

*Das Land, das Gott den Menschen zeigt und zeigen wird, ist ein Land der Liebe und der Gerechtigkeit . . . Aber keiner von uns sollte weniger Geduld haben als Abraham . . ., der sogar Sodom vor dem Untergang durch Gewalt gerettet haben würde, wenn es nur zehn Gerechte gegeben hätte . . ., die die Hoffnung hätten lebendig halten können.*

Max Kohnstamm

## Wie ist Demokratie in der Kirche möglich?

Die Frage klingt banal, sooft sie gestellt wird, und sie ist es auch. Man erwähnt sie nicht ohne Befangenheit, ohne inneren Widerstand. Man weiß um ihre Vordergründigkeit, um ihre Tücken, um die zahllosen *Mißverständnisse* in ihrem Gefolge. Man kennt die Suggestivität und Denkfaulheit, die sich hinter Schlagworten versteckt. Man empfindet die Fremdheit des Themas, denkt man an die religiöse Zielsetzung der Kirche und ihre göttliche Stiftung. Man mißtraut der Vermischung religiöser und politischer Kategorien, die uns die gegenwärtige Demokratiedebatte beschert. Man schreckt zurück vor dem pseudoreligiösen und vagen humanitären Pathos, das diese Debatte begleitet. Man erkennt darin ein gutes Stück *Unfähigkeit*, die Kirche in ihrer sakramentalen Gestalt und in ihren sozialen Vollzügen, ohne wesensfremde Anleihen darzustellen und diese Darstellung in der Verkündigung und in den innerkirchlichen Beziehungen glaubhaft zu vermitteln oder zu bezeugen. Man weiß um die Scheinlösungen, die unter dieser Devise von den verschiedensten Propheten feilgeboten werden, um die Verwechslung demokratischer Entscheidungsstrukturen mit den sachlichen Erfordernissen einer effektiven Erneuerung aus realisiertem und gesellschaftlich verantwortetem Glauben. Man erwehrt sich schwer der *Vereinfachungen*, mit denen Befürworter und Gegner das Anliegen selbst in Mißkredit bringen, und der Subjektivität von Erfahrungen, mit der oft jenseits aller Sachlogik jedermann die Diskussion anreichern möchte. Kaum eine andere kontroverse Materie gegenwärtiger kirchlicher Auseinandersetzung erweist einen größeren Mangel an Präzision des Gedankens und an Unterscheidungsvermögen. Das Ergebnis ist nicht zuletzt eine ungewollte Umsetzung des Reformwillens in innerkirchlichen Streit, eine ausgeprägte Form kirchlicher Introversion, obwohl man durch das Bemühen um größere Durchlässigkeit des kirchlichen Sozialgefüges, von dem die Frage zunächst ihren Ausgang nahm, das Gegenteil erreichen wollte: mehr persönliches Engagement, mehr missionarischen Einsatz, mehr Glaubwürdigkeit *des Glaubens* in der Gesamtgesellschaft.

*Das Thema wird breit diskutiert*

Aber die Frage liegt in der Luft. Das Thema hat in den Kirchen Fuß gefaßt. Es bestimmt mit wachsender Intensität das Klima innerkirchlicher Auseinandersetzung, unmittelbarer, wie letzte Ereignisse zeigen, in der evangelischen Kirche (vgl. ds. Heft, S. 109), mittelbarer, vor allem in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Autorität und Gehorsam und um die strukturelle Erneuerung der Kirche, im katholischen Bereich. Man erörtert es nicht mehr bloß in kirchlichen Protestgruppen, in den Kernkreisen und Zirkeln der „antihierarchischen“ oder „außersynodalen“ Opposition, in Aktionsgruppen „kritischer“ Katholikentage und Landessynoden. Auch in Versammlungen von Priestergruppen kann man darauf stoßen. Man vermeidet dort zwar gelegentlich den Ausdruck, betont aber um so mehr die „Sache“ und versteht sie *vornehmlich* als Moment der „Humanisierung“ des kirchlichen Dienstes oder, auf einen etwas bescheideneren Nenner gebracht, als Leitmuster für die Reform vor allem diözesaner Einrichtungen. Besonders heftig debattiert wird das Thema in den Studentengemeinden oder in den verschiedenen anderen, in innerer oder äußerer Analogie zu den studentischen Aktionsgruppen im „Profan“-Bereich sich bildenden studentischen Gruppierungen. *Mitbestimmung* in der Gemeinde ist das konkrete Nah-, Demokratisierung kirchlicher Institutionen und Lebensformen das debattierte Fernziel.

Nicht immer geht es dabei um Mitbestimmung allein. Zwei Anliegen sehr verschiedener Provenienz greifen hier gelegentlich ineinander und erschweren die Ausgangsposition des Gesprächs. Das Bemühen um *größtmögliche* Mitsprache der Gemeindeglieder erscheint häufig überformt von gezielten Tendenzen zur *Politisierung* der Gemeinden und damit (modellhaft) der kirchlichen Institutionen bis hin zur Beanspruchung des politischen Mandats und sogar zur Spaltung der Gemeinden (im katholischen Bereich bisher in zwei Fällen, in Bochum und Berlin). Aber das Thema bleibt weder auf die wuchernden Kleinkulturen kirchlicher Proteste noch auf eine illusionäre

Demokratieromantik beschränkt. Man hört davon im kirchlichen Alltag. Man beschäftigt sich damit in Katechese und Gemeindeversammlungen. Es ist bereits zu einem Standardthema von Vorträgen und Podiumsdiskussionen geworden. Die kirchlichen Amtsträger selbst beschäftigen sich (selten klärend, meist abwehrend, gelegentlich nicht ohne Erbitterung) damit. Die Publikationsorgane verschiedener Grade und Breitenwirkung nehmen sich seiner an. Synoden sind gezwungen, sich damit auseinanderzusetzen. Auf dem letzten Katholikentag war es ein deutlich erkennbares, wenn auch in der Zielrichtung sehr unbestimmtes Ferment. Auch im kirchlichen Vereinswesen hat es Eingang gefunden und gehört dort bereits zum Instrumentarium interner Selbstkritik. Auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken war es Beratungsgegenstand, ebenfalls auf der außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz Ende Dezember 1968. Theologen nehmen sich des Themas allerdings selten an. Man sucht so ziemlich vergebens nach klärenden Beiträgen.

### *Die Ursprünge und Motive der Diskussion*

Das Thema ist der Kirche von verschiedenen *Quellen* zugeflossen. Es gibt innerkirchliche Quellen und (nicht zu übersehende) Einflüsse von außen. Sie sind in beiden Kirchen wirksam, wenn auch in verschiedenen Graden und von verschiedenen Ursprüngen her. Für die Debatte im katholischen Bereich war das Konzil Ausgangspunkt, die nachkonziliare Entwicklung der Nährboden. Wieweit demokratische Formen des Zusammenlebens und der Organisation auf den kirchlichen Bereich anwendbar sind, diese Frage konnte erst auf dem Boden konziliarer Ekklesiologie gestellt werden. Das heißt nicht, daß sie vorher nicht möglich war, sie schien aber nicht interessant und gewichtig genug. Erst indem die Kirche im Konzil zur Deutung ihrer selbst als Volk der *fundamental* Gleichen (vor aller Verschiedenheit der Charismen und Funktionen) im Raume der Offenbarung zurückkehrte und indem dieses Bewußtsein zur Norm kirchlicher Praxis erhoben wurde, konnte sinnvoll die Frage diskutiert werden, ob Organisations- und Lebensformen, wie sie in freiheitlichen Gesellschaften selbstverständlich geworden sind, auch im kirchlichen Bereich möglich sind. Demokratische Elemente (immer innerhalb des Raumes der Kirche, d. h. in der Offenbarungswirklichkeit) waren durch Konzilsaussagen und ihre unmittelbare Anwendung in der Kirche bereits vorgeformt: in der Erkenntnis der selbstverantwortlichen Rolle des Laien, unbeschadet der unverzichtbaren Funktion des Amtes; in der kollegialen Struktur des Amtes selbst; in den Formen aktiver Mitverantwortung, wie sie in der Konstitution über die Kirche, in der Pastorkonstitution und im Laiendekret festgehalten sind. Diese Elemente fanden unmittelbare Anwendung durch das nachkonziliare „Rätesystem“ in der pastoralen Führung und in der kirchlichen Verwaltung. Es mußte aber bald klarwerden, daß es mit der bloßen Schaffung solcher „Räte“ nicht getan war, auch dann nicht, wenn man deren Funktion auf *eingegrenzte* Formen der Mitbestimmung (Kirchenvermögen, Verwaltungsangelegenheiten, Gestaltung des Gemeindelebens) hin erweiterte. Sollte die Möglichkeit aktiver Mitwirkung aller Glieder der Kirche nicht nur durch religiöse Praxis und persönliche Glaubenshaltung, sondern in der Kirche als Institution nicht nur Formsache, „frommer“ Wunsch oder

Theorie bleiben, *mußte* sie in allen Bereichen und auf Organisationsstufen der Kirche gesucht werden. Es konnte nur den verwundern, daß Organisationsmodelle parlamentarisch-staatlicher Herkunft auf den institutionellen Bereich der Kirche übertragen wurden, der sich über mögliche Folgerungen aus dem Kirchenbild des Konzils und seinen vulgarisierten Reproduktionen keine Rechenschaft gab. Daß man jetzt beginnt, mehr und mehr übers Ziel hinauszuschießen, scheint vor allem durch zweierlei Umstände bedingt: durch die Nachwirkungen der Überzeichnung des kirchlichen Amtes, das gewohnt war, seine Rechtfertigung in sich selbst zu sehen und nicht mehr nach der Verantwortbarkeit seiner Entscheidungen vor und zugunsten der kirchlichen Gemeinschaft zu fragen. Sodann im wachsenden Bewußtsein des Ungenügens bestehender demokratischer Einrichtungen in der Gesamtgesellschaft mit der sehr realen, wenn auch unausgesprochenen Tendenz, die mangelnde Anpassungsfähigkeit der vorhandenen Organisationsmuster in allen gesellschaftlichen Bereichen, weniger auf die *Sachprobleme* als auf mangelnden *Demokratiewillen* der Institutionen und ihrer Träger zurückzuführen.

Dieses Bewußtsein ist zwar von einem Bündel unterschiedlichster Motive gespeist. Sie reichen vom Willen zum stärkeren Engagement über den (auch pädagogisch bedingten) mangelnden Anpassungswillen bis zur erkennbaren Unwilligkeit, Sachprobleme zu akzeptieren und sie nicht an der eigenen Subjektivität zu messen. Aber die Kirchen scheinen deswegen besonders davon betroffen und verunsichert, weil sie als *privilegierte* Träger etablierter Ordnung erscheinen. Daher rührt wohl zu einem Teil der heftige Eifer, mit denen man vor allem in studentischen Protestgruppen radikal-demokratische Modelle von der Gesellschaft auf die Kirche überträgt und über die Kirche als reichlich strapazierte gesellschaftskritische Institution wiederum gesamtgesellschaftlich postulieren will. Diese Tendenz wirkt sich ohne Zweifel im evangelischen Raum, unterstützt von manchen Lehrstuhlinhabern, bereits nachhaltiger aus.

### *Die Verschärfung der Frage durch die politische Theologie*

Im Gegensatz zur katholischen Kirche scheinen hier schon im Anfang sozialethische und auch gesellschaftspolitische Motive *stärker* am Werk gewesen zu sein. Verschärft wird die Diskussion vor allem durch das Vordringen der politisch-eschatologischen Theologie mit ihrer Verlagerung kirchlicher Verantwortung in die Ethik des Gesellschaftlichen als solchem. Sie findet ihre Zuspitzung in gewissen Tendenzen, kirchliche Bewegungen und Institutionen in Einrichtungen der Gesellschaftskritik umzuwandeln, *ohne* die Identität mit der eigenen Kirche auch nur einzuschränken oder gar preisgeben zu wollen. Von daher versteht man das Urteil von Präses Beckmann: „Es sieht so aus, als ob heute Kräfte am Werke sind, die aus der Kirche eine Gruppe machen wollen, die keinen Auftrag mehr im Sinne des Evangeliums der Heiligen Schrift an die Welt hat, sondern die durch sozialethische Kräfte die Gesellschaft im Sinne bestimmter gesellschaftspolitischer Entwürfe verändern soll.“ Man vertrete das Programm einer christlichen Revolution zur Verwirklichung der Absichten Gottes und dies in *rein* immanenter Weltlichkeit (zit. nach „Evangelische Kommentare“, Januar 1969, S. 30). Gedanklich grundgelegt ist diese Verschärfung

durch den Versuch einer Neuformulierung der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen im *Übergang* von der Theorie der „verantwortlichen Gesellschaft“ zur gesellschaftskritischen Verantwortung der Kirchen im beschleunigten gesellschaftlichen Wandlungsprozeß, auch wenn man in der Zuspitzung der gesellschaftskritischen Verantwortung zu einer christlichen Theorie der Revolution, wie sie auch in katholischen Kreisen versucht wird, eine *Verzerrung* dieses Ansatzes sehen kann (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 430 f.). Der Umstand aber, daß das Postulat nach Demokratisierung der Kirche mit diesem sozialetischen Trend vielfach verkoppelt ist, scheint sogar mehr und mehr das ursprünglich hinter diesem Postulat stehende Anliegen zu verdecken. Durch nichts wird die Frage, wieweit Demokratie in der Kirche realisiert werden kann, mehr erschwert als durch diese Vermischung theologischer, kirchenpolitischer und sozial-ethischer Elemente. Um so dringender erscheint aber gerade die Frage, was mit dem Thema Demokratie in der Kirche, sieht man einmal von diesem Diskussionshintergrund ab, eigentlich gemeint sein kann. Daß die Frage in beiden Kirchen die Gemüter erhitzt, die Unsicherheit und Befangenheit bei Katholiken und Protestanten ähnlich groß zu sein scheint, diese Tatsache gibt der Frage wohl erst ihre eigentliche ekklesiale Berechtigung.

### *Stimmen aus der Amtskirche*

Sieht man sich aber in beiden Kirchen nach klärenden Versuchen um, die nicht nur Feststellungen treffen, sondern argumentieren, stößt man auf kargen Befund. Amtliche Stellungnahmen und Gelegenheitsäußerungen sind ihrerseits meist mehr Ausdruck der Befangenheit und des Ausweichens als klärende Antwort. Sie sind vielfach von der Heftigkeit des Gesprächs mitbestimmt und unterliegen oft einem parallelen Schema der Vereinfachung, wie man sie unter umgekehrten Vorzeichen von Äußerungen aus kirchlichen Protestgruppen gewohnt ist. Ein vielleicht extremes Beispiel dafür war der spektakuläre Auftritt *M. Niemöllers* auf der letzten Hessen-Nassauischen Synode mit dem lakonischen Satz: Die Kirche sei keine Demokratie, weil sie einen Herrn hat. Wer das nicht begreife, solle die Finger von ihr lassen (zit. nach „Evangelische Kommentare“, Januar 1969, S. 27). Nur die Schärfe der Aussage mochte *extrem* erscheinen, ihre Motivation war eher *typisch*. Aus der Einsicht in die reale Gefahr einer religiösen Entleerung des kirchlichen Glaubens und auf dem Hintergrund der Erfahrung mit einer politisch „demokratisierten“ Kirche im Dritten Reich (unter Einschluß einer parteigebundenen, aber kirchenfremden Wählerschaft) wurde die Frage nach demokratischen Organisations- und Lebensformen in der Kirche auf das Faktum ihrer göttlichen Stiftung reduziert.

Hörte man in der Vergangenheit auf katholische Äußerungen, fielen diese zwar milder aus, bestanden aber durchwegs meist aus *Warnungen*. Man beschränkte sich faktisch darauf, das Thema im negativen Sinne zu streifen, ohne irgend etwas zu „entscheiden“. Es bestehe die Gefahr, „Formen der Demokratie, die im politischen Leben ihren guten Sinn haben, ohne weiteres auf das kirchliche Leben zu übertragen (und) in einem Enthusiasmus der Brüderlichkeit gottgesetzte Unterschiede des Dienstes und des Amtes auszulöschen und mit ihnen die Verbindlichkeit der Lehre und der Zucht in der Kirche anzutasten (Bischof

*Hengsbach* auf dem Katholikentag in Bamberg, zit. nach dem Dokumentationsband „Auf Dein Wort hin“, Paderborn 1966, S. 104). Auf dem letzten Katholikentag in Essen fielen jetzt auch schon im Blick auf die in die Kirche einströmende politisierende Unruhe ähnlich warnende Worte. Mehr und mehr spürt man auch im katholischen Bereich Besorgnis über das Aufkommen einer kirchenfremden Selbstzweckdemokratie. Diese Besorgnis fand (als Stimme eines einzelnen) ihren extremen Ausdruck in der Intervention von Prof. *R. Weiler* auf der Wiener Diözesansynode (vgl. ds. Heft, S. 102) über die Gefahr der „Rätedemokratie“ unter dem Schlagwort von der „Sowjetisierung der Kirche“ (Wortlaut der Intervention im „Neuen Forum“, Mitte Februar 1969, S. 123 ff.).

In der letzten Zeit wurden aber von den beiden obersten Gremien im Deutschen Katholizismus Stellungnahmen veröffentlicht, die zwar die Frage als solche nicht hinreichend beantworten und auch kaum die volle Fragestellung erfassen, aber immerhin deutlich auf eine Versachlichung der Diskussion abzielen. Ausgehend von der Betonung des Dienstauftrages des kirchlichen Amtes und der Einrichtung der nachkonziliaren Beratungsgremien, fügten die Bischöfe zum Thema Demokratie in der Kirche die Erklärung an: „Die Kirche kann zwar gewisse Formen demokratischer Meinungs- und Willensbildung in Gemeinde und Diözese *übernehmen*, aber ihre Demokratisierung im strengen Sinn des Wortes ist mit dem Auftrag Jesu Christi nicht zu vereinbaren.“ Fragen des Glaubens, der sittlichen Normen und des sakramentalen Lebens könnten nicht durch Mehrheitsentscheidungen gelöst werden. Hier gelte nicht der Grundsatz, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe. Das kirchliche Amt sei hier dem Herrn *allein* im Glaubensgehorsam verantwortlich (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 75).

### *Eine Erklärung des Zentralkomitees*

Wie das Dokument der Bischofskonferenz beschränkt sich die am 21. Februar 1969 verabschiedete Erklärung des Zentralkomitees über „Demokratisierung in Staat, Gesellschaft und Kirche“ auf fast gleichlautende ebenso fundamentale wie formale Abgrenzungen, allerdings mit etwas *verschiedenem* Akzent. Die Beteiligung aller Glieder des Volkes Gottes im Sinne des Zweiten Vatikanums erfordere Strukturen und Verhaltensweisen, in denen die aktive Teilnahme und Mitverantwortung aller in der Kirche wirksam werden könne. In diesem Sinne müßten Formen demokratischer Meinungs- und Willensbildung in der Kirche, insbesondere in Gemeinde und Diözese, *weiterentwickelt* werden. Ursprung und Sendung der Kirche und des kirchlichen Amtes ließen jedoch nicht zu, daß über Fragen des Glaubens nach Mehrheitsentscheidungen verfügt werde. Wer Demokratisierung in der Kirche so verstehen wolle, verkenne das Wesen der Kirche, aber, so fügt das Dokument die Aussage der Bischöfe *entscheidend* ergänzend hinzu, auch das Wesen der Demokratie, zu der sehr wohl die Unverfügbarkeit von Grundrechten und Grundwerten gehöre.

Mit Abgrenzungen ist freilich die Frage, wieweit Demokratie in der Kirche möglich ist oder nicht, kaum beantwortet. Will man aber eine Antwort versuchen, muß man wohl den theoretischen und den praktischen Aspekt der Frage unterscheiden. Beide Aspekte gehören zusammen, aber die Frage, wie und inwieweit Demokratie in der Kirche praktisch realisierbar oder realisierenswert ist,

muß von der Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit oder Unmöglichkeit ebenfalls im Sinne einer Versachlichung der Diskussion unterschieden werden. Versucht man die Frage grundsätzlich zu klären, müssen zunächst wohl einige Mißverständnisse behoben werden. Es sind, wie die Diskussion zeigt, vor allem drei. Das erste, Ursache und zugleich Derivat des gegenwärtigen Diskussionsklimas, wurde bereits genannt: die Vermengung des Demokratiegedankens in der Kirche mit den sozialetischen Postulaten der politischen Theologie einerseits und die Verwechslung möglicher Demokratisierung mit utopischen Formen *direkter* Demokratie nach der Weise der von Prof. Weiler apostrophierten Räte Demokratie. Der Zusammenhang mit den sozialetischen Derivaten der politischen Theologie ist diskussionsbedingt. Er hat mit der Frage an sich nicht *notwendig* zu tun, muß also am Sinne einer Versachlichung der Frage ausgeklammert werden. Formen der direkten Demokratie bleiben sozialetischer Utopie verhaftet, sind in keinem Bereich der Gesellschaft, am wenigsten im staatlichen realisierbar, sind höchstens ein Ausweg aus dem ständig *notwendigen* Ausgleichsversuch zwischen Sachentscheidungen und aktiver Mitsprache des einzelnen, meist also ein Ausweg in die Diktatur. Die Beantwortung der Frage bedarf keiner theologischen Argumente. Sie kann und muß politisch entschieden werden.

### *Zwei fundamentale Mißverständnisse*

Es bleiben aber noch zwei weitere Mißverständnisse. Dem einen scheinen vornehmlich Soziologen und Kirchenjuristen zu unterliegen, das andere beruht vornehmlich auf Vorentscheidungen der politischen Theorie. Zum einen: Manchen kirchenkritischen „Soziologen“ (gelegentlich auch von innerhalb der Kirche) und manchen Kanonisten ist die Fixierung auf die tatsächliche (und vermeintliche) Unveränderlichkeit der Kirche als Institution gemeinsam. Verkürzt wird gelegentlich argumentiert: Der Gesellungs zweck der Kirche, die Verkündigung und Bezeugung der durch dogmatische Sätze einzeln fixierten christlichen Botschaft, deren Unveränderlichkeit durch das göttlich gestiftete Amt der Kirche garantiert wird, beruhe notwendig auf dem Autoritätsprinzip. Änderungen seien nur systemimmanent möglich, eine Transformation des Systems selbst sei ohne Identitätsverlust ausgeschlossen. Diese formal unumstößliche Argumentation verträgt sich gut mit einer gewissen kanonistischen Auffassung, die als kirchlich im Vollsinn nur ansieht, was vom Amt getragen, verantwortet oder in seinem Namen ausgeführt wird. So wird in einem „Gutachten“ zur Mustersatzung der Pfarrgemeinde- und Diözesanräte argumentiert, die Kirche sei Zeichen des Heiles „allein dadurch, daß der Herr, ihr unsichtbares Haupt, durch Menschen sichtbar vertreten wird“. Und weiter: Ein Laiengremium, das nicht vom zuständigen Träger kirchlicher Amtsgewalt geleitet werde, überschreite seine Zuständigkeit, wenn es mehr als beratende Funktionen ausübe. Eine solche Überschreitung liege schon vor, wenn solche Gremien „die Durchführung gemeinsamer Aufgaben beschließen und notwendige Einrichtungen schaffen“ wollen. Wenn alle Legitimation kirchlichen Handelns und allen pastoralen Dienstes (etwa die Errichtung eines Familienkreises, die Durchführung von religiösen Erwachsenenbildungskursen) allein vom Amt und (wenigstens anscheinend) in keiner Weise von der sakramentalen Bevoll-

mächtigung der Kirchenglieder ausgehen kann, dann wäre eigentlich nicht einmal einzusehen, wie „demokratische Formen der Meinungs- und Willensbildung“ (effektiv) in Gemeinde und Diözese übernommen und wie Strukturen und Verhaltensweisen geschaffen werden sollten, in denen die aktive Teilnahme aller wirksam werden kann. Im Grunde bliebe dann doch die Identität von Amt und Kirche erhalten. Das Verständnis der Kirche wäre auf das Haupt-Leib-Schema, in dem alle Glieder zu Instrumenten (des Vertreters) des Hauptes werden, beschränkt. Dem können aber auf theologischer Ebene immerhin zwei ebenso unumstößliche Argumente aus dem Wesensverständnis der Kirche entgegengehalten werden: Die Tatsache, daß die Kirche als gesellschaftliche Größe, „rein auf dem freien Glauben ihrer Mitglieder“ gegründet, und die Anerkennung des Charismatischen als eines „inneren Wesensmoments“ der Kirche (*K. Rabner*, Demokratie in der Kirche, „Stimmen der Zeit“, Juli 1968, S. 2 f.). Aber trotz solcher „innerster grundsätzlicher Verwandtschaft zwischen dem, was mit Demokratie gemeint oder garantiert und verwirklicht werden soll und der Kirche andererseits“ bleibt immer noch offen, wie diese Verwandtschaft in der Kirche sichtbar gemacht werden soll. Die Frage ist nicht allein theologisch zu entscheiden. Deswegen gilt es noch das andere Mißverständnis zu beachten, das aus der politischen Theorie kommt. Es gibt offenbar Politikwissenschaftler, die Demokratie im eigentlichen Sinne auch heute noch *nur* als *staatliche* Herrschaftsform gelten lassen, sie also allein dem Staat und nicht auch in nach Bereichen je spezifischen Formen auch der Gesamtgesellschaft zuweisen wollen. Mit Vehemenz beklagte Prof. *K. Buchheim* auf dem Katholikentag in Essen, daß man heute oft nicht mehr in der Lage sei, „zu verstehen, daß Demokratie *nur* eine Form politischer Herrschaft und nicht eine allgemeine Methodenlehre umfassender Gesellschaftsgestaltung ist“. Bereits eine solche „Umdeutung“, die eine Gleichsetzung von Politischem und Gesellschaftlichem einschließe, führe zu „einer gefährlichen Ideologisierung des Demokratiebegriffs“ (vgl. das Referat Buchheims auf dem Katholikentag in Essen, zit. nach dem Dokumentationsband „Mitten in dieser Welt, Bonifacius, Paderborn 1968, S. 463). Auch Prof. *H. Maier* schien in seinem Diskussionsbeitrag zu dem vorhin zitierten Dokument des Zentralkomitees auf dessen Vollversammlung im November 1968 in Frankfurt im wesentlichen auf dieser Einschränkung zu bestehen. Jedenfalls warnte er, belustigt über den kirchlichen Demokratisierungseifer der Antragsteller, vor der Übertragung des Demokratiebegriffs auf nichtstaatliche gesellschaftliche Bereiche.

### *Kirche und demokratische Lebensform*

Das Zentralkomitee ist dann dieser Einschränkung aus gutem Grund doch nicht gefolgt. Denn erstens ist Demokratie nicht nur (formales) Verfassungs- und Herrschaftsprinzip, sondern schließt die Wahrung menschlicher *Grundrechte* im Sinne des *Gleichheitsprinzips* ein. Ohne die Verwirklichung dieser Grundrechte ist Demokratie nicht möglich. Sie können aber nur im Rahmen der Gesamtgesellschaft, deren organisatorische Spitze der Staat ist, gewahrt und verwirklicht werden. Demokratie in diesem Sinne ist zwar noch keine allgemeine Methodenlehre der Gesellschaftsgestaltung, wohl aber nicht nur staatliche Herrschafts-, sondern gesellschaftliche *Lebensform*.

Diese Unterscheidung dürfte aber für die Anwendung des Begriffs auf die Kirche ebenso maßgebend sein wie die von Rahner angeführten „Verwandtschafts“-gründe. Nicht übertragbar ist auf die Kirche Demokratie als Herrschaftssystem. Denn erstens handelt es sich bei der Kirche um eine Gesellungsform *sui generis*, die mit der staatlichen auch von ihrem Gesellungs-zweck her (nach heutigem Verständnis) nicht vergleichbar ist. Zweitens ist der Begriff der Herrschaft dem Wesen der Kirche unangemessen. Drittens ist die Grundverfassung der Kirche mit ihrer göttlichen Stiftung gegeben, in die die Unverfügbarkeit des Amtes einbegriffen ist. Wohl aber gilt für die Kirche als menschliche Gesellungsform in einem *fundamentalen* Sinne das Gleichheitsprinzip (und zwar nicht nur in seiner gesellschaftlichen, sondern auch in seiner sakramental-ekklesiologischen Bedeutung). Daraus ergibt sich für die Kirche auch die Pflicht zur Wahrung der Grundrechte innerhalb ihrer selbst und in bezug auf ihren eigenen Gesellungs-zweck. *Insoweit* sind demokratische Lebensformen in der Kirche nicht nur möglich, sondern in concreto verpflichtend (freie Entfaltung, aktive Mitarbeit, Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit im eigenen Bereich). Dies alles hat noch nichts mit Mehrheitsentscheidungen über Glaubens- und Sittenfragen zu tun. Im übrigen liegt ja, wie das Dokument des Zentralkomitees betont, auch beim Staat dessen Gesellungs-zweck, die Wahrung und Verwirklichung des Gemeinwohls unter Einschluß der Grundrechte, außerhalb sozial-ethisch zu rechtfertigender Mehrheitsentscheidungen. Auch diese „Unverfügbarkeit“ ist gesellschaftliches Prinzip. Sie umschließt je nach Gesellungs-zweck verschiedenes: bei der Kirche, theologisch begründet, die Integrität der Glaubensinhalte und die diese garantierende Grundverfassung.

Ohne Zweifel impliziert die Verwirklichung eines demo-

kratieförmigen sozialen Lebensstils in der Kirche in praxi gewisse legitime Annäherungen an (parlamentsähnliche) Einrichtungen, die analog zum staatlichen und zu anderen gesellschaftlichen Bereichen (Parteien, Verbände, Unternehmen) Beratungs- und Entscheidungsvollmachten haben. Die genaue Abgrenzung ist gewiß nicht leicht. Doch muß beides gesehen werden: göttliche Stiftung und Gemeinwohl der Kirche (auch als menschlicher Gesellung). Auch dort, wo in der Kirche Entscheidungen getroffen werden, geht es nicht nur um die Reinerhaltung der Glaubensinhalte, sondern (*de facto*) in der Mehrzahl um praktische Entscheidungen, die den einzelnen und die Gestaltung des kirchlichen Lebens betreffen. In diesem Rahmen haben auch „demokratisch“ gewählte Organe und Mehrheitsentscheidungen durchaus ihren Sinn (auch bei der Wahl der Amtsträger selbst).

*Theoretisch* jedenfalls erweist sich nur die genaue Abgrenzung (die wiederum im einzelnen von geschichtlicher Entwicklung mitbedingt ist) als Problem. Ob und wie weit sie auch *praktikabel*, d. h. effizient und dem konkreten Wohl der Kirche im Blick auf ihren Verkündigungsauftrag von Nutzen sind, ist eine andere Frage. Demokratische Wahltechniken beispielsweise werden dann für die Kirche gefährlich, wenn im Grunde kirchenfremde Elemente politische Zwecke damit verbinden. Angesichts der Erfahrungen im Dritten Reich, kann man die entschiedene Abwehr im evangelischen Bereich verstehen. Sie kann auch für die katholische Kirche eine Lehre für noch zu machende Erfahrungen sein. Nur läßt sich diese Abwehr nicht theologisch begründen, wie sich begrenzte, aber echte Mitentscheidung (im Sinne demokratischer Rechts- und Sozialformen) in der katholischen Kirche nicht mit Berufung auf die göttliche Stiftung der Kirche und ihres Amtes abwehren läßt.

## Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

### *Zur ersten Sitzungsperiode der Wiener Diözesansynode*

Obwohl das Ergebnis nicht völlig eindeutig war, herrschte doch in den Kreisen der Wiener Diözesansynode selbst die Überzeugung vor, diese habe ihre erste Bewährungsprobe bestanden. Sie hat sich in den mehr als 40 Stunden der ersten Tagung vom 15. bis 18. Januar sozusagen selbst gefunden, hat nicht nur praktikable Formen des innerkirchlichen Gesprächs und der Kommunikation, sondern auch jenes Selbstbewußtsein entwickelt, das die Mehrheit der Engagierten mit einigem Optimismus in die Zukunft blicken läßt. Eine gründliche Selbstprüfung der Diözese — erklärtes Ziel der Synode — wurde in Angriff genommen, und am Willen, zu sachgerechten Entschlüssen zu kommen, mangelte es kaum. Es gibt wohl auch keinen ernst zu nehmenden Wort-

führer des katholischen Volkes, ob Priester oder Laien, keine Gruppe von potentieller Bedeutung, die diesen Willen bremsen möchte.

Das war wohl die erste Frucht einer langwierigen, dafür aber gründlichen und breitangelegten Vorbereitung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 24). Wenn auch die letzte Phase dieser Vorbereitung im Hinblick auf den unverrückbaren Termin, den 18. Januar, an dem vor 500 Jahren Paul IV. die Gründungsbulle des Bistums Wien unterzeichnet hatte, an dem daher nun das Werk der postkonziliaren Erneuerung durch die Synode offiziell beginnen sollte, unter laut beklagtem Zeitdruck stand, war das für die erste Session ausersehene Feld doch größtenteils reif zur Ernte.

Am Abend des 15. Januar 1969 war

die erste Session in der Konzils-gedächtniskirche von Lainz mit einer Messe zum Heiligen Geist eröffnet worden. Einer der geistlichen Väter, Seelsorgeamtsleiter P. J. Zeininger, ließ in seiner Predigt das Grundmotiv der Versammlung anklingen: „Erstmalig im halben Jahrtausend der Geschichte unserer Kirche von Wien ist hier das ganze Volk Gottes mit seinem Bischof vereint, nicht geteilt nach den Kategorien des Verkündens und Hörens, des Befehlens und Ausführens, sondern zusammengetreten im Wissen um die gemeinsame Verantwortung, unserem Herrn und seiner Botschaft bessere Wege zu erkunden.“ Das bedeute wohl „Verzicht auf die Wärme einer innerkirchlichen Geborgenheit, auf alte Positionen und Bastionen, wenn sich herausgestellt hat, daß sie keine