

Vorschläge aufzugreifen. Hier entstehen immer sehr konstruktive Diskussionen mit den regionalen Kirchenverantwortlichen. Aber es besteht auch das gleiche Problem wie bei privatwirtschaftlichen Unternehmen. Die Tagesprobleme holen auch die Gutwilligen ein, für grundsätzliche Fragestellungen fehlen die Kapazitäten. Dies zeigt sich auch beim München-Programm selbst, wo ja verschiedene organisatorische Veränderungen implementiert wurden. Das Programm liegt jetzt zwei Jahre zurück, aber einige organisatorische Veränderungen sind jetzt erst von der Synode beschlossen worden. Die Meinungsbildungsprozesse in der Kirche dauern einfach sehr lang, zu lang. Die grundsätzliche Stoßrichtung aber scheint innerhalb der Kirche durchaus ak-

zeptiert. Es gibt auch für sie keine Alternative dazu, auf allen ihren Ebenen immer besser zu verstehen, was ihre Mitglieder und die Leute draußen wollen.

HK: Die von Ihnen diagnostizierte Frustration und Mutlosigkeit, die auch die Verständigung über Ziele und Strategien so schwierig macht, ist mit dem Verweis auf die fehlende Alternative noch nicht behoben...

Barrenstein: Das letzte Argument, das sich hier aber immer noch einbringen läßt, ist die Erinnerung an Menschen wie Luther oder auch an Jesus selbst – besonders an ihren Mut, an ihr entschiedenes Handeln aus einer mutigen Überzeugung heraus.

# Kritische Übernahme

## Kann die Kirche demokratisiert werden?

*Demokratisierung der Kirche – für manche ein ausgesprochenes Reizwort, für andere unerläßliche Bedingung für ein glaubwürdigeres Zeugnis. Siegfried Wiedenhofer, Professor für Systematische Theologie am katholisch-theologischen Fachbereich der Universität Frankfurt, geht die Frage grundsätzlich an. Sein Fazit: Die Übernahme demokratischer Elemente ist legitim und heute durchaus geboten; aber dabei dürfen die besondere Zeichenhaftigkeit und die Ursprungsbindung der Kirche nicht auf der Strecke bleiben.*

Im Prinzip hat die *faktische Einmütigkeit* in kirchlichen Entscheidungen immer als Zeichen von deren Richtigkeit und Wahrheit, als Zeichen ihrer Geistgewirktheit gegolten. Ob es sich um Wahlentscheidungen bei Bischofswahlen, Papstwahlen oder Wahlen von Ordensoberen oder um Entscheidungen über die rechte Ordnung oder das rechte Verständnis des Glaubens auf Konzilien oder Synoden handelte, die Einmütigkeit der Entscheidung wurde immer wieder als Zeichen der Gegenwart des gleichen Geistes Gottes im Glauben und Denken der Beteiligten gedeutet oder zumindest gefordert. Das Ideal war gewissermaßen die Inspirationswahl, die sich in einmütigem Entscheid der Beteiligten manifestiert.

Auf der anderen Seite erweist sich die Form kirchlicher Entscheidungen immer schon an bestimmte *Rahmenbedingungen* ideeller, politischer und gesellschaftlicher Art gebunden. Außerdem hat man sehr schnell erfahren müssen, daß eine buchstäbliche Einmütigkeit in der Praxis des kirchlichen Lebens nur sehr schwer zu erzielen ist. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war in italienischen Stadtkommunen die Mehrheitswahl in Übung gekommen. Bereits 1179 setzt das 3. Laterankonzil für die *Papstwahl* die Gleichheit des Wahlrechts für alle Kardinäle und die Zweidrittelmehrheit fest und bricht damit faktisch mit den alten Idealen der Einstimmigkeit und der Qualitätsunterscheidung (daß der qualifiziertere Teil – die *sanior pars* – entscheidet).

Der gleiche Vorgang ist auch in den *Ordensgemeinschaften* zu verfolgen. Auch hier gilt bei der Wahl der Oberen und bei wichtigen gemeinsamen Entscheidungen zunächst unbefragt das Ideal der Einmütigkeit (als Zeichen dafür, daß sich in den betreffenden Entscheidungen der Wille Gottes manifestiert). Deshalb wird auch in den Konstitutionen des Dominikanerordens (die im übrigen der Rechtsschule von Bologna verpflichtet waren, die ihrerseits auch auf Regeln italienischer Kommunen und Zünfte zurückgegriffen hatte) zunächst noch gefordert, daß die Wahl einstimmig, einträchtig und ohne eine abweichende Stimme zu erfolgen habe. Aber schon ab 1236 werden die Wahlen durch ‚Mehrheit plus eine Stimme‘ entschieden.

---

### Im Zusammenhang der Grundstruktur des christlichen Glaubens

---

Auf konziliarer Ebene wurde diese Frage zuletzt und zwar mit größter Heftigkeit und größtem Einsatz auf dem Ersten Vatikanischen Konzil diskutiert. Die gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit opponierende Minderheit forderte für Konzilsbeschlüsse in Glaubensfragen mindestens moralische Einstimmigkeit und berief sich dabei auf eine fast

zweitausendjährige Tradition der Kirche. Mit Berufung auf die gleiche Tradition verfocht jedoch die Mehrheit das Mehrheitsprinzip auch bei Entscheidungen in Glaubensfragen. Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, daß auf dem Konzil von Basel die Minderheit ihren Auszug aus dem Konzil im Jahre 1437 noch einmal durch Berufung auf das Prinzip der *sanior pars* (d. h., einer durch ihre besondere Qualität entscheidenden Minderheit) zu rechtfertigen versuchte, während die Theologen der Mehrheit das Mehrheitsprinzip verteidigten.

Die Frage ist nun, wie solche hier exemplarisch aufgeführten Elemente kirchlicher Tradition aus dem Bereich kirchlicher Organisationsfragen im Kontext der heutigen Frage nach einer Demokratisierung der Kirche theologisch zu lesen und zu verstehen sind. Nach den klassischen Regeln theologischer Hermeneutik sind sie mindestens in Entsprechung zum inneren Gesamtzusammenhang des christlichen Glaubens, zum Gesamtweg, den der Glaube darstellt und zu dem, was als vernünftig zu gelten hat, auszulegen und zu verstehen.

Kirchliche Institutions- und Organisationsfragen sind daher zusammen mit ihren traditionellen Lösungsmustern erstens im Zusammenhang der Grundstruktur des christlichen Glaubens zu erörtern. Es geht hier ja evidentermaßen um sehr grundsätzliche theologische Fragen: um das Gott-Welt-Verhältnis überhaupt, um die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Handeln und menschlichem Handeln im Handeln der Kirche, um die Kirche als Heilsvermittlung und als Heilszeichen, um die Frage der christlichen Identität des Heilszeichen, um das Verhältnis zwischen der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und ihrer je neuen Gegenwärtigkeit usw.

In der Tat sind Wahlen und Abstimmungen im kirchlichen Bereich immer mehr oder weniger ausdrücklich als Teile des kirchlichen Heilszeichens verstanden worden. Sie haben – wenn auch in abgestufter Weise – divinatorischen oder sakramentalen Charakter. D. h., sie dienen dazu, den Willen Gottes zu finden und ihm in einer bestimmten Situation Geltung und Wirksamkeit zu verschaffen bzw. das Wirken des Geistes inmitten der Welt und der Glaubensgemeinschaft sichtbar zu machen. Nach der Struktur des christlichen Glaubensbekenntnisses muß das kirchliche Heilszeichen, will es vollständig und wirksam sein, in sich und auch in seinen organisatorischen Konkretionen zugleich den Schöpfungscharakter der Welt, die Erlösung durch Jesus Christus und die Vollendung im Heiligen Geist zum Ausdruck bringen. In einer wirksamen und situationsentsprechenden Gestaltung kirchlicher Zeichen erweist sich z. B. der Schöpfungscharakter der Welt als Teilhabe an der Schöpferkraft Gottes.

Das steht im Hintergrund, wenn man in der Kirchengeschichte immer wieder an bewährte Formen politischer Praxis und Vernunft (ob aus dem Bereich jüdischer Institutionen, aus dem Bereich hellenistischer Stadtstaaten, aus dem römischen Senat, aus mittelalterlichen Kommunen und Zünften oder auch aus Bereichen imperialer und feudaler Herrschaft) angeknüpft hat. Umgekehrt unterstreicht die

christliche Vollendungshoffnung den *geschichtlich-vorläufigen Charakter* aller kirchlichen Zeichen und damit ihre reine Funktionalität. Für die christliche Identität kirchlicher Organisationsformen ist nach der Struktur des Glaubensbekenntnisses die Entsprechung zur Erlösung in Jesus Christus maßgeblich. Nun ist meines Wissens nie derart positivistisch argumentiert worden, daß gefragt worden wäre, ob Jesus das Prinzip der Einstimmigkeit oder das Mehrheitsprinzip für kirchliche Entscheidungen vorgeschrieben habe.

Aber was das konkret bedeutet, daß das Abbild des kirchlichen Heilszeichens seinem Urbild, nämlich dem eigentlichen Heilszeichen, der Person und Geschichte Jesu Christi, zu entsprechen habe, darüber gibt es heute einen beträchtlichen Dissens. Zwar werden heute nur wenige mit dem Antimodernisteneid von 1910 behaupten, „daß die Kirche... durch den wahren geschichtlichen Christus selbst, während seines Lebens unter uns, unmittelbar und direkt eingesetzt, und daß sie auf Petrus, den Fürsten der apostolischen Hierarchie, und auf seine steten Nachfolger gebaut wurde“, werden die meisten zu Recht Ostern und Pfingsten als den eigentlichen Ursprungsort der Kirche ansehen, weshalb die kirchlichen Entscheidungsformen nicht einfach Repetition der Handlungen des historischen Jesu sein konnten.

---

### Vom Losverfahren zur Abstimmung

---

Aber auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß die enthusiastische Pfingstgemeinschaft sich nicht nur in dieser Welt einrichten mußte, in der sich die Vollendung der Zeit offenbar immer mehr hinausshob, sondern auch die Rückbindung zum historischen Jesus systematisch absichern mußte (durch die Evangelien-Geschichtsschreibung, durch den Apostolat, durch den Ausbau kirchlicher Ämter, denen eine besondere Art der Christus-Nachfolge und Christus-Repräsentation zuerkannt wurde). Neben dem pfingstlichen Charakter der Kirche, der auf der Ebene der Zeichenstruktur kirchlichen Handelns nicht nur demokratische oder demokratienahe Formen zuläßt, sondern sie vielleicht sogar konsequenterweise fordert, gibt es auch eine christologische Rückbindung der Kirche an den personalen und geschichtlichen Ursprung, der eine eigene sakramentale Zeichengestalt (den apostolischen Glauben in Glaubensbekenntnis und Glaubensregel, die Heilige Schrift und das sakramentale Amt mit der apostolischen Sukzession) erfordert.

In dem Maß, in dem das geschichtliche Leben Jesu, Ostererfahrung und Pfingsterfahrung zusammengehören, müßten daher auch in der kirchlichen Organisationsgestalt die entsprechenden Organisationsformen in ihrer unterschiedlichen Zeichenfunktion miteinander verbunden werden. Der eschatologische Charakter des Glaubens hindert dabei die Gläubigen keineswegs, der konkreten organisatorischen Zeichengestalt volle Aufmerksamkeit zuzuwenden, im Gegenteil! Sie ist so zu gestalten, daß sie als zeichenhafte Vorwegnahme der Vollendung erfahren werden kann. Und vom

recht verstandenen Schöpfungsglauben her ist eine verantwortliche und kreative Gestaltung der kirchlichen Zeichengestalt ohnedies gefordert.

Ein gutes Anschauungsbeispiel für diese Grundstruktur des christlichen Glaubens bieten die christlichen Ordensgemeinschaften. Denn obwohl sie die eschatologische Differenz in der Kirche in besonderer Weise zeichenhaft darstellen, haben sie in ihren Regeln und Verfassungen die ältesten politischen Institutionen Europas entwickelt. Obwohl sie ganz in der endzeitlichen Gegenwart Gottes zu leben versuchen, haben sie ihre Organisationsformen so detailliert gestaltet, als ob alles von menschlicher Verantwortung, menschlicher Regelung und menschlichem Handeln abhinge. Chaotisch-charismatische Unorganisiertheit ist weniger Ausdruck der Gegenwart des Geistes Gottes, der, wie dann häufig gesagt werden kann, „weht, wo er will“, als vielmehr eine Verdrängung des Schöpfungsglaubens aus dem Glaubensbekenntnis. Hundert Jahre vor der Magna Charta hat z. B. der Zisterzienserorden sich in seiner Charta Caritatis eine Verfassung gegeben, in der das Generalkapitel, die regelmäßig gewählte repräsentative Versammlung die höchste Autorität darstellt. Und dieses Generalkapitel hat dann auch als Modell für andere Orden gedient.

In dieser inneren Struktur des christlichen Glaubens (besonders in der Differenz-Einheit von Schöpfungsbekenntnis, Erlösungsglaube und Vollendungshoffnung und in der Differenz-Einheit des Christusbekenntnisses im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses, d. h. im Bekenntnis zu Jesus Christus, der gelebt hat und gestorben ist, der erhöht worden ist und daher in jeder Situation neu gegenwärtig ist und der am Ende der Zeit wiederkommen wird) ist begründet, daß der Glaube ein wirklicher Weg ist, in dem sich die Gründungserfahrungen des Ursprungs, die gegenwärtigen Gotteserfahrungen und die Hoffnung auf die Vollendung gegenseitig auslegen. Dieser Wegcharakter zeigt sich gerade auch in der Zeichengestalt des kirchlichen Glaubens. Dessen Elemente sind daher nur dann recht verstanden, wenn sie als Teilmomente des ganzen Weges des Glaubens verstanden sind.

Die historisch-theologische Argumentation in der Frage einer Demokratisierung der Kirche schließt daher sowohl eine wechselseitige Auslegung von dem Ursprung, d. h., dem Evangelium Jesu Christi, und von der Gegenwart, d. h., den gegenwärtigen Lebensbedingungen und Erfahrungen, als auch eine Rezeption des Überlieferungszusammenhanges und seiner Strukturen ein. Gerade deswegen ist der Glaube auch ein Weg, der auch die *Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Strukturen* und des gesellschaftlichen Bewußtseins widerspiegelt. Mit veränderten Bewußtseinshorizonten und den wachsenden geschichtlichen Handlungsmöglichkeiten und Gestaltungsmöglichkeiten des Menschen verändert sich z. B. auch das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, das Verständnis der zeichenhaften Gegenwartigkeitsform Gottes in der Geschichte und daher auch der kirchlichen Zeichengestalten.

In dem gewaltigen Differenzierungsvorgang des 12. und 13. Jahrhunderts weicht z. B. die vom Platonismus bestimmte „symbolistische Mentalität“ des ersten Jahrtausends ganz deutlich einer neuen Form des Denkens und Erfahrens, in der sich das Interesse vom Blick auf das transzendente und aktuelle Wirken Gottes auf dessen irdische kirchliche Zeichengestalt verlagert. Hier entsteht Ekklesiologie im engeren Sinn, eben als Lehre von der kirchlichen Zeichen- und Organisationsgestalt.

Ist das *Losverfahren* in der Wahl des Matthias zum Apostel in Apg 1,15–26 noch das selbstverständliche Divinationsverfahren (das Verfahren, den Willen Gottes zu erkennen), so tritt später bei der Wahl der Bischöfe, der Ordensoberen und des Papstes die *Abstimmung* an die Stelle des Losverfahrens, das Ende des 6. Jahrhunderts verboten und von Papst Honorius III im Jahr 1123 formell untersagt wird. Die Idealform der Wahl, die den Willen Gottes bzw. das Wirken des Heiligen Geistes am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ist zunächst, wie gesagt, die Einmütigkeit der Inspirations- oder Akklamationswahl und -entscheidung. Je stärker aber die Achtung vor der individuellen Freiheit der Beteiligten und das Bewußtsein von der Pluralität der Interessen und Gesichtspunkte wird, um so realistischer müssen auch die Verfahren werden: die Mehrheitsentscheidung kann nun tatsächlich auch schon zum Zeichen des Willens Gottes werden, dem man in der Regel, aber natürlich nicht automatisch und immer trauen kann.

Seit dem 12. Jahrhundert setzt sich außerdem die Wahl der Ordensoberen auf Zeit stärker durch, was ihrer geistlichen Autorität und Funktion offenbar nicht Abbruch getan hat. Auf der anderen Seite wird das ursprüngliche Einmütigkeitspostulat durch diese Differenzierungsbewegung nicht einfach außer Kraft gesetzt, sondern als Postulat und Ideal immer wieder aktualisiert. Deshalb wäre auch heute erneut zu fragen, was Einmütigkeit in diesem Zusammenhang bedeuten und wie der einmütige Konsens der Gläubigen als wichtiges Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes verfahrensmäßig zur Geltung gebracht werden könnte.

---

### Eine stärkere Rezeption demokratischer Verfahren?

---

In diesem Zusammenhang muß notwendigerweise ein dritter Schritt dogmatischer Auslegung hinzugenommen werden: Die Auslegung der kirchlichen Zeichen- und Organisationsgestalt in Entsprechung zur Vernunft, d. h. in der konkreten Frage einer Demokratisierung der Kirche in Entsprechung zur Vernunft, wie sie besonders in *heutiger politischer Praxis und Theorie* zu Tage tritt. Nun gibt es heute praktisch einen überwiegenden und weltweiten Konsens darüber, daß die Demokratie das Legitimationsprinzip des Staates ist und daß demokratische Verfahren die entscheidenden Verfahren politischer Entscheidungsfindung darstellen. Von daher stellt sich sofort die dringliche theologische Frage, ob nicht auch

die kirchliche Zeichengestalt zum Erweis ihrer Vernunft- und Wahrheitsentsprechung und zum Erweis ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit und Glaubwürdigkeit einer stärkeren Rezeption demokratischer Verfahren bedarf.

Nun steht die theologische Frage nach der Rationalität des Glaubens sofort vor einer äußerst komplizierten Situation. Auf der einen Seite ist man nicht nur mit einem Pluralismus, sondern auch mit einer *tiefgehenden Ambivalenz* der konkret vorliegenden Gestalten von Vernunft konfrontiert. Auf der anderen Seite versteht sich der Glaube als eine besondere (in gewisser Weise vernunftüberschreitende) Erkenntnis der Wahrheit und entdeckt in kritischer Selbstbetrachtung (von innen und außen her) zugleich auch die Ambivalenz seiner konkreten geschichtlich vorliegenden Zeugnisgestalten.

In einer solchen vernunftentsprechenden Auslegung des Glaubens ist daher sowohl zu erwarten, daß der Glaube in seiner konkreten heutigen Zeugnis- und Zeichengestalt etwas von der Vernunft zu lernen und integrieren hat, was außerhalb seiner selbst und vielleicht sogar gegen bestimmte vorliegende Gestalten des Glaubens gerichtet entstanden ist, als auch zu erwarten, daß der Glaube Wahrheiten entdeckt hat, die heutige Gestalten der Vernunft in Theorie und Praxis vielleicht verdrängt oder vergessen haben.

Man kann nicht im Ernst behaupten, daß diese komplizierte Form der Fragestellung in der bisherigen Auseinandersetzung um eine Demokratisierung der Kirche genügend beachtet worden wäre. Nicht selten haben sich Befürworter einer Demokratisierung der Kirche mit so vagen Vermittlungsfiguren begnügt, daß eine Verbindung beider Größen keine großen Probleme bereitete, etwa daß es eine deutliche Konvergenz zwischen bestimmten ethischen Implikationen oder Intentionen der modernen Demokratieidee (wie etwa Freiheit, Gleichheit, Individualität, Pluralität, Autonomie, Partizipation, Subjekthaftigkeit) und bestimmten Grundgegebenheiten des Glaubens (wie etwa Freiheit und Autonomie des Geschöpfes, unableitbare Würde des Individuums, kommunale und soziale Struktur des Glaubens, sozialisierender Charakter der Gnade usw.) gibt.

Nicht selten haben Gegner einer Demokratisierung der Kirche umgekehrt mit jeweils so reduzierten Verhältnisgrößen operiert, daß das gewünschte Ergebnis ebenfalls sicher gestellt war, etwa daß Demokratie durch das Prinzip der Volkssouveränität und das Prinzip der Mehrheitsentscheidung bestimmt ist während die Verfassung der Kirche auf den Willen Christi zurückgeht und in göttlich verliehener Autorität ihr Zentrum hat.

Die theologische Frage der „Vernünftigkeit“ der Kirchenverfassung kann jedoch nur in einer komplexeren Fragestellung beantwortet werden. Erstens wäre natürlich festzuhalten, daß es in der Tat eine gewisse Konvergenz zwischen den ethischen Implikationen einer bestimmten Demokratieidee und Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens gibt und daß in diesem Sinne manche Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens ein demokratisches Verhalten nahele-

gen und fördern und umgekehrt demokratische Verfahren die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche nicht negieren, sondern verbessern. Auch historisch gesehen hat es ja nicht nur einen Widerspruch zwischen christlicher Tradition und moderner Demokratieidee gegeben. An der Wiege der amerikanischen Nation, der ersten „neuen Nation“ und der ersten modernen Demokratie z. B. stand nicht nur die säkulare europäische Aufklärung, sondern auch die puritanischen Bundestheologie.

Der Gesprächspartner, der in diesem Gespräch zugleich stärker gemacht werden soll, ist hier folglich nicht die liberale Tradition mit ihrem vorwiegend prozeduralen und ordnungspolitischen Demokratiebegriff, sondern jene (konservativen, linken oder kommunitaristischen) Traditionen, in denen die Demokratieidee eingebunden ist in übergeordnete Wertordnungen (emanzipatorischer, naturrechtlicher, menschenrechtlicher, wohlfahrtsstaatlicher Art) und auch verbunden ist mit einem komplexen Gefüge von Institutionen (Grundrechte, Gewaltenteilung, Verfassungsgerichtsbarkeit usw.), die die Probleme, die aus einer unbeschränkten Mehrheitsentscheidung resultieren, auflösen sollen.

Ein solches Gespräch wäre jedoch auch für die Kirche durchaus nicht folgenlos. Denn darin würde deutlich, daß die Kirche all das, was sie in der Gestalt ihrer Soziallehre inzwischen für das politische Gemeinwesen als rechte Ordnung ansieht, nicht selbst unterschreiten darf, sowohl aus politischen wie auch aus ethischen und theologischen Gründen. Eine solche Unterschreitung führt ja notwendig zur Entlegitimierung und Entplausibilisierung kirchlicher Autorität. Aber wichtiger noch ist, daß, was recht und vernünftig ist, dies auch für die Kirche ist, sofern sie eine gesellschaftlich-politische Größe ist. Die Kirche darf in ihrer sakramentalen Zeichengestalt nicht unterbieten, was sie der Welt als gerechte Ordnung verkündet (Solidarität und Subsidiarität, Menschenrechte, die Unterordnung der Autorität unter die Gerechtigkeit, die Vernunft und das Naturrecht, Gleichheit und Freiheit, Gerechtigkeit als Partizipation, Demokratie usw.).

---

### Bürgerliche Errungenschaften allein greifen für die Kirche zu kurz

---

Zweitens hätte aber auch ein kritischer Austausch mit der *liberalen Demokratietradition* zu erfolgen. Auch hier wäre kirchlicherseits einiges zu lernen. Unproblematisch dürfte sein, daß das liberale prozedurale Demokratieverständnis mit seiner Mehrheitsregel auch im Bereich der Kirche überall dort vernünftig und daher auch dogmatisch legitim ist, wo analog zum Pluralismus der modernen Gesellschaft unterschiedliche Standpunkte in *praktischen Ordnungsfragen* der kirchlichen Gemeinschaft vorhanden sind. Eine entschiedener Anerkennung verlangte jedoch der zivilisierende Charakter des ordnungspolitischen Demokratiebegriffs, der auch im religiösen Bereich einen ersten wirkungsvollen

Schutz vor religiös motiviertem Fanatismus und Absolutismus zu bieten vermag. Von dieser Erfahrung haben die Kirchen auch tatsächlich schon verschiedentlich profitiert. Der unterschiedliche Stil der Debatten auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil ist nur ein Beleg dafür.

Umgekehrt erweist der Glaube seine Rationalität auch dadurch, daß aus der Mitte der eigenen Grunderfahrung heraus die *grundlegenden Schwächen* der liberalen Demokratieidee deutlicher und wirksamer ins gesellschaftliche und politische Bewußtsein gerückt werden. Gelesen und erfahren in der Perspektive einer Glaubensgemeinschaft in deren Bekenntnis nicht ein Herrscher, sondern ein Opfer, ein Gekreuzigter das zentrale Heilszeichen der Liebe Gottes darstellt, muß jede sich verabsolutierende und universalisierende neuzeitlich-bürgerliche Bedürfnisanthropologie mit ihrem Vernunftbegriff (Selbstdenken), ihrem Freiheitsbegriff (Selbstbehauptung, Selbstverwirklichung, Selbstbefriedigung), ihrem Gerechtigkeitsbegriff (Verteilungsgerechtigkeit), ihrem Intersubjektivitätsbegriff (Vertragstheorie) der Kritik anheimfallen, zumindest der gefährlichen Abstraktheit und der schlechten Universalität geziehen werden.

Denn in einer solchen religiösen und christlichen Perspektive, die den Blick zuerst auf das Leiden der Verlierer und nicht auf die Freuden der Sieger freigibt, erweist sich jede politische Struktur, die primär von der individuellen Selbstbehauptung und einem ausschließlich prozeduralen Ausgleich der Interessengegensätze ausgeht, als strukturell inhuman, da sie notwendig mit Verlusten und Opfern bei den jeweils anderen und jeweils Schwächeren rechnen muß. In der Tat machen die existierenden liberalen Demokratien nicht den Eindruck, daß sie das strukturelle Leiden der Nicht-Personen, der Nicht-Menschen, der Nicht-Starken zu beenden oder zu lindern vermöchten.

Freilich verdiente dann auch eine Demokratisierung der Kirche theologisch nur dann in vollem Sinn diesen Namen, wenn sie die im gottesdienstlichen Handeln gefeierte und im Glaube an den Gekreuzigten bekannte Auferweckungskraft Gottes, die zuerst den Toten, den Sündern, den Opfern und Armen zugewandt ist, neu zur Geltung brächte und nicht bei einer oberflächlichen Rezeption bürgerlicher Errungenschaften stehen bliebe. Diese sind keineswegs gering zu achten, aber allein greifen sie zu kurz. *Siegfried Wiedenhofer*

# Kein geschlossenes System

## Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute?

*Die Theologie steckt heute in allen ihren Disziplinen in einer Übergangsphase voller Unsicherheiten. Das gilt auch für die Christliche Gesellschaftslehre mit ihrem spezifischen Auftrag. Heutige Schwerpunkte und Entwicklungslinien in diesem noch relativ jungen und nicht einheitlich benannten theologischen Fach skizziert im folgenden Beitrag Gerhard Kruip, habilitierter Sozialethiker und derzeit Leiter der Katholischen Akademie für Jugendfragen in Altenberg.*

Der Konsultationsprozeß zur Erarbeitung des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (1993–1997) hat auf der einen Seite eindrücklich deutlich gemacht, daß die Kirchen nach wie vor einen Beitrag zur Entwicklung unseres Gemeinwesens zu leisten haben, ein solcher Beitrag von ihnen auch erwartet wird, ihnen also politisches Gewicht zukommt. Auf der anderen Seite wurden durch den Konsultationsprozeß viele Fragen aufgeworfen: Mit welcher Autorität und mit welcher Kompetenz beteiligen sich die Kirchen an der Politik? Wem in den Kirchen kommt dabei welche Verantwortung und Rolle zu? In welchem Verhältnis zueinander stehen Glaubensaussagen, moralische Forderungen, Situationsanalysen und konkrete Vorschläge für einzelne Problembereiche? Können sich die Kirchen darauf beschränken, wie es im Gemeinsamen Wort heißt, Politik möglich zu machen, anstatt selbst Politik zu machen, oder verschleiern sie gerade dadurch ihren faktischen politischen Einfluß?

Die Beschäftigung mit diesen Fragen *politischer Diakonie* als einer Leistung christlicher Religion in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gehört in die dafür zuständige Reflexionswissenschaft, die Christliche Gesellschaftsethik als einer Teildisziplin der Theologie. Ist Christliche Gesellschaftsethik aber dafür gerüstet? Daß die für Hochschulen und Bildung zuständige Kommission VIII der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1996 den inzwischen revidierten Beschluß faßte, angesichts der notwendigen Sparmaßnahmen an Theologischen Fakultäten könne man die christliche Gesellschaftslehre „von den Moraltheologen mitbetreuen lassen“, deutet nicht gerade darauf hin, daß man den Fachvertretern allzu viel zutraute bzw. dem Fach größere Bedeutung beimaß.

Mittlerweile aber hat die Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, zuständig für gesellschaftliche und soziale Fragen, für Oktober 1998 zu einer wissenschaftlichen Studientagung „Kann Kirche Politik möglich machen? Die christ-