. Paderborn ⁷1953, S. 260, 541.

⁵ Osmund Schreuder, Gestaltwandel der Kirche. Olten und Freiburg 1967, S. 139.

Ordnung, auf Leitung und Herrschaft, sondern für sie ist Kirche »jede auf dem Boden der Heiligen Schrift geordnete Gemeinschaft von getauften Christen, die an Christus, den Herrn, glauben, die das Herrenmahl feiern wollen, nach dem Evangelium zu leben trachten und Kirche genannt sein wollen«⁶, oder wie das Zweite Vatikanische Konzil formulierte: »Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet«⁷. Mit dem Hinweis auf das Konzil, das die Idee des Gottesvolkes, die Eigenverantwortung der Gläubigen und den Dienstcharakter des kirchlichen Amtes neu betonte, stellt der Pastoralsoziologe *Harry Hoefnagels SJ* fest, »daß die bestehende Kirchenstruktur auf die Dauer nicht aufrechterhalten werden kann« und fordert »die Demokratisierung der kirchlichen Autorität«⁸. Aus ähnlichen Überlegungen heraus ergibt sich für *Karl Rahner* »eine grundlegende innere Verwandtschaft von Demokratie und Kirche«⁹. Und nach der Meinung von Kardinal *Suenens* »behält die Frage nach einer mehr oder weniger weitgehenden Demokratisierung der Methoden der Kirchenregierung ihre volle Berechtigung und Gültigkeit«, wobei er das Zweite Vatikanum bereits »auf der Linie der ›Demokratisierung‹«¹⁰ sieht.

Im Blick auf die Frage einer »Demokratisierung« der Kirche steht somit Deutung ihres Wesens gegen Deutung. Schon das zeigt, daß es sich hier um ein vielschichtiges Problem handelt. Im folgenden Bericht über »Demokratisierungs«bestrebungen in der Kirche sollen zunächst Tatsachen und Ursachen der kirchlichen Autoritätskrise, die zugleich Wurzel und Symptom dieser Bestrebungen ist, skizziert werden. Dann wird versucht, das Bild der Kirche im Neuen Testament und den Wandel des Kirchenverständnisses sowie der kirchlichen Verfassungswirklichkeit im Lauf der Geschichte in groben Umrissen nachzuzeichnen. Im Anschluß an die Frage, ob die Kirche hierarchisch oder demokratisch strukturiert sei, soll schließlich der Versuch unternommen werden, auf die Forderung nach demokratischen Formen in der Kirche einzugehen

⁶ *Hans Küng*, Die Kirche. Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 341 (Ökumenische Forschungen – I. Ekklesiologische Abteilung, Band 1).

⁷ Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, Kapitel 2, Artikel 9.

⁸ *Harry Hoefnagels*, Demokratisierung der kirchlichen Autorität. Wien–Freiburg–Basel 1969, S. 81, 97 (Theologie konkret).

⁹ *Karl Rahner*, Demokratie in der Kirche? in: Stimmen der Zeit 182 (1968), S. 1–15, S. 5.

¹⁰ *Kardinal Léon-Joseph Suenens*, Die Mitverantwortung in der Kirche. Salzburg 1968, S. 158 f.

und einige praktische Folgerungen zu nennen, die die Kritiker daraus ziehen.

II. DIE KRISE DER KIRCHLICHEN AUTORITÄT

Die Tatsache einer ernststen kirchlichen Autoritätskrise wurde nicht erst mit dem Erscheinen der Rundschreiben »Sacerdotalis coelibatus« und »Humanae vitae« offenkundig. Wer indes daran noch gezweifelt haben mag, dem zeigten die Ereignisse rund um die beiden Enzykliken überdeutlich das weithin gestörte Verhältnis zwischen Autoritätsträgern und Kirchenvolk. Laien, Priester und Theologen, ja selbst Bischöfe und Bischofskonferenzen protestierten oder distanzieren sich in einer Form, wie man das vorher kaum jemals erlebt hatte¹¹. Auf dem Essener Katholikentag verweigerte ein Forum von ca. 3000 Teilnehmern bei 90 Gegenstimmen und 58 Enthaltungen den »Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Papstes in Fragen der Methoden der Empfängnisregelung«¹². Wenn 1967 katholische Hochschulprofessoren, Kapläne, Pfarrer und katholische Eltern in Offenen Briefen gegen ein Hirtenwort der Bischöfe Nordrhein-Westfalens zur Schulfrage Stellung nahmen¹³, so zeigen diese und viele andere Beispiele, daß ein Teil der deutschen Katholiken nicht mehr bereit ist, »den bislang üblichen Stil der Autoritätsausübung hinzunehmen, egal ob er von Rom oder von den eigenen kirchlichen Autoritätsträgern praktiziert wird«¹⁴. Ähnliches gilt für die meisten Länder Westeuropas und Nordamerikas. Fast überall haben sich sog. »Priestergruppen« gebildet, die zu den jeweiligen Episkopaten in einem distanzieren oder gegensätzlichen Verhältnis

¹¹ Vgl. Franz Bödele - Carl Holenstein (H r s g.), Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu »Humanae vitae«. Zürich-Einsiedeln-Köln 1968. Dokumentation zur Auseinandersetzung über die Zölibatsfrage, in: Herder-Korrespondenz 24 (1970), S. 128-139. -- Andererseits sollte man jedoch auch bedenken, daß »Krisen« nicht grundsätzlich und ausschließlich negativ bewertet werden müssen. »Krisen können Auflösungserscheinungen oder Wachstumsmerkmale sein«; und daß die Kirche von den gegenwärtigen Wachstumskrisen der Gesellschaft nicht unberührt bleibt, ist auch »ein positiver Befund« (Peter Lippert, Kirchliche Autorität. Zum Verständnis der Ursachen einer Krise, in: Petrusamt und Papsttum. Stuttgart 1970, S. 92-114, S. 104).

¹² Der 82. Deutsche Katholikentag, in: Herder-Korrespondenz 22 (1968), S. 441-473, S. 453.

¹³ Vgl. Informationsdienst der Katholischen Nachrichtenagentur vom 13. 4., 10. 5., 24. 5. und 29. 6. 1967.

¹⁴ Hoefnagels, Demokratisierung S. 16.

stehen¹⁵ und etwa während des Europäischen Bischofssymposiums vom Juli 1969 in Chur sowie während der außerordentlichen römischen Bischofssynode vom Oktober 1969 Parallel- bzw. Gegentreffen veranstalteten. Die französische Gruppe »Échanges et Dialogue« kritisierte im Januar 1969 jene kirchliche Autoritätsausübung, die sich »zu oft als ›Beherrschung der Gewissen«, als pastoraler Dirigismus« vollziehe und »fundamentale Rechte des Menschen beeinträchtige«¹⁶. Als *Herbert McCape OP*, Herausgeber der englischen Dominikanerzeitschrift »New Blackfriars«, im Februar 1967 in einem Kommentar zu dem spektakulären Kirchenaustritt von *Charles Davis*, einem angesehenen Theologen und Konzilsberater, dessen Kritik an der Kirche für weithin berechtigt erklärte und deshalb entlassen wurde, verlangten mehr als 2000 Katholiken in einer Petition an die Bischöfe seine Rehabilitation. Sie zeigten damit, daß es auch in England eine »ernst zu nehmende und recht starke Gruppe« gibt, die »radikale Selbstkritik an der Kirche übt«¹⁷. In den USA hatten sich schon Ende 1967 in manchen Diözesen bis zu 85 % der Priester in sog. »Priesterräten« zusammengeschlossen, die unabhängig vom Bischof wirken. Noch folgenschwerer ist möglicherweise das Entstehen der »Underground Church«. Es sind das freie Gemeinden, die sich nicht in die offizielle Kirchenstruktur einordnen und »als Ausdruck der Enttäuschung über den Stand der kirchlichen Erneuerung gewertet«¹⁸ werden. Dazu kommen öffentliche Konflikte zwischen Priestern, Schwestern und ganzen Ordensgenossenschaften auf der einen und manchen Bischöfen auf der anderen Seite. Die Ereignisse im holländischen Katholizismus¹⁹ – der Fall der Amsterdamer Studentenpfarrer, die Zölibatsdiskussion, der Verlauf des Pastoralkonzils –, die z. T. große Spannungen mit Rom im Gefolge haben, brauchen nicht im einzelnen dargestellt zu werden. Alle diese Symptome, von

¹⁵ Vgl. Was wollen die Priestergruppen? in: Herder-Korrespondenz 23 (1969), S. 327–332.

¹⁶ Zeichen der Gärung im französischen Klerus? in: Herder-Korrespondenz 23 (1969), S. 112–115, S. 114; vgl. auch Zum dritten Nationaltreffen der französischen Priestergruppe »Échanges et Dialogue«, in: Herder-Korrespondenz 24 (1970), S. 243.

¹⁷ Fortdauernde Auseinandersetzung im englischen Katholizismus, in: Herder-Korrespondenz 21 (1967), S. 160–162, S. 161.

¹⁸ »Underground Church« in den Vereinigten Staaten, in: Herder-Korrespondenz 22 (1968), S. 357–359, S. 357. Zum Folgenden vgl. Kirchliche Schlichtungsinstanzen in den USA? in: Herder-Korrespondenz 24 (1970), S. 11–13.

¹⁹ Vgl. Der Weg des niederländischen Katholizismus, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969), S. 69–74. Zur fünften Sitzung des holländischen Pastoralkonzils, in: Herder-Korrespondenz 24 (1970), S. 55–58.

denen sich unschwer eine weit größere Anzahl anführen ließe, weisen unübersehbar auf eine ernste Autoritätskrise in der Kirche hin. Wenn man nach den Ursachen dieser Krise sucht, zeigt es sich, daß weniger die Autorität an sich als vielmehr eine bestimmte Form der *Autoritätsausübung* in Frage gestellt wird. Mißtrauen und Widerstand gelten »nicht der Autorität als solcher, sondern der Kirchenregierung als menschliches System und menschliche Struktur«²⁰. Die Geschichte lehrt, daß sich Art und Weise der Autoritätsausübung wandeln können. In der frühchristlichen Gemeinde waren sie anders als im Mittelalter oder im 19. Jahrhundert, und hinter der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Vatikanum I stand eine andere Vorstellung von Autoritätsausübung als hinter der Erklärung über die Kollegialität auf dem Vatikanum II. Nicht oder zu wenig gewandelt hat sich aber gerade in jüngster Zeit nach Meinung vieler Kritiker die Praxis der Autoritätsausübung. Mit dieser Differenzierung hängt eng die Tatsache zusammen, »daß die Auflehnung gegen die kirchliche Autoritätsausübung nicht nur aus Unglauben und kirchlicher Gleichgültigkeit hervorgeht«²¹. Wenn gewisse Gruppen sich – nach ihren eigenen Worten – zwar »formal und aus taktischen Gründen zu Kirche und Religion bekennen«, in ihrer tatsächlichen Arbeit aber »die Entwicklung und Verwirklichung einer politischen Strategie gegen die Kirche«²² betreiben und deren Existenzberechtigung verneinen, so mag man mit Recht die Frage stellen, ob sie noch auf dem Boden des Evangeliums stehen. Die meisten Kritiker sind jedoch gläubige Christen, die die kirchliche Autorität keineswegs grundsätzlich ablehnen. Diese Kritiker, »die treue Söhne der Kirche sind« und »deren Zuverlässigkeit über jeden Zweifel erhaben ist«²³, wollen die Autorität nur umgestalten, damit sie sich auch in einer demokratisch geprägten Epoche wie der gegenwärtigen bewähren kann. Sie wenden sich daher gegen eine nach ihrer Meinung überspitzte, »absolutistische« und von der Geschichte überholte Autoritätsausübung²⁴, wofür etwa die Handhabung des Index

²⁰ *Suenens*, Mitverantwortung S. 157.

²¹ *Hoefnagels*, Demokratisierung S. 34.

²² *Ben van Onna*, Der Katholizismus in der spätkapitalistischen Welt, in: *Ben van Onna - Martin Stankowski* (Hrsg.), Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft. Frankfurt 1969, S. 8–43, S. 13, 40. Ein Grund, die Kirche nicht zu bekämpfen, liegt für manche dieser Gruppen lediglich in der Annahme, daß die Kirche »heute schon ein Anachronismus ist und sich nur dann regeneriert, wenn man sie verfolgt« (*Ben van Onna* a. a. O. S. 39).

²³ *Suenens*, Mitverantwortung S. 157.

²⁴ *Franz Böckle* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß der moderne Mensch nicht mehr gerne bereit ist, »Anordnungen fraglos zu akzeptieren, . . . man fordert

in der Vergangenheit und die innerkirchliche Disziplinarpraxis überhaupt oder Grenzüberschreitungen kirchlicher Amtsträger im Bereich der Wissenschaft, der Politik usw. nur einige Stichworte sind. Von der geschichtlichen Entwicklung her gesehen, ist diese Form der Autoritätspraxis nicht unverständlich. Bedingt durch die Angriffe der Reformation, der Aufklärung, der progressiven, oft revolutionären Bewegungen auf geistigem und politischem Gebiet im 18. und 19. Jahrhundert, kam die kirchliche Autorität seit der Zeit des Absolutismus aus der Defensive kaum mehr heraus und verfestigte sich weiter zu Anfang des 20. Jahrhunderts durch die modernistische Kontroverse und im folgenden Abwehrkampf gegen die totalitären Regime. Diesen geschichtlichen Hintergrund hat der amerikanische Theologe *John McKenzie SJ* wohl mit im Auge, wenn er meint, der kirchliche Autoritätsgebrauch müsse »eher als absolutistisch bezeichnet werden denn als demokratisch, wenn wir genötigt wären, zwischen den beiden Wörtern zu wählen«²⁵. Die »absolutistische« Autoritätsausübung bewirkte, daß die Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nach außen ein relativ spannungsfreies Bild bot. Aber Spannungen sind natürlich, und sie gab es auch in der vorkonziliaren Kirche. Nur wurden sie häufig dadurch »bewältigt«, daß man Zweifel an der Richtigkeit von Entscheidungen kirchlicher Amtsträger als »mit dem Glauben nicht vereinbar« erklärte. Mit dem Hinweis auf solche Beispiele suchen die Kritiker zu zeigen, daß »die Autoritätsausübung in der Kirche manchmal in klarem Widerspruch zu dem steht, was sie zu sein beansprucht: Ausübung des von Christus gegebenen Mandats«²⁶. Nicht der unbedenklichste und ein für die Kirche keineswegs besonders würdiger Zustand war dabei »jene Stimmung der Angst, die sich zeitweilig unter Theologen ausbreitete« und

einen offeneren Dialog der Amtsträger mit den Untergebenen, besonders da, wo diese über eine größere Sachkompetenz verfügen« (Zur Krise der Autorität, in: Wort und Wahrheit 20 [1965], S. 805–813, S. 805). Die deutschen Bischöfe erklären dazu, daß heute »noch eine geschichtliche Periode nachwirkt, in der man durch Jahrhunderte sehr oft außerhalb und innerhalb der Kirche die Autorität paternalistisch überbetonte oder ihre Träger für allzuständig erachtete« (Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart. Trier 1969, Nr. 5). Ähnliches meint wohl auch das Memorandum des Bensberger Kreises, wenn es von der Spannung zwischen dem Demokratisierungsprozeß in der modernen Gesellschaft und »Autoritätsstrukturen« in der Kirche spricht, die »noch zum Teil denen des Feudalzeitalters, zum Teil denen des Absolutismus entsprechen« (Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken. Hrsg. vom Bensberger Kreis. Mainz 1970, S. 16).

²⁵ *John McKenzie*, Autorität in der Kirche. Paderborn 1968, S. 24.

²⁶ *Hoefnagels*, Demokratisierung S. 36, 49.

darin bestand, »durch eine unvermutete Verurteilung das Ende seiner theologisch-wissenschaftlichen Tätigkeit gekommen zu sehen«²⁷. Kardinal *Suenens* spricht in diesem Zusammenhang vom »oppressiven Charakter des früheren Kirchenrechts« und verurteilt »die Praxis eines Systems, die die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung behinderte und das Recht, sich zu verteidigen, nicht anerkannte«²⁸.

Eng verbunden mit der geschilderten Autoritätspraxis und zugleich deren nachhaltige Verstärkung war das distanzierte Verhältnis der Kirche zur aufkommenden modernen Demokratie. Für die mittelalterliche Gesellschaftslehre erfüllte sich menschliches Dasein im Auffinden und Respektieren einer vorgegebenen, vom Schöpfer in die Dinge hineingelegten und daher letztlich unveränderlichen Ordnung. Dieses Denken bestimmte die Theologie bis in die Neuzeit und eröffnete dem demokratischen Prinzip wenig Raum. Als Ende des 18. und im 19. Jahrhundert die demokratischen Bestrebungen immer stärker wurden, mußten sie deshalb gegen »die ›göttliche‹ Ordnung in Kirche und Gesellschaft angehen«²⁹, während sie von der Kirche als widernatürliche und damit widergöttliche Umtriebe verurteilt wurden. Zwar gab es im Laufe des 19. Jahrhunderts auch Annäherungsversuche, aber die grundsätzliche Haltung schwankte bis zu *Pius XII.* zwischen entschiedener Ablehnung und distanzierter Neutralität, ein Umstand, der nicht zuletzt auch die Stellung des deutschen Katholizismus zur Weimarer Demokratie beeinflusste³⁰. Selbst *Pius XII.*, der sich sehr mit der Frage

²⁷ *Alois Müller*, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung. Einsiedeln 1964, S. 247.

²⁸ Interview mit Kardinal *Suenens*: Die Einheit der Kirche in der Dynamik des Zweiten Vatikanums, in: Orientierung Nr. 9 vom 15. Mai 1969, S. 99–110, S. 103 f.

²⁹ *Josef Rief*, Zum Demokratieverständnis der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10 (1969), S. 45–75, S. 53. Man muß es deshalb wohl eines der tragischen Ereignisse in der Geschichte der Kirche nennen, daß der durch die biblische Lehre von der christlichen Brüderlichkeit und Freiheit sowie der Gleichheit aller Menschen vor Gott mitangestoßene Demokratisierungsprozeß sich faktisch gegen ihr konkretes geschichtliches Weltverständnis durchsetzen mußte. Andererseits ließ freilich auch das auf Rousseau zurückgehende und von der Vorstellung eines allesverfügenden Volkswillens bestimmte kontinentaleuropäische Demokratiekonzept – im Gegensatz etwa zur angelsächsischen Form – keinen Raum für eine Glaubensgemeinschaft als selbständige soziale Größe. Eine ausführliche Darstellung des Verhältnisses Kirche – Demokratie bietet *Albert Gnägi*, Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform. Zürich–Einsiedeln–Köln 1970.

³⁰ Vgl. *Josef Stegmann*, Um Demokratie und Republik. Zur Diskussion im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10 (1969), S. 101–127.

der Demokratie beschäftigte, bekam ihr Hauptproblem, die »Ermöglichung einer Einheit durch die Vielfalt der Meinungen hindurch, gar nicht in den Blick«³¹. Ein volles Ja zur Demokratie – als Lebensform, nicht nur als Staatsform – findet sich erst im Rundschreiben *Johannes' XXIII.* »Mater et magistra« und in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die Überbetonung der Autorität in der Kirche führen die Kritiker auf verschiedene Gründe zurück. Da war einmal die bereits erwähnte Situation des Kampfes und der Abwehr seit dem 16. Jahrhundert. Die Reformation, die Aufklärung, die von ihr gespeisten Emanzipationsbewegungen auf geistig-kulturellem und auf politischem Gebiet, Liberalismus und Sozialismus richteten sich in erster Linie – oder zumindest auch – gegen die kirchliche Autorität und ihren Gehorsamsanspruch. Die Kirche ihrerseits befand sich in einer »bedenklichen Isolation ihres praktischen Autoritätsverständnisses von der Freiheitsgeschichte der Neuzeit«³². Die ständige Betonung von Gehorsam und schuldiger Unterwerfung unter die Kirche spiegelt daher nur die Sorge »um die Sicherung der Autorität, die sich durch die Kirchengeschichte der letzten vier Jahrhunderte zieht«³³. Ein zweiter Grund liegt in der Minderheitssituation. In vielen Ländern bildete die Kirche seit der Reformation rein zahlenmäßig eine Minorität, zum andern vollzogen sich seit der Aufklärung die großen geistigen Bewegungen immer mehr außerhalb der Kirche und z. T. gegen sie. Sie war nicht mehr wie im Mittelalter *die* geistige und gesellschaftliche Kraft, sondern eine unter anderen. In einer solchen Lage werden Einheitlichkeit, Corpsgeist und Disziplin, Überschaubarkeit als wichtige Faktoren und als Hilfen in der Auseinandersetzung empfunden. Dazu kommt die allgemeine Erfahrungstatsache, daß Gewicht und Schlagkraft einer gesellschaftlichen Gruppe umso größer sind, je mehr sich ihr die Mitglieder ein- und unterordnen³⁴.

³¹ Rief, Zum Demokratieverständnis a. a. O. S. 66. Zu »Mater et magistra« und zur Pastoralkonstitution vgl. Rief a. a. O. S. 70–72.

³² Johann Baptist Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: *Johann Baptist Metz - Jürgen Moltmann - Willi Oelmüller*, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »politischen Theologie«. München-Mainz 1970, S. 53–90, S. 59.

³³ McKenzie, Autorität S. 20 f.

³⁴ Die Behauptung freilich, daß Uniformität und Disziplin von Priestern und Laien für die Kirche »höchstes Gut« seien sowie »einzige Möglichkeit, ihre Leute zusammenzuhalten und sich gegen die gesellschaftlichen und geistigen Widerstände oder Angriffe zu wehren«, und daß vor allem dabei auf seiten der kirchlichen Führung tatsächlich »massives Machtinteresse« (*Osmund Schreuder* antwortet

Die als »absolutistisch« kritisierte Weise der Autoritätsausübung war nach Ansicht der innerkirchlichen Opposition indes nicht nur ein Ergebnis der gesellschaftlichen Situation sowie ein Erfordernis der praktischen Kirchenpolitik, sondern beruhte auf einem »absolutistischen« Kirchenverständnis. Nach ihm umfaßt die Kirche eine »doppelte Ordnung von Personen«, die Mitglieder der Hierarchie und die Menge der Gläubigen. Entscheidend ist dabei – wie es *Pius X.* in seinem Rundschreiben »*Vehementer Nos*« von 1906 in klassischer Kürze formulierte –, »daß die Hierarchie allein das Recht und die Gewalt hat, die Mitglieder der Kirche zur Erstrebung ihres Zieles anzuregen und anzuleiten; die Gläubigen aber die Pflicht haben, sich der Kirchenregierung zu unterwerfen und der Leitung ihrer Vorsteher gehorsam zu folgen«³⁵. Die kritisierte Autoritätspraxis war ferner nur möglich in einer Kirchenstruktur, in der auch organisatorisch die »Macht ›oben‹ konzentriert ist und nach ›unten‹ hin abnimmt«³⁶.

Dieser einseitigen Betonung der hierarchischen Autorität steht die von der modernen Theologie besonders geförderte Einsicht gegenüber, daß »die ganze Kirche . . . der eigentliche und primäre Träger der kirchlichen Heilssendung« ist und jeder einzelne »nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und als Organ des Ganzen wirksam werden«³⁷ kann. Die Verantwortung für das Bewahren der Einheit in Christus und der Kontinuität des gemeinsamen Glaubens ist Aufgabe der gesamten Kirche und aller Gläubigen. Und die Kirche ist – wie das Neue Testament zeigt – »kein geschlossenes, sondern ein offenes System«, das »nicht von einem systemimmanenten Punkt her adäquat bezeichnet werden kann und darf, sondern nur von einem Punkt außerhalb des Systems, d. h. von Gott her«³⁸.

III. DIE KIRCHE IM NEUEN TESTAMENT

Es ist schwer, das Kirchenbild des Neuen Testaments exakt und präzise darzustellen. Das liegt zunächst an den neutestamentlichen Quellen,

Eberhard Simons: Revolution in der Kirche? Kritik an der kirchlichen Amtsstruktur. Düsseldorf 1969, S. 22, 39) eine entscheidende Rolle spielen, mag einen Wahrheitskern enthalten, trifft aber in dieser »massiven« Form wohl nicht zu.

³⁵ *Emil Marry* (Hrsg.), Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente. Freiburg/Schweiz 1945, Nr. 980.

³⁶ *Schreuder-Simons*, Revolution in der Kirche? S. 19.

³⁷ *Walter Kasper*, Kollegiale Strukturen in der Kirche, in: Sein und Sendung 1 (1969), S. 5–17, S. 7.

³⁸ *Rahner*, Das Charismatische a. a. O. S. 256 f.

die Gelegenheitsschriften sind und die verschiedenen Fragen – so auch die Frage nach der Kirche – nicht systematisch behandeln, sondern nur die Punkte herausgreifen, die in der jeweiligen Situation bedeutsam waren. Noch mehr fällt ins Gewicht, daß die neutestamentlichen Schriften als Dokumente der praktischen Glaubensverkündigung in den Gemeinden der apostolischen und nachapostolischen Zeit es schwer machen, im einzelnen genau zwischen geschעהer Geschichte, historischer Nachricht auf der einen und Deutung der Geschichte, verkündigender Ausgestaltung auf der anderen Seite zu unterscheiden. – Andere Unsicherheitsmomente ergeben sich aus der Sache selbst. In der apostolischen und nachapostolischen Zeit gibt es keineswegs *eine* fertige Kirche, sondern *verschiedene* Formen kirchlicher Ordnungen, und alles ist noch durchaus im Werden. Hinter diesen verschiedenen Ordnungen stehen wiederum sehr unterschiedliche theologische Denkrichtungen, wie sie etwa die paulinischen Schriften, das Johannesevangelium oder die Apostelgeschichte darstellen. Die Bibelwissenschaft weiß heute, »daß es die *eine* neutestamentliche Theologie gar nicht gibt«, sondern daß eine Reihe von Theologien vorliegen, »die sich oft nicht als Ergänzung, sondern als Widersprüche verstehen«³⁹.

Unter Berücksichtigung dieser Vorbehalte läßt sich Folgendes sagen: Jesus selbst hat keine bestimmte Kirchenfassung festgelegt, denn »der vorösterliche Jesus hat zu seinen Lebzeiten *keine Kirche gegründet*«⁴⁰. Jesus hat sich immer an das ganze Volk gewandt und wollte keine Gruppe zu einer Sondergemeinschaft aussondern. So sollte auch und gerade die Berufung der zwölf Apostel symbolhaft die Berufung des ganzen Zwölfstämmevolkes zum Ausdruck bringen. »Von ›Kirche‹ kann man erst nach Ostern sprechen«, erst seit dem Augenblick, da Menschen »an die Auferweckung des Messias Jesus und seine Erhöhung durch Gott«⁴¹ glaubten und die Geistsendung geschehen war. – Der vorösterliche Jesus hat aber die Grundlagen der Kirche gelegt, und seine Botschaft enthält Elemente einer Kirchenverfassung. Da ist einmal die Sammlung der Jünger, die Auswahl der eben erwähnten Zwölf und deren besondere Stellung. Ihre wichtigste Funktion für die spätere Kirche lag wohl darin, daß sie die entscheidenden Zeugen der Auf-

³⁹ Ulrich Horst, Sinn und Funktion des Dogmas in der Kirche, in: Die neue Ordnung 22 (1969), S. 401–415, S. 403. Vgl. dazu Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 1. Göttingen 1960, S. 214–223.

⁴⁰ Küng, Kirche S. 90.

⁴¹ Josef Schmid, Kirche, in: Heinrich Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1. München 1962, S. 790–800, S. 791, 799.

erstehung waren. Als solche wurden sie bevollmächtigt und gesandt, die Botschaft des Evangeliums zu verkünden, so die Menschen zur Gemeinschaft der Glaubenden, zur Kirche, zu sammeln und die Gemeinden zu leiten, wie es etwa von Petrus, Jakobus, Paulus berichtet wird. Die Apostel hatten also Lehr- und Leitungsautorität. Allein sie standen bei aller Autorität, die sie der Gemeinde gegenüber hatten, nicht als Herren über ihr, sondern als Glieder mitten in der Gemeinde und waren wie sie dem Herrn verantwortlich. – Als zweites wichtiges in der Botschaft Jesu enthaltenes Element einer Kirchenverfassung ist die Vorrangstellung des Petrus zu nennen. Sicher war Petrus der führende Mann der Apostel, der erste Zeuge der Auferstehung und leitende Gestalt in der Urgemeinde. Ob allerdings die zu seinem eigentlichen Namen Simon hinzukommende Bezeichnung Kephas (kepha = Fels = Petrus) vom geschichtlichen Jesus selbst gegeben oder ob die Textstelle (Mt 16, 18 f.) von der Urgemeinde Jesus in den Mund gelegt wurde und ob sie eine eigentlich monarchisch-rechtliche Leitungsgewalt und -vollmacht über die Gesamtkirche in sich schließt, ist nicht so eindeutig zu sagen. Dazu kommt das ebenfalls umstrittene Problem der *Fortdauer* des petrinischen Primates und seiner Fortdauer im *römischen Bischof*. Wie immer aber man diese Fragen letztlich beurteilen mag – und die katholische Theologie entschied und entscheidet sich für die Fortdauer des Primates Petri als der Leitungsvollmacht über die Gesamtkirche im Bischof von Rom^{41a} –, unumstritten ist: Das Verständnis des päpstlichen Primates als Vorrang im Dienst verstößt nicht gegen die Schrift. Auch der evangelische oder orthodoxe Theologe hätte gegen ein solches Primatsverständnis wohl kaum Einwände. Wie Jesus sein Leben und Sterben als Dienst für alle Menschen verstand (Mk 10, 45), so ermahnte er auch seine Apostel immer wieder zum Dienen und warnte sie davor, herrschen zu wollen (Mt 23, 8–11; Mk 9, 34 f.; Lk 22, 24–27; Joh 13, 13–17).

In der nachösterlichen, der apostolischen Zeit gab es von Anfang an verschiedene Arten der kirchlichen Ordnung, die sich nicht ohne weiteres harmonisieren lassen. *Hans Küng* weist vor allem auf zwei Formen hin: die paulinisch-heidenchristliche und die palästinensisch-judenchristliche Verfassung. Die heidenchristliche Verfassungsform wird in den großen Paulus-Briefen geschildert; sie war in den Gemeinden

^{41a} Vgl. *Wolfgang Trilling*, Ist die katholische Primatslehre schriftgemäß? Exegetische Gedanken zu einer wichtigen Frage, in: *Petrusamt und Papsttum*. Stuttgart 1970, S. 51–60, der auch eine Übersicht über die wichtigste Literatur der letzten Jahre zu dieser Frage gibt.

lebendig, die aus dem Heidentum kamen und auf Paulus zurückgingen. In ihrem Mittelpunkt standen die Befähigungen, die geistlichen Gaben, die Charismen – wie Paulus sie nannte –, die jedem Getauften geschenkt sind, und sie gaben dieser Kirchenordnung eine charismatische Struktur. Alle Begabungen, Charismen (vgl. 1 Kor 12, 28–31; Röm 12, 6–8; Eph 4, 7–12), seien sie mehr privater Art wie die Fähigkeit des Ermahnens, des Tröstens, der Weisheitsrede, der Wissenschaft oder seien sie öffentliche Gemeindefunktionen wie Apostel, Lehrer, Propheten, Evangelisten, Diakone, Vorsteher, Hirten, alle diese Gaben haben Dienstcharakter. »Echtes Charisma ist, wo verantwortungsbewußter Dienst zur Erbauung, zum Nutzen der Gemeinde ist«, und es findet »nur im Dienen seinen Sinn« (vgl. 1 Kor 12, 7). Alle Begabungen, Charismen sind – wie schon der Name sagt – Gaben, Berufung Gottes. Das sichtbare, äußere Zeichen dieser Berufung ist in den frühen paulinischen Gemeinden das faktische Leisten des Dienstes im rechten Geist. »Wer sich zu einem besonderen Dienst – des Propheten, Lehrers, Helfers, Vorstehers, Episkopen, Diakons usw. – empfiehlt und sich darin bewährt, der hat die Berufung Gottes, der hat das Charisma des Geistes empfangen«. Und mit dem Bild vom Leib und seinen Gliedern, das Paulus in diesem Zusammenhang benutzte (vgl. Röm 12; 1 Kor 12), betonte er die Pflicht, daß jeder das Charisma, das er hat, auch gebrauchen sollte. Aber »von einer rechtlichen Einsetzung in die verschiedenen Gemeindedienste durch bestimmte Amtsträger hören wir kein Wort«⁴². Es gab in den frühen paulinischen Gemeinden weder einen monarchischen Episkopat oder ein Ältestenkollegium (Presbyterat) noch Handauflegung und Ordination als Aufnahme bzw. Einführung in das Amt.

Dieser paulinisch-heidenchristlichen Gemeinform stand von Anfang an die Verfassung der palästinensischen Kirchen gegenüber, also der Gemeinden, die jüdischer Herkunft und vor allem aus der Apostelgeschichte bekannt sind. Ihre Eigenart war die »presbyteriale Ordnung«⁴³. Presbyter = Älteste gab es an der Spitze jeder jüdischen Gemeinde seit alters her. Sie waren die lokale Behörde. So lag es für die palästinensischen Gemeinden nahe, sich eine ähnlich organisierte Ordnung zu geben, während die heidenchristlichen Kirchen keine organisierte Gemeindeverfassung kannten. Die Ältesten der Urgemeinde erscheinen in der Apostelgeschichte teils in der Art eines Synagogenvorstandes als Vertreter der jerusalemischen Gemeinde geschart um Jakobus (vgl.

⁴² Küng, Kirche S. 465, 437 f.

⁴³ Ebda., S. 477.

Apk 11, 30; 21, 18), teils zusammen mit den Aposteln als maßgebliche Instanz für die Gesamtkirche (vgl. Apk 15; 16, 4). Mit der Presbyterialverfassung wurde wohl auch die Ordination, die Amtseinsetzung durch Handauflegung, aus dem Judentum übernommen. Spätestens zur Zeit der Niederschrift der Apostelgeschichte gab es in den judenchristlichen Gemeinden eine solche Ordinationspraxis (vgl. Apk 6, 3–6; 13, 1–3). Ähnlich urteilt *Josef Blank*, wenn er betont, daß die Unterscheidung zwischen dem charismatisch geprägten paulinischen und dem mehr judenchristlichen Amtsverständnis »von den Quellen her zweifellos eine starke Stütze«⁴⁴ hat.

Einen Schritt weiter in der Deutung des neutestamentlichen Befundes geht *Gotthold Hasenbüttl*. Auch er weist auf das historische Nebeneinander von charismatisch-paulinischer Gemeindestruktur und palästinensischer Ältestenordnung hin. Allein die Vollmacht Christi entfaltet sich »sachgerecht in der charismatischen Vielfalt . . . Die charismatische Grundstruktur geht primär aus dem Heilsgeschehen in Christus« hervor und »läßt sich klarer aus dem Zentrum der Verkündigung ableiten«. Zwar ist auch die Ältestenordnung »durchaus legitim, sofern sie den charismatischen »Grundelementen« nicht widerspricht«. *Hasenbüttl* hält es jedoch für praktisch unmöglich, »das Nebeneinander beider Strukturen in ihrer gleichen Gottunmittelbarkeit durchzuhalten«⁴⁵.

⁴⁴ *Josef Blank*, *Kirchliches Amt und Priesterbegriff*, in: *Weltpriester nach dem Konzil*. München 1969, S. 11–52, S. 44 (Münchener Akademie-Schriften, Band 46). Auch *Hans von Campenhausen* stellt fest, daß die judenchristliche Ältestenordnung »sich dem paulinischen Bilde der Gemeinde nicht ohne weitere einfügen und daraus auch nicht ableiten läßt« (*Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*. Tübingen 1953, S. 82 f.).

Andere lehnen diese deutliche Gegenüberstellung von charismatischer und presbyterialer Gemeindeordnung offensichtlich ab. So meint *Heinrich Schlier* – um nur einen Namen zu nennen – zwar, daß die Entstehung der kirchlichen Ämter »historisch uneinheitlich und tastend« gewesen sei, stellt aber ohne zu differenzieren fest, daß in den »Ordo der kirchlichen Ämter ihre Träger durch Handauflegung eingegliedert« wurden (Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament, in: *Theologie und Philosophie* 44 [1969], S. 161–180, S. 173, 179). Zu seinem im großen und ganzen relativ »einheitlichen« Kirchenbild kommt *Schlier*, dem sich auch die deutschen Bischöfe weithin anschließen (Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung. Trier 1969), durch eine harmonisierende Interpretation, welche die unterschiedlichen Aussagen der verschiedenen neutestamentlichen Schriften wohl zu wenig berücksichtigt. »Dies ist ein wichtiger methodischer Vorwurf, den man *H. Schlier* und dem Schreiben der deutschen Bischöfe nicht ersparen kann« (*Wilhelm Pesch*, *Priester und Neues Testament*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 79 [1970], S. 69–83, S. 72, Anm. 25).

⁴⁵ *Gotthold Hasenbüttl*, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg–Basel–Wien 1969, S. 231 f., 327 (*Ökumenische Forschungen – I. Ekklesiologische Abteilung*, Band 5).

Das tragende Fundament der christlichen Gemeinde ist die charismatische Ordnung.

Gegen Ende der paulinischen Zeit kam es auch in den heidenchristlichen Gemeinden zu einem Anwachsen des institutionellen Elements und zugleich zu einer allgemeinen gegenseitigen Annäherung der beiden Verfassungsformen. Die Pastoralbriefe – anders als die paulinischen Hauptbriefe – berichten, daß das Charisma des Amtes durch Handauflegung übermittelt wurde. Episkopos = Aufseher, Vorsteher erscheint – im Gegensatz zu den älteren neutestamentlichen Schriften, wo von einer Mehrzahl von Episkopen die Rede ist (vgl. Phil 1, 1; Apg 20, 28) – durchgehend in der Einzahl und läßt damit den Ansatz zur Herausbildung eines monarchischen Episkopates erkennen (vgl. 1 Tim 3, 2; Tit 1, 6–9). In dem Verschwinden der ursprünglichen Vielfalt der Charismen, das in den Pastoralbriefen sichtbar wird, sieht *Hasenhüttl* »die soziologische Reduktion« der Charismen »auf die eine Gabe«⁴⁶ des Amtes. Die Notwendigkeit, größeren Nachdruck auf rechtliche Momente zu legen, war wohl in erster Linie eine Folge des Ausbleibens der Parusie. Da die baldige Wiederkunft des Herrn, auf die Paulus und seine Christen warteten, nicht erfolgte, mußte man sich aus praktischen Gründen mehr um eine Ordnung auf Dauer bemühen. Es ging schon sehr bald um die Bewahrung der apostolischen Lehre und die Abwehr von Mißdeutungen und Häresien. Diese Situation verlangte nach stärkerer Institutionalisierung. Aber auch die Gemeinden der Pastoralbriefe waren noch eine Kirche, welche die Beziehungen von Amtsträgern und einfachen Gläubigen »nicht als eine Beziehung zwischen Oberen und Untergebenen« sah und »jeglichen Auftrag an die Beamten, zu befehlen«⁴⁷, vermissen ließ. Die wachsende Verschmelzung der heiden- und judenchristlichen Verfassung zeigte sich an der engen Verknüpfung von Ordination und Charisma durch das eben erwähnte Aufkommen der Handauflegung auch in den paulinischen Gemeinden sowie an der Gleichsetzung des Episkopen- und Presbytertittels, die zunehmend austauschbar wurden (vgl. Apg 20, 17–28; Tit 1, 5–7).

Wie die Unterschiede der Gemeindeordnungen im einzelnen auch gewertet werden mögen – sie zeigen, daß nicht einfachhin eine bestimmte kirchliche Verfassung von Anfang an da war. »Nicht erst *nach* dem Neuen Testament, sondern schon *im* Neuen Testament gibt es verschiedene Kirchenbilder«⁴⁸. Die unterschiedlichen Akzentsetzungen im

⁴⁶ Ebda., S. 243, 245.

⁴⁷ *McKenzie*, *Autorität* S. 78 f.

⁴⁸ *Küng*, *Kirche* S. 28.

Kirchenverständnis der folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart reflektieren vielfach diese im Neuen Testament selbst enthaltenen Spannungen. Das besagt also, »daß das Neue Testament offen ist für viele Entwicklungen«⁴⁹. Man sollte deshalb die Unterschiede nicht verschweigen oder künstlich harmonisieren, sondern stehen lassen und fruchtbar machen. Die Kritiker mancher Formen in der Kirche von heute verlangen weiter, nicht in der bloßen Tatsache einer bestimmten historischen Entwicklung »selbst schon eine Rechtfertigung derselben«⁵⁰ zu sehen. Und sie verlangen vor allem, nicht diese oder jene in einer langen Geschichte gewordene Ordnung zu rechtfertigen, indem man sie lediglich in das Neue Testament zurückprojiziert, sondern zu fragen, »wie die Kirche Christi in unserer Zeit strukturiert werden soll, um die eine, unteilbare Botschaft hinaustragen und in die Praxis des Lebens umsetzen zu können«⁵¹.

IV. DIE KIRCHE IM WANDEL DER GESCHICHTE

Es liegt die Annahme nahe, daß kirchliches Selbstverständnis und tatsächliche Kirchenstruktur einer Zeit von den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen beeinflusst und mitgeprägt werden. Ihrerseits ist die Kirche bis zu einem bestimmten Maß auf die betreffenden gesellschaftlichen Formen angewiesen, da sie ihre eigene Ordnung so gestalten muß, daß sie ihren Heildienst in der jeweils gegebenen Gesellschaft leisten kann. Diese Wechselwirkung von politisch-gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklung kann bis zur »Parallelität zwischen der Regierungsweise auf der weltlichen und auf der religiösen Ebene«⁵² gehen. Die enge Beziehung, die ein Blick in die Geschichte immer wieder beobachten kann, beruht letztlich auf der selbstverständlichen Tatsache, daß alle Glieder der Kirche auch Menschen ihrer jeweiligen Zeit sind.

Der Ansatz zur Herausbildung eines monarchischen Episkopates wurde bereits erwähnt. Der erste Schritt war, daß sich die Episkopen als die führenden und schließlich die alleinigen Gemeindeleiter durchsetzten. Zunächst hatten sie und die Diakone zwar nur die Verwaltung der prak-

⁴⁹ *Raymund Kottje* antwortet *Heinz Theo Risse*: Wahlrecht für das Gottesvolk? Erwägungen zur Bischofs- und Pfarrerwahl. Düsseldorf 1969, S. 14.

⁵⁰ *Blank*, Kirchliches Amt a. a. O. S. 45.

⁵¹ *Schreuder*, Gestaltwandel der Kirche S. 137.

⁵² *Suenens*, Mitverantwortung S. 157.

tischen Gemeindeangelegenheiten – wohl und gerade auch der finanziellen – zu leisten. Gegenüber dieser »soliden« Aufgabe der Episkopen konnten »sich die anderen ständigen Gemeindedienste, die sich »nur« auf ihre charismatische Begabung berufen konnten, auf die Dauer nur schwer«⁵³ halten. So übernahmen die Episkopen immer mehr die Sorge für Verwaltung und Gottesdienst und Lehre und erschienen schließlich als *die* Nachfolger der Apostel. Der zweite Schritt bestand darin, daß die Mehrzahl der Episkopen an einem Ort zugunsten eines einzigen verschwand, der allein der maßgebende Leiter der Gemeinde war, während die Presbyter nach wie vor ein Kollegium bildeten. Kritiker der hierarchischen Autorität sehen in diesem Vorgang »die Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen«⁵⁴. Wichtige Stufen markierten der Erste Clemensbrief, der Hirte des Hermas, die Didache, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna. So begründete *Ignatius* etwa um die Wende zum 2. Jahrhundert den monarchischen Episkopat bereits dogmatisch: Seid bedacht, »eine Eucharistie zu gebrauchen – denn *eines* ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und *einer* der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, *einer* der Opferaltar, wie *einer* der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen« (Ign Phld 4). Aus dem Episkopen als dem Vorsteher und Leiter der Kirche einer Stadtgemeinde wurde schließlich mit der Ausbreitung des Christentums auf das flache Land der Bischof eines Kirchensprengels im heutigen Sinn. Diese Entwicklung war etwa im 4. Jahrhundert abgeschlossen. – Ein Kennzeichen dieser Zeitspanne der »Kirche der Martyrer« war somit das starke Hervortreten der Autorität des Bischofsamtes. Um etwa 200 nannte *Hippolyt von Rom* den Bischof einen »Fürsten«, und wohl nicht ganz ohne den Blick auf die Leiter der entsprechenden römischen Provinzverwaltungen standen die Bischöfe »wie Fürsten in ihrer Gemeinde«⁵⁵. Freilich muß dabei betont werden: *in* der Gemeinde. Der Bischof wollte der Gemeinde nicht gegenüberstehen, sondern in allem nur mit ihrer Zustimmung handeln, wie es *Cyprian von Carthago* in der Mitte des 3. Jahrhunderts bekannte: Als Bischof habe ich mir vorgenommen, »keinerlei Entscheidung nur kraft meiner eigenen persönlichen Meinung zu treffen, ohne euch (die Priester und Diakone) zu befragen und ohne die Zustimmung des Volkes« (Epist. 14, 4).

⁵³ *Küng*, Kirche S. 483.

⁵⁴ *Hasenbüttl*, Charisma S. 281.

⁵⁵ *Yves M. J. Congar*, Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche, in: *John M. Todd* (H r s g.), Das Problem der Autorität. Düsseldorf 1967, S. 145–185, S. 151, 154.

Eng verbunden mit der »Profilierung« des Episkopates war die immer deutlicher werdende Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien, »wie sie für das Neue Testament nirgends nachgewiesen werden kann«. Maßgeblich mitbestimmt wurde diese Entwicklung durch den Rückgriff auf die hierarchische Ordnung des Alten Testamentes, wie sie etwa der Erste Clemensbrief bezeugt: »Denn es sind dem Hohenpriester eigene Verrichtungen übertragen, den Priestern ist ihr eigener Platz verordnet, und auch den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie ist an die Ordnungen für die Laien gebunden« (1 Clem 40, 5). So wurde »für das hierarchische Denken im wesentlichen das Alte Testament bemüht«; ihm entnahm man die theologische Legitimation des hierarchischen Modells, während die kirchliche Ordnung im Neuen Testament »ohne hierarchische Struktur im eigentlichen Sinn«⁵⁶ gewesen war.

Nach der »konstantinischen Wende« und zur Zeit des ausgehenden römischen Reiches entwickelte sich die kirchliche Struktur in deutlicher Parallele zur Struktur des Reiches. Bischöfe wurden quasi-Beamte, trugen eine eigene Amtstracht, bekamen Insignien und Privilegien wie die hohen Beamten und wurden »in allen praktischen Vorgängen den Senatoren gleichgestellt«⁵⁷. Die Bischöfe von Rom, Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem erhielten im 4. Jahrhundert den Rang von Metropolitane, wobei Rom wohl nicht unabhängig von der politischen Gewichtsverteilung der Primat zukam. Für die ganze Ämterordnung mit ihren verschiedenen Abstufungen ist seit *Dionysios Areopagites* (Ende des 5. bis Anfang des 6. Jahrhunderts), der eine Abhandlung »De ecclesiastica hierarchia« schrieb, die Bezeichnung »Hierarchie« in Gebrauch. Auch die Dienste in der Gemeinde wurden mehr und mehr zu festen, »juristischen« Ämtern, was ebenfalls den Einfluß des römischen Rechtsdenkens und der römischen Verwaltungspraxis zeigt. Freilich standen die Autorität und die Ausübung der Autorität ganz im Dienst der Gemeinde. Die Gemeinde war die erste Wirklichkeit, oder wie Augustinus sagte: »Ich bin Bischof um euretwillen, ich bin Christ mit euch«, »ein Sünder mit euch«, »ein Jünger und Hörer des Evangeliums mit euch« (Sermo 340, 1; PL 38.1483). Während der Völkerwanderung blieb die kirchliche Organisation der ruhende Pol und die einzige relativ durchdauernde Gliederung, der deshalb auch politisch-gesellschaftliche Ordnungsfunktionen zufielen.

⁵⁶ *Blank*, Kirchliches Amt a. a. O. S. 32 f.

⁵⁷ *Congar*, Entwicklung der Autorität a. a. O. S. 154. Zur Frage des »Papsttums« in den ersten christlichen Jahrhunderten vgl. *Peter Stockmeier*, Das Petrusamt in der frühen Kirche, in: *Petrusamt und Papsttum*. Stuttgart 1970, S. 61–79, der auch einen Überblick über weitere bedeutsame Beiträge gibt.

Während dieser ganzen Zeit und noch im Früh- und Hochmittelalter bis zum Ende des 11. Jahrhunderts waren in der Kirche nach wie vor starke »demokratische« Elemente lebendig. Das zeigt etwa die selbstverständliche Mitwirkung des »Volkes« bei der Bestellung bzw. Wahl von Diakonen und Pfarrern wie von Bischöfen, sei es durch direkte Wahl oder Zustimmung zu einem Wahlvorschlag oder auf sonstige Weise. »Es galt weithin der altkirchliche Grundsatz: Wem alle gehorchen müssen, den müssen auch alle wählen«, und diese Überzeugung »ist auch in der Kirche des frühen und hohen Mittelalters lebendig geblieben«⁵⁸. – Die tatsächliche Mitwirkung war freilich seit langem nicht mehr allen Gliedern der Gemeinde bzw. Angehörigen der Diözese möglich, sondern auf die »Vornehmen und Einflußreichen« beschränkt. Zu ihnen gehörte der niedere und hohe Adel, Vertreter der Klöster und Stifte, die Grundherren und reiche Bürger. Die mittelalterliche Ständegesellschaft blieb also auch für die Kirche nicht ohne Auswirkung und Bedeutung. Seit die Bischöfe in der Ottonenzeit in aller Form staatliche Hoheits-träger wurden, politische Funktionen erhielten und zu Reichsfürsten avancierten, suchte verständlicherweise der König die Bestellung »seiner« Bischöfe möglichst in die Hand zu bekommen. All das hatte zur Folge, daß die Kirche in der Zeit vom 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts eine »Kirche unter der Herrschaft der Laien«⁵⁹ wurde, wobei freilich die von politischer Gewalt umkleidete »geistliche« Herrschaft »den feudalen Klerikalismus«⁶⁰ durchaus begünstigte. Die Reaktion der Kirche gegen diesen Einbruch der weltlichen Macht setzte in der Mitte des 11. Jahrhunderts ein. Eine besondere Rolle spielte dabei Papst Gregor VII. (1073–1085). Um den Einfluß der Könige und Eigenkirchenherren auf die Bestellung kirchlicher Amtsträger zurück-zudrängen, suchten die Reformer die altkirchliche Wahl durch Klerus und Volk wieder zu erreichen. Dabei ging es ihnen jedoch nicht so sehr um die Laien als solche, sondern um die Freiheit der Wahl. In Deutschland verselbständigte sich im Laufe des 12. Jahrhunderts der klerikale Teil der Wahlkörper, aus dem sich dann noch einmal die Gruppe des Domkapitels herauschälte. Zugleich suchte Rom zunehmenden Einfluß auf die Bestellung der Bischöfe zu gewinnen. Wenn die Entwicklung

⁵⁸ Kottje-Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk? S. 14 f.

⁵⁹ Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Band III/1: Vom kirchlichen Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform. Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 1.

⁶⁰ Otto Karrer, Amt, in: Heinrich Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe. Band 1. München 1962, S. 41–49, S. 44.

auch nicht einheitlich verlief, so war doch dem Papst »generell etwa vom 13. Jahrhundert an ein im einzelnen verschiedenes Entscheidungsrecht grundsätzlich eingeräumt«⁶¹. Vor allem zum Schutz gegen außerkirchliche Einflüsse verfestigte sich in der Folgezeit diese Ordnung. Ihr Werden zeigt jedoch, wie sehr sie geschichtlich bedingt ist.

Zu den Merkmalen des ausgehenden Mittelalters und der Neuzeit gehörten die Schwächung der kaiserlichen Zentralgewalt durch das Erstarken der Fürsten und das Aufkommen der Nationalstaaten. Dem stand auf seiten der Kirche – wenn auch zeitweilig mit einer gewissen Phasenverschiebung – die Schwächung des Papsttums durch das abendländische Schisma und seine Folgen, durch das Vordringen des Konziliarismus und die Autonomiebestrebungen von Teilkirchen, etwa im Gallikanismus, gegenüber. Der Herauskehrung von staatlicher Autorität in der Zeit des fürstlichen Absolutismus entsprachen sehr ähnliche Tendenzen in der Betonung der kirchlichen Autorität und – als Reaktion auf die vorausgegangene Schwächung – das Bemühen um neue Stärkung der kirchlichen Zentralgewalt. In der theologischen Lehre über die Kirche erhielt die Frage der Autorität ein derartiges Übergewicht, »daß der ganze Traktat mehr einer Hierarchologie oder einem Traktat über öffentliches Recht« glich. Da man dem Papst dabei den Hauptanteil an Autorität zusprach, wurden Autoritätsauffassung und -ausübung »zunächst und vor allem die Auffassung und Ausübung der päpstlichen Autorität«⁶². Höhepunkt dieser Entwicklung waren das Erste Vatikanische Konzil mit der päpstlichen Unfehlbarkeitserklärung und die Folgezeit bis zu *Pius XII.*, eine Epoche, in der »das Papsttum der nicht-katholischen Welt als absolute Monarchie, unvereinbar mit jeder Form von Kollegialität«⁶³, erschien. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat hier gegenläufige Bewegungen aufgenommen und ihnen zum Durchbruch verholfen.

Die neue Sicht zeigte sich zunächst in der Tatsache, daß das Konzil die aus traditioneller Theologie entstandenen Entwürfe der Kirchenkonstitution rein formal korrigierte. Machten im ersten Entwurf Kapitel wie »Das Wesen der streitenden Kirche«, »Der Episkopat als höchste Stufe des Weihesakramentes und das Priestertum«, »Die residierenden Bischöfe«, »Das Lehramt der Kirche«, »Autorität und Gehorsam in der Kirche« den Hauptinhalt aus und handelte noch der zweite Entwurf zunächst über die hierarchische Verfassung und den Episkopat und erst

⁶¹ Kottje-Risse, Wahlrecht für das Gottesvolk? S. 41.

⁶² Congar, Entwicklung der Autorität a. a. O. S. 172 f.

⁶³ Suenens, Mitverantwortung S. 31.

dann über die Kirche als »Volk Gottes«, so stieß das Konzil diese Reihenfolge um; es entschied sich, zuerst die Kirche als »Volk Gottes« darzustellen, so das allen Gemeinsame zu beschreiben und erst dann auf die verschiedenen Ämter und Strukturen einzugehen⁶⁴.

Neue Elemente – oder vielmehr alte Elemente, die neue und stärkere Akzente erhielten – waren: Alle Glaubenden, nicht nur die einfachen Glieder der Kirche im Gegensatz zur Hierarchie, sind das »Volk Gottes«. Diese Sicht, die eine »Klerikalisierung« bereits im Ansatz ausschließt, war in der Urkirche und Väterzeit sehr lebendig, trat aber in der nachaugustinischen Theologie allmählich zurück⁶⁵. – Alle Glaubenden haben teil am allgemeinen Priestertum. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche spricht vom »gemeinsamen Priestertum der Gläubigen« (Art. 10), das jedem Getauften zukommt und damit auch im Amtspriester nicht ausgelöscht ist. – Alle Glaubenden, auch die Laien, haben teil an der Heilssendung der Kirche, sind »Ausübende der Sendung des ganzen christlichen Volkes«⁶⁶. Daraus folgt, daß ihnen auch Mitverantwortung zukommt, die Kardinal *Suenens* die »Leitidee des Zweiten Vatikanums«⁶⁷ nennt, und daß sie nicht nur Empfänger der Handlungen kirchlicher Amtsträger sind, wie es der Codex noch vorsieht. – »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, kann im Glauben nicht irren« (Art. 12). Damit ist das unfehlbare Lehramt in das Ganze des Gottesvolkes eingeordnet. – Die Kirche hat eine bleibende charismatische Struktur; der Geist wirkt nicht nur im Amte, »sondern ›teilt den einzelnen, wie er will‹ (1 Kor 12, 11), seine Gaben aus« (Art. 12). Die Kirche muß daher »die Angst vor den Charismen verlieren. Sie gehören zu ihrem Wesen«⁶⁸. – Das kirchliche Amt ist nicht Herrschaft, sondern Dienst, der »auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet« ist, und die Amtsträger »stehen im Dienst ihrer Brüder« (Art. 18). Wenn das Konzil auch die Bezeichnung »Hierarchie« gebraucht, so versteht es doch »ihre Funktion im neutestamentlichen

⁶⁴ Vgl. *Gérard Philips*, Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: Lexikon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vatikanische Konzil. Band 1. Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 139–155.

⁶⁵ Vgl. *Michael Schmaus*, Katholische Dogmatik. Band III/1: Die Lehre von der Kirche. München 1958, S. 204–231.

⁶⁶ *Ferdinand Klostermann*, Kommentar zum 4. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: Lexikon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vatikanische Konzil. Band 1. Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 260–283, S. 265.

⁶⁷ *Suenens*, Mitverantwortung S. 23.

⁶⁸ *Aloys Grillmeyer*, Kommentar zum 2. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche a. a. O. S. 176–207, S. 191.

Sinn vornehmlich als Dienst an der Gesamtheit der Gläubigen«⁶⁹. – Wie Petrus und die anderen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so auch der Bischof von Rom und die übrigen Bischöfe der Kirche. Die Kollegialität des Episkopates ist zwar keine neue Lehre; sie wurde jedoch »bisher so explizit vom *außerordentlichen* Lehramt noch nicht« vorgetragen und zeigt »in der geistes- und kirchengeschichtlich neuen Situation der Kirche eine ganz neue Triebkraft auf Leben und Praxis der Kirche hin«⁷⁰. – Neben diesen neuen Akzenten, die keineswegs vollständig aufgezählt sind, förderte vor allem das Beispiel des Konzils selbst ein neues Kirchenverständnis. Die offenen und gelegentlich streitbaren Debatten der Kardinäle und Bischöfe vor den Augen der Welt über Fragen, die bisher nicht wenige Katholiken meinten als Glaubenszweifel verdrängen zu müssen, sowie Kritik »an manchen altüberkommenen Denkvorstellungen, Lehrinhalten und Institutionen einschließlich der päpstlichen Kurie«⁷¹ offenbarten, daß die Kirche kein bloß einheitlicher und unveränderlicher Monolith mehr war. Viele, die dieses neue Kirchenbild zur Kenntnis nahmen, übersahen allerdings die weitreichenden Folgen, die nicht zuletzt auch zur Frage nach der »Demokratie in der Kirche« führten.

V. HIERARCHISCHE ODER DEMOKRATISCHE KIRCHE?

1. Auch die meisten Befürworter demokratischer Strukturen in der Kirche betonten, daß zwischen Kirche und Demokratie ein Unterschied besteht. Die undifferenzierte Forderung nach »Demokratie in der Kirche« birgt in sich die Gefahr, daß soziologische Kategorien direkt auf die Kirche übertragen werden, ohne deren Eigenart zu berücksichtigen. Das war im Lauf der Kirchengeschichte häufig der Fall. Immer wieder stellte man die Kirche auf die Stufe rein profaner Sozialgebilde und sah sie der jeweiligen Zeit entsprechend als weltliches Herrschaftsobjekt, wie es etwa ein Staat war. So gab es Fürstbischöfe und Fürststäbte und die Forderung des »geistlichen Monarchen« *Innozenz' III.* (1198

⁶⁹ *Hans Werners*, Ist die Kirche demokratisierbar? in: *Sein und Sendung* 1 (1969), S. 17–25, S. 22.

⁷⁰ *Karl Rahner*, Kommentar zum 3. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche a. a. O. S. 210–246, S. 210, 222.

⁷¹ *Egbert Höflich*, Der Gestaltwandel der Autorität in der Kirche, in: *Hochland* 58 (1965/66), S. 307–319, S. 307.

bis 1216), »arbitrator mundi«⁷² zu sein. Aber auch feinere Versuche der Kirche, sich an politischen Mustern zu orientieren, kehren immer wieder. »Der Konstantinismus des 4. Jahrhunderts und seine Abwandlung durch die Hoftheologen aller Zeiten ist nur der berühmteste Fall, gewisse Phantastereien des Jahres 1933 sind der peinlichste«⁷³. Eine Gleichsetzung von Kirche und demokratischem Staat würde dieselbe Überfremdung von der anderen Seite her bedeuten, da sie »soziologische und politische Kategorien aus dem ›weltlichen‹ Bereich einfach auf die Kirche und das Amt überträgt«⁷⁴.

Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem Umstand, daß es schwerfällt, exakt festzulegen, was Demokratie ist. Wenn man in erster Linie das Mehrheitsprinzip betont und in der Demokratie jene Staatsform sieht, in der die Mehrheit der Bürger entscheidet, dann entspricht dem ein relativ starker Staat. Wird das Hauptgewicht auf eine möglichst vollkommene Sicherung der Freiheit und Gleichheit des einzelnen gelegt, so führt diese Zielvorstellung zur egalitären Form der Demokratie und zu einem relativ schwachen Staat. Welcher Meinung man jedoch immer zuneigen mag, das Fundament jeder demokratischen Ordnung, die diesen Namen verdient, ist die Volkssouveränität: Alle Macht geht vom Volk aus. Demokratie ist jene Staatsform, »in der das Volk in seiner Gesamtheit für die Führung der Staatsgeschäfte verantwortlich ist«, oder nach einem Wort *Abraham Lincolns* »Regierung des Volkes durch das Volk für das Volk«⁷⁵.

⁷² *Hans Wolter*, Das Papsttum auf der Höhe seiner Macht (1198–1216), in: *Hubert Jedin* (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Band III/2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Freiburg–Basel–Wien 1968, S. 168–236, S. 178.

⁷³ *Bernhard Hanssler*, Kirche oder christliches Parlament? in: *Rheinischer Merkur* Nr. 51 vom 19. Dezember 1969.

⁷⁴ *Kasper*, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 12 f.

⁷⁵ *Johannes Messner*, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik, Wirtschaftsethik. Innsbruck–Wien–München ⁵1966, S. 807, 828. Es leuchtet wohl ein, daß damit keineswegs sämtliche Formelemente einer demokratischen Ordnung genannt sind. Die Tatsache etwa, daß *Übereinstimmung aller* bei Entscheidungsverfahren gerade in einer »Volksherrschaft« faktisch unmöglich und deshalb irgendeine Form des Mehrheitsprinzips unerlässlich ist, zeigt, daß Demokratie notwendig auch »Herrschaftsvorgänge« einschließt. »Die Theorie der herrschaftslosen Ordnung« würde den utopischen Nachweis »der dauernden Möglichkeit oder Tatsächlichkeit der Einstimmigkeit« (*Manfred Hättich*, Demokratie als Herrschaftsordnung. Köln–Opladen 1967, S. 42 f. [Ordo Politicus, Band 7]) voraussetzen. Die Ausübung der Herrschaft bedarf jedoch der verfassungsmäßigen, rechtsstaatlichen Ordnung und Kontrolle. Ausführlich beschäftigt sich mit den hier nur angedeuteten Demokratievorstellungen und der Demokratie als Herrschaftsordnung auch *Lothar Roos*, Demokratie als Lebensform. München–Paderborn–Wien 1969, bes. S. 24–110 (Abhandlungen zur Sozialethik, Band 1).

In der Kirche dagegen geht alle Gewalt von Christus aus. Sie »ist mit keiner gesellschaftlichen politischen Gemeinschaft im Entscheidenden vergleichbar. Sie hat ihre Herkunft von der Tat Gottes in Jesus Christus und wird davon immer bestimmt«⁷⁶. Die Autorität in der Kirche kommt nicht vom Volk, sondern beruht auf göttlicher Stiftung. Werk und Botschaft Jesu sind verpflichtend, bindend und normativ für die Kirche aller Zeiten. Daraus folgt, daß die Gläubigen nicht – auch nicht einstimmig – über diese Grundlage entscheiden können. »Die Kirche hat eine unabänderliche Grundverfassung, die in der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus gegeben ist und einer demokratischen Willensbildung nicht untersteht.« Wenn einzelne oder Gruppen diese Grundverfassung ganz oder teilweise ablehnen würden, wären sie nicht mehr im vollen Sinn Glied der Kirche. Die Amtsträger in der Kirche beziehen ihre eigentliche Vollmacht nicht als bloße Exekutoren von den Mitgliedern, sondern von Christus. Das alles schließt jedoch nicht die Tatsache aus, »daß es nur sehr wenig in der Verfassung der Kirche gibt, was *wirklich* unveränderlichen göttlichen Rechts ist und daß dieses göttliche Verfassungsrecht in der Kirche selbstverständlich immer und unvermeidlich in konkreten geschichtlichen Gestalten existiert, die selber einfach nicht unveränderlich sind«⁷⁷.

2. Kritiker geben zu bedenken, daß Hierarchie = heilige Herrschaft als Bezeichnung für das kirchliche Amt oder für Ämter in der Kirche im Neuen Testament nicht vorkommt. Der Haupteinwand, auf den Versuche stoßen, in der Kirche partnerschaftliche, demokratische Formen der Mitentscheidung und Mitverantwortung aller Gläubigen einzuführen, lautet: Die Kirche hat eine hierarchische Struktur und schließt deshalb das demokratische Prinzip grundsätzlich aus. Besteht dieser Einwand zu Recht? Im Gegensatz zur heute üblichen Praxis, in der von

⁷⁶ Werners, Ist die Kirche demokratisierbar? a. a. O. S. 18. Die deutschen Bischöfe stellen in ihrem Wort »Zu Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens« fest, daß Demokratisierung der Kirche im Sinn von Abstimmungen über Fragen des Glaubens mit dem Auftrag Christi unvereinbar ist. »Hier gilt nicht der Grundsatz der Demokratie, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht« (Herder-Korrespondenz 23 [1969], S. 74–76, S. 75). Den Kritikern dient freilich gerade dieser Hinweis als Argument. Da »alle Gewalt von Christus ausgeht, kann sie nicht von Petrus und den Zwölfen oder den Aposteln oder ihren Nachfolgern ausgehen«. Die Forderung nach »Demokratisierung der Kirche« leugnet keineswegs, daß Christus »die alle Autorität legitimierende Instanz ist«, sondern stellt lediglich »die Frage, wie die von ihm an Menschen delegierte Vollmacht in der Schar oder Gemeinde oder ›Kirche‹ der Glaubenden und Getauften erfüllt, bestimmt, begrenzt werden soll« (Bensberger Kreis [Hrsg.]), Demokratisierung der Kirche S. 12).

⁷⁷ Rahner, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 5, 8.

kirchlicher Obrigkeit, Behörde, Regierung, von kirchlichen Würden-trägern, Autoritäten und von der Hierarchie die Rede ist, vermeidet das Neue Testament bei der Bezeichnung von Aufgaben, Funktionen und Ämtern in der Gemeinde bewußt alle damals zur Verfügung stehenden weltlichen Titel für Macht, Gewalt, Herrschaft (arché), Ehren- und Würdenstellung (timé), Machtvollkommenheit (télos). »Hierarchie« kommt gar nicht vor⁷⁸. Die Bibel kann diese Bezeichnung deshalb nicht gebrauchen, weil sie ein Herrschaftsverhältnis aussagt. Und das ist es, was das Amt oder die Ämter in der Gemeinde auf keinen Fall sind oder sein sollen. »Amt und Vollmacht in der Kirche Christi haben ihr Vorbild nicht an weltlicher Herrschaft und Macht-ausübung, sondern einzig und allein am Heils-Dienst, und das heißt letztlich am Kreuz Christi«⁷⁹. Die neutestamentlichen Schriftsteller ver-wandten daher ein Wort, das in diesem Sinn – als Bezeichnung für Amt – weder in der jüdischen noch in der hellenistischen Umwelt vor-kam: diakonia = Dienst. Diakonein besagt lediglich »bei Tisch be-dienen, aufwarten«, eine Tätigkeit, die eben Sache des Dieners ist, und bekommt auch in der weiteren Bedeutung »für den Lebensunterhalt sorgen« oder ganz allgemein »dienen« den Geschmack des Minder-wertigen nicht los⁸⁰. Damit wird die besondere Stellung des Trägers einer Funktion oder eines Amtes in der Gemeinde »umfassend be-schrieben mit jenem Wort, das keine Assoziation mit irgendeiner Be-hörde, Obrigkeit, Würde- oder Machtstellung wachrufen konnte«⁸¹. Kirchliche Ämter sind nicht Herrschaft, auch nicht heilige Herrschaft, sondern Dienst und Ausgangspunkt für das Verständnis ihres Wesens muß »die schlichte Dienstfunktion innerhalb der Kirche bzw. Gemeinde sein«⁸². Zwar ist eine zu dem Apostel- und Petrusamt, den bleibenden

⁷⁸ Congar, Entwicklung der Autorität a. a. O. S. 146. Den Kritikern erscheint die aus dem Neuplatonismus stammende und sich auch alttestamentlicher Vorbilder bedienende Hierarchie-Vorstellung mit ihrem Denken in Seinsstufen nicht nur deshalb fragwürdig, weil sie »für uns heute nicht mehr nachvollziehbar«, sondern weil sie »nicht das Bild des Evangeliums« von der Kirche ist; sie sollte daher »innerhalb der Gemeinde Christi ausgeschlossen« sein (Alois Müller antwortet Edbert Höflich: Hierarchie oder Volkssouveränität? Zum Problem der Autorität in der Kirche. Düsseldorf 1970, S. 24).

⁷⁹ Blank, Kirchliches Amt a. a. O. S. 38.

⁸⁰ Vgl. H. W. Beyer, diakonéō, diakonía, diákonos, in: G. Kittel (Hrsg.), Theologi-sches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 2. Stuttgart 1935, S. 81–93.

⁸¹ Küng, Kirche S. 459.

⁸² Kasper, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 13. Wenn man gegen dieses »funktionale Amtsverständnis« einwendet, es sehe in den kirchlichen Ämtern nur noch »fall-weise Dienstleistungen, nichts sonst«, und verkehre damit »den Anspruch der Wörter ›Dienst‹ und ›dienen‹ glücklich in ihr reines Gegenteil« (Joseph Ratzinger,

Grundlagen der kirchlichen Verfassung, hinzukommende »Hierarchisierung« aus der Natur der Sache heraus notwendig. Als gesellschaftliches Sozialgebilde existiert die Kirche nicht nur als geistige Größe, sondern muß sich auch organisieren und irgendwie institutionell ausdrücken. »Dabei kommt es, wie in jedem größeren Betrieb, zu einer Hierarchisierung.« Und die Aufgabe, das Evangelium zu verkünden im Wort und in der Tat »erfordert eine gewisse Organisation, einen gewissen Apparat«⁸³. Aber wenn die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums von der hierarchischen Ämterstruktur handelt, dann will sie wohl nicht eine exegetisch oder historisch präzise Darlegung geben. »Der Konzilstext mußte die genaueren Fragen um die historische Entstehung des Priesteramtes und des Diakonats und der anderen Weihegrade offenlassen. Eine Entscheidung darüber, welche Weihegrade unmittelbar von Christus eingesetzt (und somit *iuris divini immediate a Christo conditi*) seien, welche nicht, konnte vom Konzil nicht erwartet werden«⁸⁴. Das Konzil setzte vielmehr beim kirchlichen Amt an, wie es sich in der nach-neutestamentlichen Zeit bis heute entwickelte und wollte primär »eine an der *gegenwärtigen* Ordnung der Kirche orientierten theologisch-pastorale Beschreibung von Natur, Ordnung und Funktion der verschiedenen Ämter«⁸⁵ vorlegen. Entscheidend ist jedoch der Dienstcharakter des Amtes. Wird es »als Dienst in der Gemeinde verstanden, ist es dem Charisma gleich; ist es als herrschaftliche Macht über die Kirche oder vor der Kirche aufgefaßt, widerspricht es ihrer charismatischen Grundstruktur«⁸⁶.

Demokratisierung der Kirche? in: *Joseph Ratzinger - Hans Meier*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren. Limburg 1970, S. 9–46, S. 25 f.), so mag ein solcher Einwand »fallweise« zutreffen, ist aber in dieser pauschalen Form wohl nicht haltbar.

⁸³ *Schreuder-Simons*, Revolution in der Kirche? S. 18, 92.

⁸⁴ *Grillmeier*, Kommentar zum 3. Kapitel, Artikel 28 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche a. a. O. S. 247–255, S. 248.

⁸⁵ *Küng*, Kirche S. 495.

⁸⁶ *Hasenbüttl*, Charisma S. 238. Dazu kommt, daß dem kirchlichen Amt im Neuen Testament der Charakter des Kultpriestertums fehlt. Das »Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt« weist darauf hin, daß im Neuen Testament die Amtsträger »nicht ausdrücklich ... auch für kultisch-sacerdotale Aufgaben bestellt sind«, fragt aber, »ob das kirchliche Amt nach dem Neuen Testament priesterliche Eigenart hat und priesterlich-sacerdotale Amtsfunktionen einschließt« (Nr. 14). *Wilhelm Pesch* antwortet darauf, daß priesterlich-sacerdotale Spezialaufgaben »im Neuen Testament für keinen Gemeindeleiter bezeugt« sind und daß von den wenigen Texten, die vom Priestertum der Getauften sprechen, »das Priesterlich-Sacerdotale nicht nur nicht gestützt« wird, »vielmehr wird es von ihnen ausgeschlossen« (Priester und Neues Testament a. a. O. S. 69, 75).

3. Die Kirche hat eine charismatische Grundstruktur. Die Kirche ist das »Volk Gottes«. Das ist wohl die umfassendste Bestimmung für das Wesen der Kirche. Zu diesem »laos tou theou« gehören alle Glaubenden. So sind im vollen Sinn des Wortes alle, auch die Kleriker, Laien. Diese »Gleichheit der Getauften« ist grundlegend für jede kirchliche Ordnung, und die Gliederung in Klerus und Laien, in Hierarchie und Kirchenvolk gibt es »erst auf der Grundlage der durch die Taufe begründeten Gleichheit der Christen«⁸⁷. So spricht auch die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums in betonter Weise von der »wahren Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit beim Aufbau des Leibes Christi« (Art. 32). Das besagt zugleich, »daß sich die Gemeinschaft der Kirche nicht von ihrer hierarchischen Struktur, vom Amt her, ›von oben nach unten‹ aufbaut, sondern von den in Christus geeinten Gliedern«⁸⁸. Deshalb haben alle Christen grundsätzlich die gleiche Sendung und Verantwortung: die Herrschaft Gottes zu verkünden und zu leben. Diese »Gemeinsamkeit und Gleichheit aller geht allen späteren Unterscheidungen voraus und hält sich in ihnen durch«⁸⁹.

Die Verantwortung und fundamentale Gleichheit aller bedeutet indes nicht, daß in der Kirche jeder alles tun kann. Es gibt im Gegenteil vielerlei Möglichkeiten und Befähigungen, »vielelei Dienste« (1 Kor 12, 5) oder Charismen, wie Paulus sagte. Charisma ist in seinem umfassendsten Sinn »die durch das Heilsereignis geschenkte (Zeit und Ewigkeit umspannende), je konkrete Berufung, die in der Gemeinde verwirklicht wird, sie konstituiert und dauernd aufbaut und dem Mitmenschen in Liebe dient«⁹⁰. Charisma, Berufung, Befähigung, Dienst hängen eng miteinander zusammen und gehen z. T. ineinander über. Paulus zählte auf und unterschied zugleich die Charismen, die »Gnadengaben« der Verkündigung (Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Mahner), der Hilfsdienste (Diakone, Diakonissen, Almosengeber, Krankenpfleger), der Leitung (Vorsteher, Episkopen, Hirten).

⁸⁷ *Kottje-Risse*, Wahlrecht für das Gottesvolk? S. 89.

⁸⁸ *Anton Rauscher*, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10 (1969), S. 301–316, S. 310.

⁸⁹ *Kasper*, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 6. Das »Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart« sagt dazu: »Alle Christen nehmen unmittelbar an der Aufgabe der Gesamtkirche teil, durch Wort und Tat die Botschaft von der Erlösung der Welt durch Christus zu verkünden . . . Das war nicht zu allen Zeiten in seiner ganzen Tiefe und Weite erkannt« (Nr. 4).

⁹⁰ *Hasenbüttel*, Charisma S. 238.

Alle Charismen sind nicht eine außerordentliche, sondern eine in der Kirche ganz allgemeine Erscheinung. Prinzipiell hat jeder Christ seine Funktion und Aufgabe in der Gemeinde, die normalerweise mit seinen natürlichen Fähigkeiten und Lebensumständen in Zusammenhang stehen. »Ein jeder hat von Gott sein eigenes Charisma, der eine so, der andere anders« (1 Kor 7, 7).

Einheit und Ordnung der verschiedenartigen Gnadengaben schafft und wahrt der Heilige Geist. »Es gibt Verschiedenheiten in der Zuteilung von Charismen, doch nur einen und denselben Geist« (1 Kor 12, 4). Daraus folgt: »Einheit und Ordnung werden nicht dadurch hergestellt, daß die Verschiedenheiten eingeebnet werden. Nein, es dient gerade der Einheit und der Ordnung, daß jeder sein Charisma hat«⁹¹. Vor allem aber können die verschiedenen Dienste nicht bloß vom Amt abgeleitet werden und sind nicht nur seine Hilfsorgane. Die Charismen bezeugen vielmehr das Kommen des Geistes sowie sein Wirken, und der Geist ist der »ganzen Kirche gegeben und nicht ausschließlich den Führern der Kirche«⁹². Daraus folgt wiederum, daß alle Begabungen und Dienste »ihre eigene Sendung und ihre Verantwortung« haben. »Sie sind gleichsam eigenes Recht in der Kirche und brauchen deshalb nicht als Ausgliederungen des kirchlichen Amtes verstanden zu werden«⁹³.

Was das Verhältnis von Amt und den übrigen Charismen betrifft, so muß man davon ausgehen, daß es in der Urkirche Dienste ohne besondere Sendung als freie Charismen gab, wie es für die paulinisch-heidenchristlichen Gemeinden typisch war, und den Dienst aus besonderer Sendung durch Handauflegung bzw. Ordination, wie es die Apostelgeschichte von den palästinensisch-judenchristlichen Gemeinden berichtet. Indes hat auch das Amt als Dienst aus besonderer Sendung charismatischen Charakter. Alle im Dienst der Kirche Tätigen, auch die Apostel, sind Charismatiker (vgl. 1 Kor 12, 28). »Die immer wieder begegnende Entgegensetzung von Amt und Charisma, von Institution freier geistlicher Vollmacht wird vom Neuen Testament nicht gestützt«⁹⁴. An dieser Stelle erhebt sich freilich die Frage, ob im Lauf der Kirchengeschichte nicht »ein Charisma, das Charisma des kirchlichen

⁹¹ Küng, Kirche S. 227.

⁹² McKenzie, Autorität S. 63.

⁹³ Kasper, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 9 f.

⁹⁴ Pesch, Priestertum und Neues Testament a. a. O. S. 79. Pesch widerspricht daher Schlier, wenn dieser streng zwischen den »Entfaltungen des apostolischen Amtes in allmählich sich ausbildenden Ämtern« und andererseits den »freiwilligen charismatischen Diensten« trennt (Schlier, Grundelemente des priesterlichen Amtes a. a. O. S. 176).

Amtes, alle anderen Charismen an sich gezogen« hat. Spezifische Aufgabe des Amtes ist »das Charisma der Leitung; es ist in besonderer Weise für die Einheit verantwortlich«. Die Aufgabe des Amtes ist also »die Integration aller Charismen« und »nicht die Kumulation«⁹⁵. Ihm kommt es zu, den »Dienst an der Einheit und liebenden Gemeinschaft der vielen Charismen« zu leisten. Ein zweiter Akzent liegt auf dem »Dienst der Unterscheidung der Geister«⁹⁶. Die Kirchenkonstitution des Konzils unterstreicht diese Aufgabe (Art. 12) mit der Berufung auf das Pauluswort: »Den Geist löscht nicht aus! . . . Prüfet alles, das Gute behaltet« (1 Thess 5, 19.21)⁹⁷.

Aus all dem folgern die Kritiker einer einseitig hierarchischen Sicht, »daß die charismatische Struktur der Kirche . . . die grundlegende ist«. Es gibt in der Kirche auch Leitungsfunktionen, es gibt in ihr das Amt. Aber sie gehören »zur ›Hilfsstruktur‹ der Gemeinde«⁹⁸. Wesentlich ist die charismatische Struktur, die »die Ämterstruktur umgreift und über sie hinausgreift«⁹⁹. Das Amt ist das »notwendige Regulativ des Charismatischen«. Das Charismatische jedoch macht »den eigentlichen Wesenskern der Kirche« aus; es stellt keine bloße Einzeleigenschaft, »kein Moment im System der Kirche, sondern eine Eigentümlichkeit des Systems als ganzen« dar und ist »das Erste und Eigentümlichste unter den formalen Wesenszügen der Kirche überhaupt«¹⁰⁰. Ihre Grundstruktur »ist deshalb nicht als hierarchisch, sondern als charismatisch zu bezeichnen. *Die charismatische Grundstruktur schließt die hierarchischen Elemente nicht aus, sondern ein*«¹⁰¹. Die Kirche ist »ein organisches und lebendiges Zusammenspiel von Gaben, Charismen und Diensten«, sagt Kardinal *Suenens*; »ohne das Dienstamt der Hirten würden die Charismen die Ordnung sprengen; doch ohne die Charismen bliebe das kirchliche Dienstamt seinerseits armselig und unfruchtbar«¹⁰².

⁹⁵ Kasper, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 10.

⁹⁶ Rahner, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 3.

⁹⁷ Hier ist jedoch zu beachten, daß diese Textstelle sich eindeutig an die ganze Gemeinde, an jeden Christen richtet und daher so verstanden werden muß, daß die »letzte Instanz der Beurteilung . . . die Träger des Amtes« sind, »ohne daß die Gesamtheit der Gläubigen von der Pflicht der Prüfung ausgeschlossen oder dispensiert wäre« (*Grillmeier*, Kommentar zum 2. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche a. a. O. S. 191).

⁹⁸ Hasenhüttl, Charisma S. 334, 355.

⁹⁹ Küng, Kirche S. 226.

¹⁰⁰ Rahner, Das Charismatische a. a. O. S. 253, 260, 262.

¹⁰¹ Kasper, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 11.

¹⁰² Suenens, Mitverantwortung S. 177.

VI. DIE FORDERUNG NACH DEMOKRATISCHEN STRUKTUREN IN DER KIRCHE

1. Der charismatische Grundcharakter der Kirche ist für viele Befürworter einer Reform kirchlicher Strukturen nahe verwandt und zumindest in seinem äußeren Erscheinungsbild sehr ähnlich mit dem, was man heute unter demokratischer Lebensform versteht. »Das geschichtlich Neue, das Ungeplante und Unmanipulierte, für das eine demokratische Verfassung Möglichkeiten und Raum einräumen soll, heißt auf der Ebene der Kirche das Charismatische, das der Kirche durch den frei waltenden Geist Gottes geschenkt wird.« Ohne die Unterschiede im Demokratieverständnis zu übersehen, läßt sich sagen, daß Demokratie jene Gestalt der Gesellschaft ist, in der »ein möglichst großer Freiheitsraum für die einzelnen Mitglieder dieser Gesellschaft und eine möglichst weitgehend aktive Beteiligung aller Glieder dieser Gesellschaft an deren Leben und Entscheidungen gewährleistet wird«¹⁰³. Gleichheit und Freiheit sowie die Möglichkeit zum Mitüberleben, Mitreden und Mitbestimmen sind als Hauptforderungen einer demokratischen Ordnung.

Die gleichen Strukturelemente gelten nach dem Zeugnis der Bibel auch für die Kirche. Die Schrift betont gegenüber den damaligen sozialen,

¹⁰³ *Rahner, Demokratie in der Kirche?* a. a. O. S. 1, 3. *Joseph Ratzinger* gibt gegenüber dieser Zuordnung von charismatischer und demokratischer Struktur zu bedenken, Charisma sei »kein demokratisches, sondern ein pneumatisches Prinzip, d. h. Ausdruck für eine unverfügbare Ermächtigung von oben, nicht für eine gemeinsame Verfügung von unten« (Demokratisierung der Kirche? a. a. O. S. 26; vgl. auch *Joseph Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche*, in: *Günther Bornkamp - Karl Rahner* [Hrsg.], *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier*. Freiburg-Basel-Wien 1970, S. 257-272). Daß Demokratie mit Charisma identisch sei, wird indes wohl auch von ihren Befürwortern nicht behauptet. Die Frage lautet vielmehr, ob sich beide tatsächlich gegenseitig ausschließen oder ob zwischen ihnen nicht doch eine Zuordnung besteht, die dem von Gott geschenkten Charisma auch institutionell in der Kirche mehr »Möglichkeiten und Raum« geben könnte. - Wenn man gegen die These Rahners weiter einwendet, daß die Forderung nach größtmöglicher Freiheit und aktiver Beteiligung an den gesellschaftlichen Entscheidungen zugleich sich »gegenseitig schwächt, wo nicht ausschließt«, so wird damit zu Recht auf eine hier vorhandene polare Spannung hingewiesen. Aber beides *muß* sich nicht ausschließen, sondern Freiheit - vor allem wenn man sie primär nicht als »Freiheit wovon«, sondern »Freiheit wozu« versteht - kann (und sollte) auch gerade zu »größerer politischer Teilnahme« (*Hans Maier, Vom Ghetto der Emanzipation. Kritik der »demokratisierten« Kirche*, in: *Joseph Ratzinger - Hans Maier, Demokratie in der Kirche*. Limburg 1970, S. 47-77, S. 63) führen, die eine nichtfreiheitliche Ordnung in der Regel der Mehrheit von vornherein versagt.

kulturellen und politischen Unterschieden nicht nur die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen, die alle Ebenbilder des gleichen Schöpfers sind, sondern mißt dieser Gleichheit für die Gemeinschaft der Glaubenden besondere Bedeutung zu: »Da ist nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3, 28). Als Vorrang gibt es in der Gemeinde Jesu nur den Vorrang des Dienens: »Wer unter euch der erste sein will, sei der Knecht aller« (Mk 10, 44). – Ein weiteres entscheidendes Stichwort der neutestamentlichen Botschaft heißt Freiheit. Die an Christus Glaubenden sind nach dem Apostel Paulus frei von jeglicher Unmündigkeit gegenüber dem Gesetz, wie sie im Alten Testament verstanden wurde, frei von allen dämonischen Abhängigkeiten, in die man sich im außerbiblischen Bereich gebunden sah, und haben das Recht von Söhnen erhalten, die keiner weiteren Instanz bedürfen (vgl. Gal 4, 1–10), »um unmittelbar zu Gott zu kommen«. Es gibt damit in der Kirche außer dem Wort und Willen Jesu »keine weitere ›heilige Herrschaft‹ (Hierarchie)«¹⁰⁴. Die Kirche ist die Gemeinschaft der in Freiheit Glaubenden auch in dem Sinn, daß jede Zwangsmitgliedschaft gegen ihr Wesen verstoßen würde. So gründet die Kirche, »verstanden als gesellschaftliche Größe, rein auf dem *freien Glauben* ihrer Mitglieder«¹⁰⁵. Ohne den »Gedanken von der Freiheit des Menschen« könnte »der die Kirche tragende Glaubensakt nicht zustande kommen, also auch die Kirche nicht wahrhaft existieren«¹⁰⁶. – Die grundsätzliche Gemeinsamkeit und Gleichheit aller Christen in Sendung und Verantwortung und das biblische Freiheitsverständnis, das es ausschließt, daß der Mensch nur Objekt irgendwelcher Institutionen ist, verlangen notwendig Formen, welche die gemeinsame Verantwortung auch ermöglichen, und führen so »auf sehr direktem Weg . . . zum Prinzip der Mitwirkung und der Beteiligung«¹⁰⁷. Genau davon geht die Forderung nach Bildung demokratischer Strukturen in der Kirche aus. »Demokratisierung« heißt: »Kirchliche Strukturen zu schaffen, in denen *die gemeinsame Verantwortung aller Christen* institutionell Ausdruck findet und praktisch wirksam wird«¹⁰⁸. »Demokratische«

¹⁰⁴ Werners, Ist die Kirche demokratisierbar? a. a. O. S. 20.

¹⁰⁵ Rabner, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 2.

¹⁰⁶ Rief, Zum Demokratieverständnis a. a. O. S. 74.

¹⁰⁷ Bernhard Hanssler, Kirche oder christliches Parlament? in: Rheinischer Merkur Nr. 51 vom 19. Dezember 1969.

¹⁰⁸ Kasper, Kollegiale Strukturen a. a. O. S. 6. Im Blick auf die kirchliche Autoritätsproblematik verlangen deshalb die Kritiker, daß die Grundidee der Demokratie, den Menschen nach dem Maß ihrer Verantwortungsfähigkeit und -bereitschaft

Formen in diesem Sinn können nach Meinung vieler Kritiker wohl mehr Recht für sich in Anspruch nehmen als andere mit monarchischer, feudaler, ständischer oder obrigkeitstaatlicher Herkunft. – Eine solche »Demokratisierung« sehen ihre Befürworter auch nicht im Widerspruch zum kirchlichen Lehramt oder zur Unfehlbarkeit des Papstes. Denn beide sind nicht isolierte Größen, sondern eingebettet in das Gesamt der Kirche. Die Offenbarung zielt »zunächst nicht irgendwelche Ämter oder Glieder in der Kirche« an, »sondern die Kirche im allgemeinen«, und die Kirche ist »als ganze an ihrer Weitergabe beteiligt«¹⁰⁹. Auch die päpstliche Unfehlbarkeit ist nicht losgetrennt von der Kirche, sondern wiederum ein Geschenk des Herrn an die ganze Gemeinschaft der Glaubenden: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen empfangen haben, kann im Glauben nicht irren«¹¹⁰.

Die Kirche ist nicht demokratisierbar, wenn man darunter versteht, daß ihr Fundament, die göttliche Offenbarung in Jesus Christus, und ihre

»Einfluß auf die Ausübung der Autorität« (*Hoefnagels*, Demokratisierung S. 86) zu gewähren, auch in der Kirche wirksam werde. Die Frage der konkreten Gestaltung einer solchen »demokratischen« Ordnung kann jedoch selbst nach Meinung ihrer Befürworter »grundsätzlich nicht rein innertheologisch« gelöst werden und Lehramt wie Theologie dürfen sich hier »nicht selbst überfordern und zuviel beweisen wollen« (*Bensberger Kreis* [Hrsg.], Demokratisierung der Kirche S. 75). Die geschichtliche Situation, die Eigenart der jeweiligen Menschen, vor allem aber die notwendige Praktikabilität spielen dabei eine besondere Rolle.

¹⁰⁹ *Horst*, Sinn und Funktion des Dogmas a. a. O. S. 406 f. »Jeder einzelne – ob Papst, Bischof, Priester oder Laie – kann nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen und als Organ des Ganzen wirksam werden.« *Walter Kasper* macht darauf aufmerksam, daß das Mitwirken der ganzen Kirche auch für die Wahrheits- und Normenfindung gilt. Zwar kann über Wahrheit oder Irrtum keine Abstimmung entscheiden, und die Wahrheitsvorlage kommt in der Kirche allein dem Lehramt zu. Aber das Lehramt findet den Glauben, den es authentisch vorlegt, »in dem Glaubensbewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft«. Deshalb bildet »die Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte ein wichtiges Kriterium theologischer Wahrheitsfindung« (*Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienräte in der Kirche*, in: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hrsg.), *Berichte und Dokumente*. Heft 3. Bad Godesberg 1969, S. 3–24, S. 8, 11). Zur »pragmatischen Notwendigkeit« einer optimalen Beteiligung aller »bei einer Entscheidungsfindung« vgl. *Andrew Greely*, *Soziologie und Struktur der Kirche*, in: *Concilium* 6 (1970), S. 536–541, S. 539.

¹¹⁰ Dogmatische Konstitution über die Kirche »*Lumen gentium*«, Kapitel 2, Artikel 12. Die Unfehlbarkeit, die dem Papst »als Organ der feierlich verkündenden Kirche« zukommt, »hängt an der Unfehlbarkeit der Kirche, sie ist nicht losgetrennt von der Kirche, sie unterscheidet den Papst lediglich von den anderen Weisen der Trägerschaft der einen Unfehlbarkeit innerhalb der einen Kirche« (*Johann Finsterhölzl*, *Belastung oder Verheißung? Überlegungen zur päpstlichen Unfehlbarkeitserklärung des Ersten Vatikanums*, in: *Publik Nr. 2 vom 9. Januar 1970*).

Sendung, die Herrschaft Gottes zu verkünden und zu leben, in das Belieben der Glieder gestellt und eventuell zum Gegenstand von Abstimmungen gemacht werden. Aber Entsprechendes ist auch im demokratischen Staat nicht möglich. Es gibt keine absolut formale Demokratie ohne ein Minimum gemeinsamer gesellschaftlicher und politischer Grundanschauungen. Demokratie besitzt »in jedem Fall begriffsnotwendig einen bestimmten sachlichen Gehalt«; sie kann nicht »lediglich auf dem Fundament eines – heute unberechenbaren – Mehrheitswillens bestehen«, sondern muß »mit einem bestimmbareren politischen, materialen Inhalt«¹¹¹ gefüllt sein, oder wie es der keiner autoritären Ideologie verdächtige Joseph Schumpeter formulierte: »Es gibt letzte Ideale und Interessen, die auch der glühendste Demokrat über die Demokratie stellen wird«¹¹². Zu diesen unerläßlichen demokratischen Grundüberzeugungen gehören – um einige zu nennen – das Ja zur formalen und materialen Rechtsstaatlichkeit sowie zur Idee der Gerechtigkeit überhaupt, die Förderung des Gemeinwohles und vor allem die Sicherung »jener »unveräußerlichen« Menschenrechte, die das moderne Rechtsbewußtsein weithin als vorstaatliches Recht ansieht«¹¹³. Unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Bindung besteht somit zwischen Kirche und Demokratie kein qualitativer, sondern allenfalls ein quantitativer Unterschied, insofern möglicherweise »sehr konkrete verfassungsrechtliche Strukturen der Kirche, die durchaus anders gedacht werden könnten«¹¹⁴, göttlichen Rechts sind, während in der Demokratie ein wesentlich weiterer Bereich dem freien Gestaltungswillen überlassen bleibt.

2. Neben den Überlegungen, die vom charismatischen Charakter der Kirche ausgehen, führen die Vertreter demokratischer Strukturen in

¹¹¹ Hans Peters, Demokratie, in: Staatslexikon. Band 2. Freiburg 1958, Sp. 560–594, Sp. 565.

¹¹² Joseph Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. München 1950, S. 384.

¹¹³ Lothar Roos, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 10 (1969), S. 9–43, S. 22.

¹¹⁴ Rahner, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 6. Bedenkt man, »daß heutige Demokratie verfassungsstaatliche und nicht totalitäre Demokratie ist, daß es dem demokratischen Souverän keineswegs freisteht, über alles zu befinden«, daß also ein Grundbestand »als *bloc des idées incontestables* aus der Entscheidungssphäre ausgegrenzt« bleibt – etwa in Gestalt des »unabänderlichen Verfassungsrechts« –, folgt deshalb ein so engagierter Kritiker der »demokratisierten« Kirche wie Hans Meier, »dann verliert die Analogie zwischen politischer und kirchlicher Demokratie das Gewaltsame und Abschreckende, das sie heute zweifellos für viele Kirchenglieder hat« (Vom Ghetto der Emanzipation a. a. O. S. 70 f.)

der Kirche auch pastoralsoziologische Erwägungen an. Die Berechtigung soziologischer Aussagen zu diesem Fragenkomplex ergibt sich aus der Tatsache, daß die Kirche nicht nur, daß sie aber auch eine gesellschaftliche Institution ist, die in verschiedenen soziokulturellen Konstellationen lebt. Als empirische Wissenschaft will die Soziologie »menschliches Verhalten in sozialen Gruppen und Verbänden sowie Struktur, Funktionieren und Wandlungen institutionalisierter Systeme sozialen Handelns erklären und verständlich machen«¹¹⁵. Ihre Aufgabe besteht in der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, im kritischen In-Frage-Stellen dieser Verhältnisse und im Aufzeigen von möglichen Reformen. Die Grenzen soziologischer Aussagen liegen in dem Umstand, daß der Soziologe die Kirche nur als sichtbare Organisation von Menschen befragen kann, nicht aber als göttliche Wirklichkeit. Die soziologische Diagnose erbringt also nur eine Teilantwort. Zudem muß sich der Soziologe bewußt sein, daß in der Phase der Anwendung seiner Einsichten, beim Aufzeigen von Reformen, möglicherweise eigene Wert- und Zielvorstellungen miteinfließen, die von der soziologischen Analyse nicht gedeckt sind.

In der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung setzt sich an Stelle der früheren patriarchalischen, autoritären immer stärker die demokratische Lebensform als Gestaltungsprinzip des menschlichen Zusammenlebens durch. Das Zweite Vatikanum sah diesen Demokratisierungsprozeß, der »ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr« die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen und politischen Geschehen ermöglicht, »in vollem Einklang mit der menschlichen Natur«¹¹⁶. Nun besteht aber – wie schon verschiedentlich erwähnt wurde – eine intensive Wechselwirkung zwischen Kirche und Welt. Die Kirche hat »an den Grundbestimmtheiten des gesellschaftlichen Lebens der Menschen« teil und empfängt von ihnen »maßgebliche Impulse für ihre Daseinsgestaltung«¹¹⁷. Den Grund dieser gesellschaftlichen Bedingtheit faßt »Lumen gentium« in den Satz, daß die Kirche »sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten« (Art. 13) muß. Sie besteht also aus einer Vielzahl von Menschen und Völkern mit verschiedenen Anlagen, Fähigkeiten und Sitten, und sie besteht »durch alle Zeiten hin«. Die Kirche selbst ist ein Stück Gesellschaft, und sie ist ein Stück

¹¹⁵ *Emmerich K. Francis*, Soziologie, in: Staatslexikon. Band 7. Freiburg 1962, Sp. 415–456, Sp. 416.

¹¹⁶ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et spes*«, Teil 2, Kapitel 4, Artikel 75.

¹¹⁷ *Rauscher*, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche a. a. O. S. 302.

Geschichte. Jesus von Nazareth war »durch die Merkmale seiner geographischen und historischen Koordinaten geprägt. Die Kirche steht unter dem gleichen Gesetz«¹¹⁸. Wie alle Sozialgebilde ist somit auch sie den soziologischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen.

Jede konkrete – immer geschichtlich mitbedingte – gesellschaftliche Form der Kirche ist aber nicht nur positiv, da nicht alle aus einer langen Entwicklung stammenden Strukturelemente schon »gut sind, bloß weil sie überleben«¹¹⁹. Die jeweilige organisatorische Verfaßtheit stellt weiterhin keinen Selbstzweck dar, sondern steht im Dienst des Evangeliums. Das Neue Testament seinerseits enthält keine alle Einzelheiten festlegenden Aussagen über die Kirche als Sozialgebilde und »gibt somit genügend Spielraum, den biblischen Prinzipien je nach der gesellschaftlichen Lage eine konkret angepaßte und variable Gestalt zu verleihen«¹²⁰. Aus diesen Gründen weisen die Kritiker auf die Pflicht hin, immer wieder zu fragen, ob die jeweilige kirchliche Struktur dem Willen Christi und seiner Sendung, die Herrschaft Gottes zu leben und zu verkünden, in einer der betreffenden geschichtlichen Situation bestmöglichen Weise dient.

Da in unserer Zeit die demokratische Lebensform immer stärker als allgemeines Ordnungsprinzip der Gesellschaft empfunden wird und sich durchsetzt, verlangen Aufgabe und gesellschaftliche Bedingtheit der Kirche nach Meinung vieler die Bildung und Förderung demokratischer Strukturen auch in ihrem Bereich. Man kann nicht annehmen, daß der Mensch beim Überschreiten der Kirchenschwelle plötzlich aufhört, das Gesellschaftswesen zu sein, das er in allen anderen Bereichen des Lebens ist. »Wenn und insofern Demokratie eine Wesensforderung der menschlichen Natur ist, mindestens einmal ab einer bestimmten Phase geschichtlicher Entfaltung dieser Natur, dann kann Demokratie für die Kirche nicht etwas schlechthin Gleichgültiges sein, wenn die Kirche aus Menschen besteht, die mindestens in der jetzt gegebenen Phase der Entwicklung ihres Wesens legitime Forderungen nach Demokratie als Freiheit und aktive Mitwirkung an der Ausprägung ihrer gesellschaftlichen Formen stellen. Die Kirche als Glaubensgemeinschaft von Menschen muß als solche immer so sein, daß sie diesen Menschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung entspricht«¹²¹.

¹¹⁸ *Suenens*, Mitverantwortung S. 157.

¹¹⁹ *McKenzie*, Autorität S. 8.

¹²⁰ *Schreuder*, Gestaltwandel der Kirche S. 60.

¹²¹ *Rahner*, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 8. Zu einem ähnlichen Schluß – vielleicht etwas zurückhaltender formuliert – kommt *H. Maier*, wenn er betont,

Die Forderung nach Schaffung demokratischer Formen in der Kirche wird auch mit dem Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip erhoben. Dieser der Sache nach alte Grundsatz hat in dem Rundschreiben »Quadragesimo anno« *Pius' XI.* seine klassische Definition gefunden: »Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen«¹²². Subsidiarität setzt also ein gegliedertes Gesellschaftsgefüge voraus und verlangt Vielgestaltigkeit und gesellschaftliche Aktivität »von unten nach oben«; sie widerspricht jedem monopolistischen Blockdenken und dirigistischen Zentralismus, der nur die Richtung »von oben nach unten« kennt. Dieses Prinzip gilt nach der Überzeugung *Pius' XII.* auch für die Kirche. In einer Ansprache an das Kardinalskollegium zitierte er am 20. Februar 1946 den eben erwähnten Text aus der Enzyklika seines Vorgängers und fuhr dann fort: »Wahrhaft leuchtende Worte, die für das soziale Leben in allen seinen Stufungen gelten, auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur«¹²³. Das Zweite Vatikanum schloß sich dem an und wies bei vielen Gelegenheiten sowie an einer Vielzahl von Stellen die Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche auf.

es liege kein Grund vor, daß »Kirche und Staat im wörtlich gleichen Sinne (demokratisch) verfaßt sein müßten«. Es gebe »aber ebensowenig ein Argument gegen die »analoge« Übernahme einzelner demokratischer Formelemente, vorausgesetzt, daß sie geeignet sind, der Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages in der heutigen Welt zu helfen« (Vom Ghetto der Emanzipation a. a. O. S. 70). Es geht also, wie *Ratzinger* gegenüber manchen Bestrebungen zu Recht kritisiert, nicht um demokratische Strukturen nur der Strukturen wegen, sondern um die »Brauchbarmachung der Kirche für ihren Auftrag in der veränderten Situation von heute«. Ihr Auftrag lautet, die Wahrheit des Evangeliums zu verkünden und zu leben. »Die Frage der Ämter ist nur soweit wichtig, soweit sie dafür Vorbedingung bedeutet« (Demokratisierung der Kirche? a. a. O. S. 20). Weil es aber um ihres Auftrages willen notwendig ist, erklärt *Kasper* in diesem Zusammenhang, »muß die Kirche auch in die konkreten gesellschaftlichen Strukturen einer Zeit eingehen«. Und sie kann heute ihren vom Evangelium geforderten »Dienst an der Einheit und Brüderlichkeit aller Menschen, an der Freiheit und Gerechtigkeit in der Welt nur dann glaubwürdig erfüllen, wenn in ihr selbst eine Ordnung der Freiheit und eine Atmosphäre der Brüderlichkeit herrscht«. Die anstehenden kirchlichen Strukturprobleme sind also »eminent theologische Fragen« (Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienkräfte a. a. O. S. 5 f.).

¹²² *Pius XI.*, Quadragesimo anno, nr. 79.

¹²³ *Arthur-Fridolin Utz - Joseph-Fulko Groner (Hrsg.)*, Soziale Summe Pius' XII. Band 2. Freiburg/Schweiz 1954, Nr. 4094.

»Mithin gilt es auch in der Kirche zu beachten, daß das, was der einzelne Gläubige aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Glaubenskräften leisten kann, ihm nicht entzogen werden darf . . . Die Verantwortung für den Glauben, für die glaubwürdigen Präsenz der Kirche in der Welt und für den Beitrag der Kirche zur Weltgestaltung liegt unverlierbar bei allen Gliedern«¹²⁴.

VII. PRAKTISCHE FOLGERUNGEN

Aus den theologischen, historischen und soziologischen Erwägungen ziehen die Befürworter demokratischer Strukturen in der Kirche praktische Folgerungen, von denen einige genannt werden sollen.

1. Die Christen jeder – auch der gegenwärtigen – Zeit sollten sich immer wieder auf die Kirche des Neuen Testaments besinnen. Dieser Blick auf die Urgemeinde zeigt den großen Unterschied der heutigen zur ursprünglichen Kirchenverfassung. Da jedoch die biblische Botschaft die maßgebliche Instanz darstellt, ist »nicht jede beliebige Weiterentwicklung vom Neuen Testament her erlaubt«¹²⁵. Es stellt sich daher die Frage, ob die Kirche der Gegenwart sich in allem vor ihrem Ursprung verantworten kann. Auf der anderen Seite ist jedoch nicht jede »Weiterentwicklung« schon eine »Fehlentwicklung«. Meistens würde man wohl richtiger »von einer durch die jeweiligen geschichtlichen Situationen bedingten Auswahl oder Akzentsetzung sprechen«¹²⁶. Deshalb muß die Besinnung auf die Kirche des Neuen Testaments durch die ständige Mühe »des Hinschauens und Hinhörens auf gesellschaftliche Entwicklungen« ergänzt werden. Die von ihnen auf das kirchliche Leben wirkenden Einflüsse dürfen nicht »mit einem sehr vorschnellen Hinweis auf Recht oder Wesen der Kirche«¹²⁷ abgewehrt werden. Es ist nicht Aufgabe der Kirche, möglicherweise kostbare Museumsschätze unversehrt zu behüten, sondern die Botschaft des Evangeliums in jeder geschichtlichen Situation glaubwürdig zu verkünden und in die Praxis des Lebens umzusetzen.

¹²⁴ *Rauscher*, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche a. a. O. S. 311.

¹²⁵ *Küng*, Kirche S. 36.

¹²⁶ *Blank*, Kirchliches Amt a. a. O. S. 48.

¹²⁷ *Kottje-Risse*, Wahlrecht für das Gottesvolk? S. 56. Es ist theologisch sehr wahrscheinlich, bemerkt *Kasper* dazu, daß man die heutigen Strukturfragen in der Kirche »nicht allein dadurch lösen kann, daß man im ›Denzinger‹ und im CIC nachschlägt«. Es geht vielmehr um »eine schöpferische, geschichts- und situationsgerechte Verwirklichung dessen, was Kirche von ihrem Ursprung und Ziel her sein soll« (Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienräte a. a. O. S. 6).

2. Die »charismatische Grundstruktur« der Kirche verlangt, daß den Charismen, den Fähigkeiten, dem Wollen der einzelnen und vor allem den einzelnen selbst Raum gegeben wird, daß sie ernst genommen und gefördert werden. Die kirchlichen Amtsträger sollten der biblischen Wahrheit Rechnung tragen, daß das Wirken des Geistes »nicht immer und notwendig bei den Amtsstellen ansetzen« muß, sondern auch von einzelnen Gläubigen ausgehen kann; und sie sollten »den Mut haben, neue, bisher unbekannte Weisen des Charismatischen aufkommen zu lassen«¹²⁸.

3. Wichtige Voraussetzung für eine möglichst aktive Beteiligung aller Glieder am Leben und an den Entscheidungen der Kirche ist das Vorhandensein der Öffentlichkeit in ihren verschiedenen Formen. Zunächst geht es um die Öffentlichkeit der Entscheidungsvorgänge. Gewiß kann nicht alles und jedes auf dem »offenen Markt« ausgetragen werden. Aber der Vorhang sollte doch nicht nur nach dem Fallen von Entscheidungen – und selbst dann bloß einen Spalt weit – aufgezogen werden. Man sollte vielmehr den Mut haben, Einblick auch in das Werden von Entscheidungen und in möglicherweise vorhandene Gegenmeinungen zu geben. Notwendig ist also eine umfassende Information »von oben nach unten«. Ebenso bedeutsam ist aber auch die Information »von unten nach oben«. Was an der Basis geschieht, die tatsächliche Situation sollte auf dem Informationsweg nach »oben« nicht mehr oder weniger gut »gefiltert« werden, sondern ungeschminkt dort ankommen dürfen. Wertvolle Hilfe könnte hier eine unabhängige Sozialforschung leisten. Der wichtigste Beitrag für einen funktionierenden Informationsfluß »von unten nach oben« und umgekehrt ist indes »ein wirklicher Dialog zwischen Hierarchie und Kirchenvolk«¹²⁹, der zwar seit dem Konzil beträchtliche Fortschritte gemacht hat, allein wohl noch nicht immer befriedigt.

In engem Zusammenhang damit stehen das Recht der freien Meinungsäußerung und die Bildung einer öffentlichen Meinung in der Kirche. Als Glied des »Volkes Gottes« hat jeder Christ das Recht und die Pflicht, an dieser öffentlichen Meinungsbildung mitzuwirken, »damit die gesellschaftlich notwendigen und dem geschichtlichen Augenblick gemäßen Entscheidungen getroffen werden können«. Ein Mißtrauen gegenüber den Prinzipien der Öffentlichkeit und der Meinungsfreiheit, die ihre innerkirchliche Bewährungsprobe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestanden haben, »käme einem Mißtrauen gegenüber

¹²⁸ *Rahner*, Das Charismatische a. a. O. S. 255.

¹²⁹ *Hoefnagels*, Demokratisierung S. 111.

dem vom Geiste Christi bewegten Volk Gottes gleich«¹³⁰. – Die öffentliche Meinung schließt auch in der Kirche die Funktionen der Kontrolle und Kritik mit ein. »Es kann nichts Aufbauendes erreicht werden«, wenn man Kritik und Infragestellen »für Stolz und schlechte Gesinnung hält«¹³¹.

4. Die aktive Teilnahme aller am Leben der Kirche erfordert auch die Möglichkeit der Mitsprache aller. Zwar kommt den kirchlichen Amtsträgern eine genuine und selbständige Verantwortung zu, ohne die sie ihren Leitungsdienst nicht ausüben können, aber als »Volk Gottes«, für das die Gleichheit aller Getauften grundlegend ist, hat auch die Gemeinde ein legitimes Mitspracherecht. Diese Mitsprache kann in unterschiedlicher Weise ausgeübt werden, doch prinzipiell ausschließen sollte man sie nicht. Das Prinzip der Kollegialität, das vom Zweiten Vatikanum neu betont wurde, gilt nicht nur für die Zuordnung von Papst und Bischöfen, sondern auch für das Verhältnis von Bischof und Pfarrer zu ihren geistlichen und weltlichen Mitarbeitern. »Das Mitspracherecht der Priester und Laien«, mahnt deshalb der Wiener Kardinal *König*, »wird konkrete Formen nehmen müssen«¹³².

Eine dieser konkreten Formen besteht in der Beteiligung der Gläubigen bei der Wahl bzw. Bestellung von Amtsträgern. Diese Beteiligung kann »prinzipiell keineswegs mit der Grundverfassung ›juris divini‹ der Kirche als unvereinbar bezeichnet werden«¹³³. Es ist lediglich eine

¹³⁰ *Rauscher*, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche a. a. O. S. 314.

¹³¹ *Suenens*, Die Einheit der Kirche, in: Orientierung a. a. O. S. 107. In diesem Sinn wendet sich Kardinal *Suenens* öffentlich gegen das päpstliche Verbot der Zölibatsdiskussion und verlangt von Rom die Aufhebung dieses »Ausnahmestandes« (»Rom muß den Ausnahmestand aufheben«. Über die Notwendigkeit des freien Dialogs in der Kirche, in: Publik Nr. 20 vom 15. Mai 1970).

¹³² *Helmut Herles*, »Ich wollte den Papst ermutigen«. Ein Publik-Gespräch mit Kardinal *Franz König*, in: Publik Nr. 44 vom 31. Oktober 1969. Im Blick auf die grundsätzliche Gleichheit aller Glaubenden in der Kirche wendet sich *Kasper* nachdrücklich gegen die Tendenz, das Verhältnis zwischen den Amtsinhabern und den übrigen Christen einfach nach dem Schema der Über- und Unterordnung zu bestimmen. Jeder braucht die andern als Korrektiv und Ergänzung. »Der Gehorsam in der Kirche ist also nie ›einbahnig‹ zu verstehen; die Unterordnung ist vielmehr eine gegenseitige«; und grundlegend für das kirchliche Leben sind »nicht der Gehorsam, sondern die Liebe, die Brüderlichkeit und die gegenseitige Achtung« (Ort und Funktion der Seelsorge- und Laienräte a. a. O. S. 13).

¹³³ *Rahner*, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 12. Amtsbestellungen sollten daher »nie nur von oben erfolgen«, aber »immer auch den gesamtkirchlichen Faktor in sich bergen« (*Ratzinger*, Demokratisierung der Kirche? a. a. O. S. 41). Im übrigen ist »das Problem der Findung von Leitungspersonen durch Wahlen« (*Lippert*, Kirchliche Autorität a. a. O. S. 106) wohl weniger eine theologische als – bei der Größe kirchlicher Organisationen – eine praktische Frage.

Schlußfolgerung aus der Einsicht in die kollegiale Struktur der Kirche. In der heutigen Gesellschaft erscheint es andererseits manchem als Anachronismus, wenn Amtsträger »die Befähigung zu ihrem Amt nicht auch in irgendeiner Weise vor der gesamten Gemeinschaft der Glaubenden erweisen«¹³⁴. – Dabei darf freilich auch das Problematische solcher Wahlen nicht übersehen werden, etwa das Entstehen sachfremder Abhängigkeiten. Notwendig sind daher die kritische Prüfung möglicher Wahlformen sowie Versuche und Experimente. Es geht nicht um die schematische Übernahme von Modellen aus dem politischen Bereich, sondern um die sachgerechte Beteiligung von hierarchischer Spitze und kirchlicher Basis.

Neben dem Problem der Bestellung von Amtsträgern ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, »eine aktive Mitwirkung und Mitverantwortung der Laien an den Entscheidungen des Amtes der Kirche institutionell zu ermöglichen«¹³⁵. Vor allem wo es um die konkrete Verwirklichung des Evangeliums in den verschiedenen Lebensbereichen geht, kommt die Amtskirche nicht mehr ohne das Wort des sachkundigen und verantwortungsbereiten Laien aus, der die Fragen aus eigener Erfahrung kennt. In diesem Sinn ermunterte das Konzil die Laien, »entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, . . . ihre Meinung, in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären«. Geschehen soll das »durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen« und »immer in Wahrhaftigkeit, Mut und Klugheit . . . Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern . . . und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen«¹³⁶. Die verschiedenen »Räte«, die seit dem Konzil allent-

¹³⁴ *Harry Hoefnagels*, Die Krise der kirchlichen Autorität, in: *Stimmen der Zeit* 182 (1968), S. 145–156, S. 155.

¹³⁵ *Rahner*, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 10. *H. Maier* stellt diese Forderung in einen verfassungsrechtlichen Zusammenhang und plädiert für »eine deutlichere Scheidung der bis jetzt noch einheitlichen Gewalten der Gesetzgebung, der Exekutive, der Judikative (Stichwort: kirchliche Verwaltungsgerichte unabhängig von der Exekutive; Hineinwachsen der Laien in die Teilhabe an der kirchlichen Gesetzgebung)« sowie »für eine deutlichere Scheidung zwischen der heiligen Gewalt, die unaufgebbar ist und mit dem Stiftungscharakter zusammenhängt, und jeder anderen politischen Gewalt in der Kirche« (Vom Ghetto der Emanzipation a. a. O. S. 75).

¹³⁶ Dogmatische Konstitution über die Kirche »*Lumen gentium*«, Kapitel 4, Artikel 37. *Peter Lippert* betont in diesem Zusammenhang, »daß sowohl (hier: fehlbare) Lehrtätigkeit als auch Stiftung der Ordnung« in der Kirche bei der Komplexität der Probleme heute »den Rat der Erfahrenen, die Stimme der Theologen, die Mit-

halben eingerichtete werden, stellen in beiden Fragenkomplexen zweifellos geeignete Ansätze dar, ohne daß durch sie bisher freilich die Probleme schon in optimaler Weise gelöst wären. – Erwähnt sei hier noch die Forderung, den Laien in Theologie und Seelsorge (Laienpredigt) mehr Raum zu geben. Weder geschichtliche noch sachliche Gründe verlangen, daß sie das alleinige Vorrecht des Amtes bleiben müßten, und die pastorale Situation der Gegenwart spricht geradezu dagegen¹³⁷.

5. Die charismatische Struktur regt dazu an, auch die Pluralität in der Kirche neu zu werten. Es gibt eine richtige Auffassung von der kirchlichen Einheit, »und diese schließt eine legitime Verschiedenheit ein, und es gibt eine ungenaue Auffassung von der Einheit und diese behindert eine legitime Verschiedenheit oder schließt sie aus«¹³⁸. Das gilt zunächst für das organisatorische Gefüge. »Die Kirche besteht nicht einfach aus den vielen Gläubigen und einem institutionellen Zentrum«. Ihr ist vielmehr »die eigene Pluralität wesentlich«¹³⁹. Wenn die Kirchenkonstitution betont, daß es »in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen« gibt, »die sich eigener Überlieferungen erfreuen« (Art. 13), dann sollte dieses grundsätzliche Ja zu Eigenständigkeit der Teilkirchen auch praktische Wirklichkeit werden. Das bedeutet eine möglichst weitgehende Dezentralisierung der Entscheidungen: von der römischen Kurie auf die nationalen Bischofskonferenzen, von dort auf die Diözesan- und weiter auf die Dekanats- und Pfarrebene, sowie eine beträcht-

sprache möglichst vieler Christen, also demokratieähnliche Stilformen« (Kirchliche Autorität a. a. O. S. 107) brauchen. Unter dem Stichwort »Radiusbegrenzung des geistlichen Amtes« empfiehlt *Ratzinger* die »Kooperation der »Amtsträger« und der »Laien« für »alle jene Bereiche kirchlicher Regierung, die nicht die eigentliche Leitung der Kirche aus dem Evangelium her betreffen« (Demokratisierung der Kirche? a. a. O. S. 36 f.).

¹³⁷ Sehr viel problematischer ist die Frage nach der Möglichkeit eines freien Hirtendienstes ohne Ordination. In Korinth gab es nach Ausweis der Paulusbriefe keine Episkopen, keine Presbyter und keine Ordination. Und doch hat die Gemeinde, auch wenn Paulus nicht bei ihr war, das Herrenmahl gefeiert. Er stellt sich daher zumindest die Frage: »Könnte nicht auch heute – wenigstens in Notsituationen – eine solche »Eucharistiefeyer gültig sein wie die der Korinther in Abwesenheit des Paulus?« (*Küng*, Kirche S. 521). *Kasper* weist auf die Bedeutung »der gesamten feiernden Gemeinde« hin und hält es für ein Mißverständnis, »die Gültigkeit der Eucharistie einseitig vom kirchlichen Amt her zu bestimmen« (Skandal einer Trennung. Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung, in: Publik Nr. 45 vom 6. November 1970), wobei er freilich ebenso deutlich macht, daß damit die großen theologischen Schwierigkeiten dieses Fragenkomplexes keineswegs gelöst sind. Vgl. auch *Müller-Höflich*, Hierarchie oder Volkssouveränität? S. 54 f. sowie *Alfons Kirchgäßner*, Gastfreundschaft auf hoher Ebene. Zum Problem »Interkommunion« an der Basis, in: Publik Nr. 43 vom 23. Oktober 1970.

¹³⁸ *Suenens*, Die Einheit der Kirche a. a. O. S. 100.

¹³⁹ *Rauscher*, Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche a. a. O. S. 313.

liche Verstärkung dessen, was im politischen Sektor unter Selbstverwaltung verstanden wird. – Das Prinzip der Pluriformität gilt jedoch auch für den Bereich des Geistigen und Geistlichen; es »greift in die Bereiche der Spiritualität, der Liturgie, des Kirchenrechts und der Seelsorge hinein«¹⁴⁰. Das besagt, daß es im Rahmen des einen und verpflichtenden Bekenntnisses der Kirche zu Recht eine »Pluriformität der Gestaltung des christlichen Lebens und der Formulierung des christlichen Glaubens«¹⁴¹ gibt. Glauben und Leben eines Europäers und Afrikaners, eines Akademikers und eines einfachen Arbeiters, eines Großstädtlers und eines Dorfbewohners werden immer verschieden sein. Pluriformität besagt ferner, daß es durchaus auch zu »ernsthaften theologischen Meinungsverschiedenheiten in der Kirche«¹⁴² kommen kann und darf. Wenn z. B. eine oder mehrere Teilkirchen aufgrund ihrer theologischen Einsicht und ihres Wissens um die Erfordernisse der betreffenden geschichtlichen Situation im Rahmen des in der Offenbarung grundgelegten Glaubensgutes in dieser oder jener Frage »anderer Ansicht sind als der Papst und vielleicht die Mehrheit der Kirche, so können diese dennoch nicht zur Zustimmung gezwungen werden, weil sie über Argumente verfügen, die sich mindestens in ihrem Bereich bewährt haben«¹⁴³. Nur im Wechselspiel der Partner, im Ernst-Nehmen der gegenseitigen Überzeugungen und möglicherweise erst nach einer geraumen Zeit geistigen Ringens läßt sich in einer solchen Lage Übereinstimmung erzielen, die in eine neue Situation führt. Pluriformität besagt also, daß auch Protest und Konflikt in der Kirche einen legitimen Platz haben. »Sie sind einfach notwendig, um die Kirche immer wieder zu erneuern«¹⁴⁴. Und die Kirchengeschichte – angefangen von Paulus, der dem Petrus »Aug' in Auge« entgegentrat, »weil dieser im Unrecht war« (Gal 2, 11), über Franz von Assisi, Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Kardinal Newman bis zu Beispielen aus unserer Gegenwart – zeigt, daß es immer solche Konflikte gegeben hat und wohl wei-

¹⁴⁰ *Suenens*, Die Einheit der Kirche a. a. O. S. 100.

¹⁴¹ *Hoefnagels*, Demokratisierung S. 95. Die Kirchenkonstitution begrüßt es, daß sich die Teilkirchen »unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung... ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes« erfreuen (Art. 23).

¹⁴² *Rahner*, Demokratie in der Kirche? a. a. O. S. 14.

¹⁴³ *Horst*, Sinn und Funktion des Dogmas a. a. O. S. 408. Ein bewußtes Offenlassen solcher Probleme würde eine alte kirchliche Praxis wieder aufnehmen, nach der theologisch heftig umstrittene Fragen – etwa die Thesen des Thomismus und Molinismus im sogenannten »Gnadenstreit« – vom Lehramt nicht entschieden werden.

¹⁴⁴ *Schreuder-Simons*, Revolution in der Kirche? S. 67.

ter geben wird. Nachdrücklich ergänzt werden muß dieses Ja zur Pluralität freilich durch den Hinweis, daß mit zunehmender Freiheit und Selbständigkeit des einzelnen auch seine Verantwortung für das Ganze wächst, daß es die Aufgabe aller ist, »dafür zu sorgen, daß die Kirche die von Christus gestiftete und in seinem Geist geführte Gemeinschaft bleibt«¹⁴⁵.

6. Bloß formale oder gar nur »absolutistisch« verstandene Autorität sollte von einer vertrauenerweckenden, gemeinschaftsgetragenen und auf Sachargumente gründenden Autorität abgelöst werden. Dazu bedarf es des ständigen offenen Dialogs zwischen allen Beteiligten. Die Autoritätsträger sollten Entscheidungen nicht lediglich unter Berufung auf ihre formale Zuständigkeit bzw. ihr Amt fällen, sondern sich bemühen, den Betroffenen vorher die Sachzusammenhänge einsichtig zu machen und sie so von der Richtigkeit der jeweiligen Entscheidung zu überzeugen. Voraussetzung dafür ist größtmögliche »Fachmannschaft« der Amtsinhaber für die betreffenden Fragen, die jedoch »nicht automatisch durch Weihe und Jurisdiktion garantiert«¹⁴⁶ wird. Fehlt diese Qualifikation, dann müßten die Entscheidungen anderen, sachlich Zuständigen, überlassen oder nur gemeinsam mit ihnen getroffen werden. Eine in diesem Sinn korrekte, kollegiale und brüderliche Autoritätsausübung würde die Gesamtheit in die Verantwortung einbeziehen. Legitime Autorität kann aber auch in der Kirche »nicht zerstört, sondern nur gefestigt werden, wenn die kirchliche Gemeinschaft in ihren verschiedenen Gliederungen, in dem was ihr möglich ist, Entscheidungen mitträgt und mitverantwortet«¹⁴⁷. Und die Kirche ihrerseits wird ihrer Aufgabe in Zukunft nur gerecht, wenn möglichst viele Christen an der Verantwortung für das Ganze teilhaben und sie persönlich mittragen.

¹⁴⁵ *Hoefnagels*, Demokratisierung S. 94.

¹⁴⁶ *Osmund Schreuder*, Soziologische Probleme des kirchlichen Amtes, in: *Weltpriester nach dem Konzil*. München 1969, S. 53–89, S. 73.

¹⁴⁷ Ist die kirchliche Autorität gefährdet? in: *Herder-Korrespondenz* 22 (1968), S. 505–509, S. 508.