

¹¹ E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT (Zürich ²1962) 157.

¹² N. Brox, Die Pastoralbriefe = Regensburger Neues Testament 7,2 (Regensburg 1969) 42.

¹³ J. Blank aaO. 67f.

¹⁴ A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus = Ntl. Abh. NF 4 (Münster 1968) 46.

geboren am 2. September 1936 in Bonn. Er studierte an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br., ist Doktor der Philosophie (1964), Doktor der Theologie (1967), habilitierte sich 1969 für Neues Testament und ist seit 1970 Professor an der Universität Frankfurt. Er veröffentlichte u. a.: Der Anfang der Apostelgeschichte: EKK 3 (Zürich/Neukirchen 1971).

Karl Lehmann

Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche

Zumeist wird das Demokratisierungspostulat theologisch durch die Berufung auf grundlegende dogmatische und rechtliche Strukturen der Kirche zurückgewiesen. Im Gegensatz dazu wird in diesem systematischen Beitrag *positiv* nach den Möglichkeiten und Grenzen dieser Forderung gefragt. Da andere Beiträge dieses Heftes konkrete Einzelfragen behandeln, ist hier die Einschränkung auf die prinzipielle Fragestellung erlaubt.

I. VERANTWORTUNG BEIM THEOLOGISCHEN SPRACHGEBRAUCH VON «DEMOKRATISIERUNG»

Der im Demokratisierungspostulat implizierte *politische* Demokratiebegriff wird bei der theologischen Anwendung nicht selten in der ihm eigenen Problematik übersprungen oder in einer bestimmten Prägung einfach vorausgesetzt. Für eine politologische Diskussion dieser Frage sei auf den Aufsatz von H. Schneider in diesem Heft hingewiesen.¹ Einige Hinweise sind jedoch einleitend auch hier unerlässlich.

1. Formales Demokratieverständnis

Zweifelloos reicht ein *formales* Demokratieverständnis allein nicht aus, das von sich her *nur* die staatlichen Gliederungs- und Organisationsprinzipien oder den geschriebenen Verfassungstext einschließt. Dennoch übersieht eine voreilige Kritik, daß die Betonung der formalen Elemente tatsächlich einen unverzichtbaren Akzent setzt: Um kei-

ner partikularer materieller Werte willen darf das «ethische Fundament» der Demokratie (z. B. Freiheit, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Mehrheitsprinzip) preisgegeben werden. In diesem formalen Ethos liegt im Zeitalter eines unwiderruflichen weltanschaulichen Pluralismus ein unübersehbarer Schutz vor offenen oder versteckten totalitären Ansprüchen.² Aber eine prinzipiell wertneutrale, radikal inhaltslose Demokratiebestimmung kommt im besten Fall zu einer politischen Lebensform untereinander völlig uneiniger Menschen, die höchstens durch das Vitalinteresse und den Trieb zur Selbsterhaltung geeinigt werden.³ Anders gewendet: Demokratie setzt in jedem Fall einen gewissen «Mindestinhalt» dieses formalen Ethos voraus, um dessentwillen eine gemeinsame politische Lebensordnung angenommen wird und auf das man sich in einem grundsätzlichen Consensus einigt. Demokratie ist also nicht nur eine Organisation bzw. Technik politischer Willensbildung (z. B. Wahlen durch das Volk), sondern in den Prinzipien, z. B. der demokratischen Freiheit und der politischen Gleichheit, liegt ein eigenes Wertfundament, das diese Gemeinschaft z. B. gegen Aggressoren zu verteidigen aufruft. Betrachtet man die einzelnen *geschichtlichen* Realisierungen von Demokratie, dann zeigt sich, daß der Spielraum zur Entfaltung z. B. von Freiheit und Gleichheit (die ja selbst in Spannung zueinander stehen!) in den verschiedenen Zeiten relativ variabel gestaltet war. Hier verläuft freilich eine hauchdünne Grenzscheide zwischen einer positiven, immer größer werdenden Partizipation des Einzelnen an den Grundwerten der Demokratie und der problematischen Einführung partikulärer Wertvorstellungen in einen solchen Demokratiebegriff. Diese Frage kann hier nur gestellt, aber nicht geklärt werden.⁴ Die optimale Freiheit und bestmögliche Gleichheit, deren gegenseitige Vermittlung ja die «crux» aller Demokratie bildet, läßt sich nicht völlig von der Frage nach den faktisch realisierbaren oder verhinderten Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums, also z. B. auch nicht von den effektiven ökonomischen und bildungsmäßigen Chancen

aller trennen. Demokratische Politik käme jedenfalls in Gefahr, nur noch die technische Verwaltung eines bestehenden gesellschaftlichen Zustandes zu sein, ohne die Möglichkeit, die Beziehungen der Menschen untereinander zum Guten zu verändern. Rechtsstaatliche Demokratie *ohne* jeden «Demokratisierungsprozeß» ist also in der konkreten politischen Welt eine fast unlösbare Aporie.

2. Zur Problematik des materialen Demokratiebegriffs

Aber gerade hier ist das Einfallstor, wo sich ein bestimmtes materiales Demokratieverständnis, nicht selten unreflektiert, durchsetzt: Demokratie erscheint dann als der dynamisch-prozeßhafte Vollzug einer *vollständigen* politischen, ökonomischen und sozialen Chancengleichheit. Demokratie wird dann zur Umkonstituierung *aller* menschlichen Lebensbereiche auf dieses Ziel hin. Gewisse Aspekte dieses Demokratiebegriffs gehören prinzipiell zur neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte.⁵ Er enthält aber, wenigstens in *einer* Hinsicht, eine ganz fundamentale Vorentscheidung: Es wird nämlich *vorausgesetzt*, daß der so begriffene Prozeß der Umkonstituierung der Gesellschaft der formale und materiale Wesensgehalt von Demokratie sei. Selbst wenn man mit einer Entscheidung über das «Daß» einer solchen Annahme übereinstimmt, so wäre nochmals indirekt vorweggenommen, *wie* diese umfassende Veränderung geschehen soll. Mit welchem Recht wird der Inhalt dieses Demokratiebegriffs *apriori* auf die Gesamtgesellschaft ausgeweitet? Kann man *alle* Sozialgebilde einer Gesellschaft unter ein einziges Strukturprinzip setzen (z. B. auch Wirtschaft, Verbände, Schulen, Militär, Verwaltung, Kirchen, Familie)? Diese Fragen sollen hier nicht weiter verfolgt werden.⁶ Noch wichtiger ist folgendes: Mit einer solchermaßen vorentschiedenen Demokratie-Konzeption ist der mühsame, erst noch zu leistende konkrete Willensbildungsprozeß einer Gesellschaft bereits antizipiert, der Consensus darüber vorausgesetzt, obgleich dieser erst noch in einer demokratischen Mehrheitsfindung rational gesucht werden muß. Die «*volonté générale*» ist *zu*vor schon *inhaltlich* bestimmt. Die Gefahren eines solchen Demokratieverständnisses liegen auf der Hand: Wenn sämtliche Grundfunktionen und alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens *gleichmäßig* (homogen) geregelt werden, dann lassen sich «totalitäre»⁷ Tendenzen gar nicht verhindern; zugleich droht eine radikale Politisierung⁸ aller Lebensbereiche und des Bewußtseins überhaupt;

Staat und Gesellschaft bewegen sich, mindestens tendenziell, auf eine Identifikation beider zu.

Damit ist klar, daß ein *unbesehen übernommenes* materiales Demokratieverständnis nicht unerhebliche Gefahren in sich trägt. Zugleich wird in diesem Zusammenhang auch die *Formalität* rechtsstaatlicher Demokratie in ihrer unentbehrlichen Notwendigkeit sichtbar. Der Theologe, der von «Demokratisierung (in) der Kirche» spricht, muß wissen, *welchen* Demokratiebegriff er implizit verwendet. Diese Vergewisserung dient nicht bloß der begrifflichen Klarheit, sondern gehört zur unerläßlichen Verantwortung des Theologen, die dieser übernimmt, wenn er «profane», in diesem Fall politische Bereiche – wenigstens indirekt – betritt und darüber implizit oder explizit (evtl. politisch wirksame) Vorentscheidungen trifft: Nur allzu leicht kann er «naiv» Tendenzen fördern, die der wirklichen Demokratie zuwiderlaufen; nicht selten werden in theologischer Leichtfüßigkeit hochdifferenzierte und sehr verletzbare Gebilde menschlichen Zusammenlebens in ihrer mühsam gefundenen und nur schwierig im Gleichgewicht behaltene Eigenstruktur ausgehöhlt und in ihrer Existenz gefährdet. Die weltliche Verantwortung des Theologen verbietet in solchen Zusammenhängen ein verkürztes oder gar mangelndes Problembewußtsein.⁹

3. Anthropologisch-ethische Substrukturen konkreter Demokratie

Freilich ist auch evident geworden, daß die einfache Unterscheidung von «formal» und «material» versagt, so unentbehrlich sie auch für jede Grundrißskizze bleibt. Demokratie als *konkrete* politische Ordnung ist sicher auf mehr angewiesen als nur auf formale Prinzipien. Aber sie ist als politisches Organisationsmodell auch noch nicht für *alle* Sektoren des menschlichen Daseins die einzige Existenzform oder das Gute schlechthin.¹⁰ Dies schließt durchaus die Überzeugung ein, daß Demokratie die heute allein zumutbare staatlich-gesellschaftliche Ordnungsstruktur ist.

Das rationale Finden eines gemeinsamen Grundinteresses muß tatsächlich in der täglichen Bewältigung des menschlichen Zusammenlebens gefunden werden. Ohne eine dafür notwendige Eingewöhnung und Verankerung partnerschaftlicher Rücksichtnahme, ohne so gewonnenes Verantwortungsbewußtsein und ohne den Vorrang rationaler Argumentation kann auf die Dauer auch Demokratie als Form staatlicher Existenz nicht leben. Die frei gewählte Selbstordnung, die sich

selbst abverlangte Zucht und die verantwortliche Selbstbestimmung der gesellschaftlichen Verbände, Gruppen und Institutionen tragen in diesem Sinn die «Demokratie». Der reale Vollzug von Demokratie als Verfassungswirklichkeit setzt also wohl so etwas wie bestimmte anthropologische und sozialetische Bedingungen der Funktionstüchtigkeit voraus. Man kann durch diesen Begriff von Demokratie als «Lebensform»¹¹ und «Stil» die Differenz von formalem und materialem Demokratieverständnis positiv vermitteln, ohne allerdings durch diese Betrachtung schon eine gleichschaltende Umgestaltung aller Lebensbereiche zu verlangen, die faktisch einer radikalen Politisierung gleichzukommen droht. In diesem Sinne ist Demokratie als politische Wirklichkeit auf anthropologisch-ethische Voraussetzungen (z. B. Achtung der Menschenwürde, Solidarität, Partnerschaft, Freiheit usw.) angewiesen. Da der genaue Inhalt der vereinbarten und gemeinsam festgehaltenen Grundwertüberzeugungen *in gewissen Grenzen* variabel erscheint (vgl. III, 1), gibt es politisch im Grunde nur ein jeweils geschichtlich verbindliches und realisiertes Demokratieverständnis, aber – von einzelnen Elementen abgesehen – wohl kaum einen übergeschichtlichen und allgemeinen Demokratiebegriff. Als globales Generalrezept nützt dieser jedenfalls sehr wenig.

II. DEMOKRATIEANALOGIE GRUNDELEMENTE IN DER CHRISTLICHEN «LEBENSFORM»

Bei einer Anwendung des Demokratiebegriffs auf die kirchliche Wirklichkeit muß man diese Grundprobleme beachten. Ein formalistisches Demokratieprinzip würde nur einzelne politische Techniken und Verfahrensweisen einführen, gegen die freilich unter gewissen Voraussetzungen nichts einzuwenden ist. Die Übernahme eines (im oben erörterten Sinne prinzipiell) material verstandenen Demokratiebegriffs würde – bei radikaler Durchführung – die Kirche mehr oder minder allen anderen gesellschaftlichen Lebensbereichen unterschiedslos zuordnen und durch Veränderung ihrer eigenen Bedingungen dem allgemeinen Umkonstituierungsprozeß «gleichschalten». Soweit die Kirche im Kontext der modernen demokratischen Welt lebt, ist freilich eine größtmögliche «Demokratisierung» ihrer Struktur notwendig, ohne daß sie allerdings theologisch¹² einen fundamentalen Strukturwandel oder einen radikalen Identitätsverlust erleiden darf. Darin liegt das «Problem» der Demokratisierung «der» Kirche bzw. *in der Kirche*.

1. «*Communio*» und Bruderschaft als Substrukturen

Auch hier sollte man von der Demokratie als «Lebensform» im obigen Sinne ausgehen und von dieser Fragestellung aus nach Analogien vor allem der anthropologisch-ethischen Voraussetzungen suchen. Ja diese Entsprechung bietet sich methodisch aus geschichtlichen und systematischen Gründen an. Die Ausbildung einiger demokratischer Elemente ist durch christliches Ideengut angestoßen worden, wie immer die geschichtlichen Christentümer sich zu diesen ihren «entlaufenen Kindern» fehlerverhalten haben. Sachlich ergibt sich schon dadurch eine innere Nähe, weil die christlichen Kirchen eine Vereinigung von Mitgliedern aus freiem Entschluß darstellen. Schon durch diese radikal freie und personale Glaubenstat, durch welche die Mitgliedschaft primär konstituiert wird – wir sehen einmal von der Frage der Kindertaufe ab –, gibt es im Grundwesen der Kirche tragende Elemente, die mit dem Ethos der Demokratie als Lebensform Berührungen aufweisen. Die Freiheit der Kinder Gottes, das gemeinsame Priestertum, die Geistverleihung an alle (Charismen), der Glaubenssinn der Gläubigen, die fundamentale Gleichheit der Christen, die gleiche Würde des christlichen Namens und andere Momente begründen diese Grundstruktur (Einzelheiten vgl. in R. Peschs Aufsatz für dieses Heft). Verstärkt wird dies durch die fundamentale Wirklichkeit, daß alle aus dem Lebensprinzip der Bruderschaft und Bruderliebe füreinander und miteinander da sind. Die spezifischen Begriffe der Gemeinschaft (*Koinonia*, *communio*), der Kollegialität und der Solidarität sind nur Ausgestaltungen dieser fundamentalen Prägung der Kirche.

2. *Christliches Ethos und demokratische Strukturen*

Damit ist in der Hl. Schrift sicher zunächst eine grundlegende spirituelle Forderung ausgesprochen: intensive Sorge füreinander, radikaler Einsatz für den Nächsten, Hingabe der eigenen Existenz für den Bruder, Verständnis für den Andersgearteten, gegenseitige Vergebung, «Stellvertretung» (Pro-Existenz) usw. Diese darf beileibe nicht «spiritualistisch» verkürzt werden. Aber es ist auch unverkennbar, daß diese fundamentale Wirklichkeit und Anforderung an die christliche Existenz in der Schrift und in der frühen Kirche in sich noch nicht eine unmittelbar *rechtlich-institutionelle* Grundverfassung darstellen. Es ist die existentielle Lebensform und der wirksame Untergrund, die alles konkrete Miteinander in der Ge-

meinde bestimmen. Der Reichtum einer solchen unscheinbaren Substruktur der konkret gelebten christlichen Existenz bedeutet ein fundamentales Ethos «vor» allen rechtlich und institutionell «gesicherten» Verfahrensweisen. Nirgends als in einer durch Gottes souveräne Gnade zur «Gemeinschaft der Heiligen» versammelten Kirche werden Freiheit, Partnerschaft, Bruderschaft und gegenseitiger Dienst als Voraussetzungen eines solchen Zusammenseins offenkundiger. Das gemeinsame Sein-in-Christus («Christus totus») ist die Lebensbasis dieser «demokratischen» Existenz.

Wenn damit auch noch kein institutionalisiertes Modell kirchlicher Gemeinschaft gegeben ist, so muß man sich doch prinzipiell hüten, diese Strukturen nur in eine weltlose «Gesinnung» zu verlagern. Man braucht dies noch nicht einmal in einer falschen, spiritualistischen Innerlichkeit zu tun. Es gibt ja auch einen geistig-seelsorgerlichen Stil von «Brüderlichkeit», der diese fundamentale Bruderschaft zutiefst verletzt, wo nämlich nur von außen oder von oben «betreut», «versorgt» und «pastoriert» wird. Hier ist der kritische Punkt: «Brüderlichkeit», die *nur* moralische Devise und Appell meist nur für den anderen bleibt, aber nicht zu neuen Formen findet, bleibt zutiefst zweideutig. Christliche Gemeinde als Bruderschaft kann nur gelingen, wenn dieses Ziel auch in den Ordnungen und Sozialbezügen verwirklicht wird, in denen wir leben. Die geistlichen Dimensionen christlicher Brüderlichkeit dürfen vor diesen nüchternen Vollzugsweisen nicht haltmachen. Wenn jene nicht die spirituelle Potenz und real überzeugende Durchschlagskraft haben, auch noch in diesen gegenwärtigen Formen menschliches Zusammensein tiefgreifend zu prägen, dann wäre es um ihre Wirksamkeit schlecht bestellt. Es darf also nicht ausgeschlossen werden, daß diese Grundelemente einer christlichen Gemeinschaft sich auch in den stärker rational-öffentlichen Vollzugsformen der heutigen Welt artikulieren. Der Interaktionszusammenhang von «inneren» und «äußeren» Momenten kann ein realer Prüfstein für die konkrete Wahrheit der großen Worte und der immer beschworenen «Haltungen» werden. Es gäbe z. B. keine Ordensgründungen, wenn sich der charismatische Aufbruch bei aller Sprengkraft und Brisanz nicht in verfaßte Strukturen übersetzen könnte: Wenn die institutionellen Elemente dafür nicht vorgefunden werden können, dann müssen sie schöpferisch erfunden werden. Warum soll dies in Grenzen nicht für andere Gebilde in der Kirche möglich sein?

3. Chancen und Grenzen einer Institutionalisierung der Demokratie als «Lebensform»

Dennoch braucht eine solche Formgebung noch nicht unmittelbar und mit Notwendigkeit eine rechtlich-«politische» Verfahrensweise zu bedeuten. Es wäre das schlechte Schema eines formalistischen Demokratieverständnisses, legte man den Akzent allein auf die Elemente z. B. der Kompetenzverteilung, der Gewaltenteilung, der Mehrheitsentscheidung usw. «Bruderschaft» z. B. ist ein umfassenderes Lebens-*Prinzip*. Man kann z. B. auf dem Weg der *Beratung* – wenn man um die Effizienz eines wirklich guten Rates weiß – eine größere Mitsprachemöglichkeit und Mitbestimmungsmacht erhalten als durch die Einräumung bestimmter «Rechte». Das persönliche Beispiel eines guten Amtsträgers in Wort und Verhalten kann z. B. zu einer «Demokratisierung» des Gesamtstils sozialer, staatlicher oder auch kirchlicher Verhaltensweisen führen, die nicht oder kaum durch gesetzliche Maßnahmen erreicht wird. Es bedarf also nicht immer der institutionellen Perfektionierung. Wer sich aber gegen die Umformung mancher bisheriger Weisungsbefugnisse in die Formen von Beratung und Beschluß wendet und nur den «Geist» z. B. der Brüderlichkeit beschwört, macht sich heute fast notwendig unglaubwürdig. Viele Formen herrschaftlichen Verhaltens können und sollen abgebaut werden. Zwischen «Vorgesetzten» und «Untergebenen» wurden in allen Hierarchien Umgangsformen traditionalisiert, die heute überlebt und daher im Schwinden begriffen sind. Jeder Amtsträger muß heute sehen, welche Vollzugsweisen seines Tuns in kollegialem Einvernehmen und in partnerschaftlicher Mitbeteiligung durchgeführt werden können. Gerade da, wo Herrschaftsallüren gewohnheitsmäßig üblich geworden sind und monokratische Verhaltensstile ausgeprägt sind, kann die wirklich reformwillige Autorität sich selbst durch institutionelle «Sicherungen» und vereinbarte Verfahrensweisen zu konkreter Partnerschaft bzw. zum gegenseitigen Hören verpflichten. Eine höchste Dienstbereitschaft für andere sollte auch keine Angst haben, in einem klaren Ja sich an verantwortliche Mitbestimmungsweisen anderer zu binden; ein begründetes Veto in prinzipiellen Entscheidungen ist damit noch nicht ausgeschlossen.

Die Weigerung vieler Hierarchen (nicht nur in der Kirche), solchem Vorgehen zuzustimmen und immer wieder nur an die Gesinnung zu appellieren, reizt alle Forderer der «Demokratisierung» dazu,

eine solche Aufforderung nur als Beschwörung des Untertanen-«Geistes» zu verstehen und sich dafür umso entschiedener – auch mit den politischen Mitteln des Drucks und mit einer Aufkündigung des Gehorsams – an die Forderungen struktureller und technischer Änderungen zu klammern, was vom «Gegner» wiederum nur als «äußere» organisatorische Oberfläche mißverstanden wird. In der Tat wird das Demokratisierungspostulat sehr oft von den Befürwortern und von den ablehnenden Gruppen ohne die Verwurzelung im Kontext der Grundforderungen an Demokratie als «Lebensform» gesehen und so nicht selten zwischen den Fronten zu einem unfruchtbaren Streitobjekt. Nur wenn die Substrukturen und tragenden Kräfte von «Demokratie» mitgesehen werden, ist eine sinnvolle Demokratie-Rezeption möglich. Dies gilt auch für den kirchlich-theologischen Bereich.

III. ZUR EXISTENZ UNABÄNDERLICHER VERFASSUNGSELEMENTE

Eine Annäherung an das Zentralproblem im Verhältnis von Demokratieverständnis und kirchlichen Strukturen kann auf verschiedene Weise erfolgen, indem man z. B. verschiedene Analogien zwischen ihnen untersucht (vgl. z. B. synodale Elemente, charismatisches Prinzip, Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes usw.).¹³ Elemente aus der profanen demokratischen Verfassungswirklichkeit, die eine entsprechende Verwendung in der Kirche von heute finden können,¹⁴ wären dann z. B. eine Stärkung rechtsstaatlicher Prinzipien (vor allem eine größere Kalkulierbarkeit des Rechts, ein Ausbau des Individual-Rechtsschutzes),¹⁵ einzelne Gesichtspunkte der Gewaltenteilung (vgl. dazu den Beitrag von P. Huizing in diesem Heft), Ausbau der Verwaltungsgerichtsbarkeit, Mitwirkung bei der Bestellung der Amtsträger (vgl. dazu den Beitrag von R. Kottje in diesem Heft), größtmögliche Öffentlichkeit der wichtigsten Gremien (vgl. dazu den Beitrag von J. Rémy) usw. Doch bleibt bei dieser unerläßlichen Konkretisierung (vgl. unten, VI.) das grundsätzliche Verhältnis unbestimmt und vieldeutig. Wenn dieses angegangen wird, umschreibt man es nicht selten mit der «Volkssouveränität», welche in der Kirche letztlich völlig unannehmbar sei, da es sich dort nur um die Herrschaft Jesu Christi handeln könne. Diese an sich richtige Unterscheidung¹⁶ verhilft aber zu keiner Klarheit, da auch im neuzeitlichen Demokratieverständnis, sogar nach

Rousseau, das Element *unmittelbarer* Volkssouveränität ohnehin nur begrenzt verwirklicht ist (vgl. dazu auch den Beitrag von H. Schneider).¹⁷

1. Ein Blick auf die «Grundsatz» demokratischer Staatsform

Jeder Begriff einer demokratischen Grundordnung setzt, wie früher erörtert wurde (vgl. I, 1), einen Mindestgehalt von Übereinkunft in den grundlegenden Zielen einer Gesellschaft voraus. Dieser kann nicht einfach von irgendeiner Autorität festgelegt werden, sondern er unterliegt – wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen, von denen noch die Rede sein wird – dem Selbstbestimmungsrecht eines Volkes. Der politische Willensbildungsprozeß verfügt in gewisser Weise über die Grundgestalt der jeweiligen Verfassung. Hier verläuft zweifellos eine wichtige Grenzlinie zwischen Demokratieverständnis und Kirchenbegriff. Denn obgleich es auch in der Kirche einen gewissen Wandel des Glaubens, der Dogmen und des Rechts gibt,¹⁸ so existiert doch unter dieser Hinsicht in der Kirche aus ihrem Wesen (als einer Stiftung Jesu Christi zum Heil der Menschen, das diese sich zutiefst nicht selbst geben können) kein totales Selbstbestimmungsrecht im Blick auf die Grundlagen dieser Gesellschaft.

Nun darf auch dieser Unterschied nicht überzogen werden: Auch das neuzeitliche Demokratieverständnis kennt Grenzen in der Veränderbarkeit der Grundstruktur («unabänderliches Verfassungsrecht»).¹⁹ Bestimmte Voraussetzungen, welche die «Grundsatz» der Verfassung und damit auch die Identität einer Gemeinschaft ausmachen, sind dem politischen Alltagsprozeß entzogen; über sie kann eigentlich nicht abgestimmt werden. Ohne sie (z. B. die Gültigkeit der Menschenrechte, Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Unabhängigkeit der Gerichte, Gewährleistung von Freiheit und einer Chancengleichheit der Parteien, wenigstens für ihren Anfang) kann Willkürherrschaft nicht ausgeschlossen werden; nur so kann eine allen zumutbare Politik auch dann betrieben werden, wenn bei den Wahlen unterlegene Minderheiten dennoch frei in einem solchen Staatsverband leben.

2. Grenzen der Analogie

Freilich – und dies macht tatsächlich eben doch einen fundamentalen Unterschied aus – ist in der Kirche die Verfügungsmöglichkeit über die

«Grundsubstanz» der Verfassungswirklichkeit geringer. Gerade im Vollbegriff der Selbstbestimmung, welche mehr ist als eine Beratungsmöglichkeit oder ein *Mitbestimmungsrecht* der Regierten, gibt es seit dem 17. Jahrhundert das prinzipielle Postulat einer *gänzlichen* Abhängigkeit der Herrschenden vom Vertrauen derer, die als das «Volk» letztes Entscheidungssubjekt bleiben. In der Kirche aber sind *grundlegende* Elemente – nämlich die Offenbarung Jesu Christi in den Dimensionen der Glaubenswahrheit, daraus resultierender ethischer Prinzipien und der institutionellen Grundform von Kirche – weithin der Verfügungsmöglichkeit entzogen. Dies schließt nicht aus, daß das richtige Verständnis des Evangeliums als Gabe und Aufgabe der Kirche zur mündigen Verantwortung in der Welt von Gott in die Hände gegeben worden ist, was dann seinerseits einen gewissen freien Spielraum geschichtlicher Auslegung und Wirklichmachung dieser Grundwahrheit zuläßt. Aber auch hier bleibt die Tatsache bestehen, daß alle solche geschichtliche Realisierung bei aller Aktivität zuerst auf das rechte Hören des «Wortes Gottes» radikal angewiesen bleibt. Hier gibt es von der «Sache» der Offenbarung her einen Gehorsam, der zwar keine Rationalität zu scheuen braucht, aber auch keine eigentliche Verfügungsgewalt über das ihm Anvertraute kennt. Der christliche Glaube verlangt zwar einen freien und in jeder Hinsicht ungezwungenen Partner, aber er kann in seinem Wesen eine anerkannte Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht eliminieren. Wenn Gott in Jesus Christus der «Kyrios» der Welt ist, dann kann *diese* «Herrschaft» niemals schlechthin demokratisch abgebaut werden.

3. Der große Spielraum faktischer Veränderbarkeit

Man müßte das «Wesen des Christentums» in allen fundamentalen Bereichen umschreiben, wenn man diese unverfügbare «Grundsubstanz» des kirchlichen Lebens genauer herausarbeiten wollte. Dabei wird man heute in den dogmatischen Glaubensaussagen und in den institutionellen Verfassungselementen der geschichtlich gewordenen Kirche vorsichtiger zu Werke gehen, wenn man nach dem wirklich «Unabänderlichen» fragt. Zu vieles, das ganz bestimmten situations- und zeitbedingten Anschauungen und Ausprägungen entstammt, ist in Theologie und Kanonistik als «unwandelbar» bzw. «ewig» ausgegeben worden. Eine genaue Abgrenzung kann ohnehin nicht global für alle Bereiche erfolgen, sondern sie kann

immer nur am konkreten Objekt ihre Differenzierung erfahren. Diese Aufgabe gehört nicht zum engeren Umkreis dieses Artikels. Es genügt, wenn grundsätzlich einsichtig geworden ist, daß es in der Kirche Strukturen des Glaubens und des Rechtes gibt, deren geschichtliche Gestaltung zwar dem Menschen übertragen ist, die in der Sache aber auf die Unverfügbarkeit des von Christus hinterlassenen Auftrags und Testaments zurückgehen.

IV. DAS KIRCHLICHE AMT UND DER DEMOKRATIEBEGRIFF

Zur Konkretisierung soll dieser Grundgedanke kurz an jener Struktur exemplifiziert werden, die angesichts des Demokratisierungspostulats am meisten Hindernisse zu bieten scheint, nämlich dem kirchlichen Amt. Radikale Demokratisierungsversuche des kirchlichen Amtes, z. B. durch die Auslegung des gemeinsamen Priestertums als eines geistlichen demokratischen Prinzips, sind auch dann nicht neu, wenn sie immer wieder als Neuheit aufgegriffen werden.²⁰

1. Problem und Struktur des Amtsbegriffs in Anwendung auf den kirchlichen Dienst

Immerhin ist es bezeichnend, daß das Neue Testament keinen übergeordneten Amtsbegriff kennt, sondern alle (unbestreitbar gegebene) Vollmacht mit einer gewissen Regelmäßigkeit höchstens als «Dienst» (diakonia) bezeichnet. Weil es zunächst und zumeist um spezielle Aufgaben und Gaben geht, die streng am Dienen orientiert sind, und weil alle Beauftragten als «Sklaven (Knechte) Jesu Christi» bezeichnet werden, mag man sogar zögern, überhaupt den Amtsbegriff zu verwenden. Auch wenn er im NT nicht im Allgemeinsinne gebraucht wird, kann er freilich dennoch als nachträglicher Reflexionsbegriff einige unverzichtbare Elemente, besonders des nachösterlichen Auftrages Jesu Christi an seine Kirche, zusammenfassen und umschreiben (wie z. B. auch der Begriff « Sakrament »).

Aber solche unentbehrlichen Reflexionsbegriffe müssen auch immer wieder in ihrem konkreten Sprachgebrauch auf die Macht und das Übernehmen gewisser Tendenzen überprüft werden, die sie von ihrem *profanen* Eigenleben her mitbringen (z. B. Herrschaft, Selbstbehauptung, Macht, Gewalt), die aber nach dem NT nicht in dieser Form bei der Ausübung des Christudienstes erlaubt sind. Hier liegt eine unübersehbare Weg-

scheide: «Dienst» im Sinne des NT darf deswegen nicht nur zu einem *rein* funktionalen Betrachten der von Christus stammenden Sendung und des durch ihn erfolgenden Auftrags verleiten; richtig an der funktionalen Fragestellung ist der Blick auf die ganz konkrete Ausrichtung auf einen bestimmten Dienst für die Gemeinde im Namen Jesu Christi, ohne daß aus diesem Auftrag ein Pochen auf formale Autorität folgen dürfte. Dennoch wird diese Sendung nicht nur fallweise, d. h. je nach einzelnen Bedürfnissen, und darum bloß punktuell erteilt. Insofern dieser Dienst – bei aller existentiellen Beanspruchung durch das Aufgetragene – in gewisser Weise vom Einzelnen auch wiederum ablösbar ist und darum unbeschadet der Wichtigkeit personaler Elemente eine gewisse institutionelle Verfaßtheit gewinnt (die «Stelle» muß der Sache halber z. B. wiederbesetzt werden), kann man aber durchaus und mit einem geschichtlichen Recht eigener Art²¹ von einem «Amt» sprechen.

2. Unverfügbarkeit über das «Grundwesen» des Amtes

Dieses hat seine unterscheidende Eigenart darin, daß es in sich selbst keine *eigenständige* Befugnis kennt. Vollmacht in der Kirche ist keine andere als die Vollmacht Jesu selbst. Vom NT her kann nur sinnvoll über dieses «Amt» gesprochen werden, wenn ihm Dienst und Macht Jesu Christi vorgeordnet bleiben. Es ist die Legitimation des Gekreuzigten, die der Bereitschaft zum vorbehaltlosen Dienst und zur «Niedrigkeit» dieses «amtlichen» Tuns entspricht. Aus sich allein ist dieses «Amt» nichts. Nur im radikalen Verlassen aller Machtpositionen und im Freiwerden für den, der dieses «Amt» gewährt, liegt seine Berechtigung und seine «Besonderheit». Nur weil Er im Dienst seiner Diener weiterlebt, gibt es eine «Autorität» dieses Amtes. Darum sagt auch die theologische Überlieferung, daß Jesus Christus selbst es ist, der tauft, predigt und Abendmahl hält (vgl. Liturgiekonstitution Nr. 7). Weil Jesus Christus nach seinem Tod und seiner Auferstehung für die Menschen *in der geschichtlichen Welt* präsent werden will, und zwar als er selbst, gibt es eine sonst unableitbare Sendung durch ihn. Nur in seinem Stiftungswillen, nämlich das Ergebnis seines Lebens und Werkes allen Menschen – wenigstens als Angebot der Gnade und des Heils – zuteil werden zu lassen, ist es begründet, daß es das streng christologisch verfaßte «Amt» in der Kirche gibt. Die Urchristenheit hat darum ganz mit Recht in dem erst nachösterlich voll entfalteten kirchlichen Gemeinde-

amt nicht primär eine nur funktionale und organisatorische Größe der gemeindlichen Aktivität gesehen, sondern *vor allem* eine Gabe des erhöhten Herrn an seine Kirche.

Die Existenz des Amtes verdankt sich also nicht einem missionarischen Eifer und erst recht nicht bloß dem Bedürfnis nach Arbeitsteilung und Kompetenzabgrenzung in der Gemeinde. Dies wird nicht nur bei Lukas und in den Pastoralbriefen deutlich, sondern auch bei Paulus. Die neuere Exegese zeigt für 2 Kor 5,18–20, daß der «Dienst der Versöhnung» als solcher unmittelbar dem Tod des Herrn für alle und seiner Auferstehung entspringt.²² Weil also dieser Dienst nach Jesu Christi eigenem Willen zu seinem Vermächtnis gehört, ist er als solcher – bei aller menschlichen Einflußnahme auf seine genauere Ausprägung – nicht primär menschlicher Initiative entsprungen.

3. Mißbrauch mit dem «göttlichen Ursprung»

Die traditionelle Theologie hat in manchem sicher zu vorschnell gewisse Elemente, Vollzugsformen und Erscheinungsbilder dieses Amtes dem unwandelbaren Ursprungsbereich, d. h. dem «göttlichen Recht» (*ius divinum*), zugeordnet und es damit in manchen Momenten tabuisiert. Die historisch-kritische Methode in Exegese und Kirchengeschichte hat gezeigt, daß man den Radius dieser gottgesetzten Unverfügbarkeit über dieses Amt zweifellos sehr viel enger ziehen muß. Aber durch diese Ausführungen ist auch klar geworden, daß die *Existenz* und das «Wesen» des so verstandenen «Amtes» tatsächlich zu jenen «Vorgegebenheiten» gehören, die durch eine «Demokratisierung der Kirche» nicht beseitigt werden können. Für eine tiefgreifende Reform und den entsprechenden Gestaltwandel des kirchlichen Amtes sind damit keine Grenzen gesetzt, die gewisse Herrschaftsallüren apologetisch oder gar ideologisch stützen könnten. Vielmehr ist durch die Herausstellung des inhaltlichen Minimums, worin das Amt allerdings unaufhebbar ist,²³ erst ein Spielraum eröffnet worden, der eine überraschend große Freiheit in der Gestaltung des kirchlichen Amtes gewährt. Nur wenn man dieses Amt in seinem letzten christologischen Ursprungscharakter sieht, kann man allerdings verstehen, daß ihm *einzig darum* eine unumkehrbare, von der Gemeinde nicht zu trennende, aber auch von ihr nicht allein abzuleitende Verantwortung zukommt, die durch den Stiftungswillen Jesu Christi zum «unabänderlichen Verfassungsrecht» der Kirche gehört. Daß des-

wegen eine Beteiligung der Gemeinde, z. B. bei der Bestellung eines Amtsträgers, nicht ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst. Wie diese «Autorität» des Amtes mit einem Ernstnehmen der ganzen Gemeinde dennoch zusammengesehen werden kann, soll nun abschließend eigens erörtert werden.

V. FREIHEIT DES CHRISTEN UND AMTLICHE AUTORITÄT

Autoritäres Verhalten, das auf eine bedingungslose Unterwerfung unter einen kritiklos anerkannten Autoritätsanspruch oder auf dessen ungehemmte Durchsetzung hinausläuft, darf es in der christlichen Kirche nicht geben (vgl. dazu die Beiträge von R. Pesch und N. Greinacher). Wahre Autorität ist jene Qualität, die sich aus einem kritisch *bejahten* Führungsgebot oder Leistungsanspruch ergibt und darum auch Anerkennung findet.

1. Sinn von Amtsautorität

Wenn in der Kirche jede fundamentale Befähigung zum Amt zuletzt auf die Vollmacht Jesu Christi zurückgeht, dann gibt es in der Frage der Begründung dieser «Autorität» keine *formelle* Delegation *nur* «von unten». Dies schließt durchaus ein, daß jeder Amtsvollzug radikal im Kontext einer brüderlich und kollegial verstandenen Gemeinde verwurzelt bleiben muß. Wenn «Amt» und Autorität in der Kirche vor allem «christokratisch» begründet und strukturiert werden, dann dürfen sie in der Tat nie Herrschaft von Menschen über Menschen²⁴ sein, sondern sie sind nichts anderes als das Präsentwerdenlassen des *einen* Heilbringers Jesus Christus und als das radikale Sichselbstweggeben im Dienst dieser einzigen «Macht». Wo Amtsmissbrauch und autoritäres Verhalten existieren, müssen diese von ihrem Auftrag her kritisiert werden, nicht aber rufen sie nach einer radikalen Beseitigung von Amt und Autorität schlechthin.

Von der Sachmitte des Glaubens her darf es keine Differenz zwischen «Regierenden» und «Beherrschten» geben, weil alle zusammen zuerst dem einen Herrn gehören sollen. Die Gemeinde wird auch dankbar sein, wenn ihr ein Glaubensbruder in voller («hauptamtlicher») Dienstbereitschaft das Evangelium Jesu Christi verkündet und «an Christi Statt» (2 Kor 5,20) die Wirklichkeit seines Heils zur Gegenwart bringt. Der «Amtsträger» selbst wird sich zuerst als auf der Seite der Glaubenden stehend erfahren, der in vielem mit seinen

Glaubensgenossen das rechte Wort auch immer noch suchen muß und auch nicht – am wenigsten für sich selbst – Heil in irgendeiner Weise «besitzt». Alle werden auch von ihrer eigenen christlichen Existenz her erfahren, daß die Botschaft Jesu Christi keine selbstverständliche Größe ist, die widerspruchslos vom Menschen akzeptiert wird. Die Notwendigkeit einer stetigen Wandlung des Denkens und eines Neuwerdens in Glaube, Hoffnung und Liebe macht deutlich, daß es *für jeden* das Wort der Ermahnung, der Aufforderung, der Umkehr und den Imperativ des Anderswerdens geben muß. Beschränkt sich ein solches vielleicht «fremdes», manchmal «hartes» Wort des Verkündigers auf die Dynamik dessen, was Gott für die Menschen und von ihnen will, dann kann eine solche «Autorität» nicht als Herrschaft *von Menschen* ausgegeben werden.

2. Die christliche Sache der Gemeinde und die treuhänderisch verstandene Amtsautorität

Der Amtsträger muß selbst einen «Stil» entwickeln, der den anderen Mitgläubenden zur Erfahrung bringt, daß in seinem amtlichen Tun nur ihre ureigene «Sache» aufgegriffen und gefördert wird. Wenn die ganze Gemeinde diese gemeinsame Grundüberzeugung in dem Ruf zur Annahme der befreienden Liebe Jesu Christi erblickt und sie in Glaube, Gottesdienst und Bruderschaft verwirklicht, dann kann es vom Sinn der christlichen Gemeinde her nicht mehr um ein Auspielen von Freiheit gegen Autorität, von Amt gegen Charisma, von amtlicher Kompetenz gegen «Demokratisierung», von «Vollmacht» gegen «Geistverleihung» gehen. Autorität kann es nur geben, weil alle die Herrschaft des Kyrios bejahen und ausbreiten wollen. Die Gemeinde wird darum in einer selbstlosen Führung des Amtes, die ganz auf den Stiftungswillen Jesu Christi ausgerichtet bleibt, keine Fremdbestimmung sehen, sondern (unter den genannten Bedingungen) darin ihren eigenen Willen erkennen können. Der Amtsträger nimmt, wenn er sich radikal auf die Mitte seines Tuns beschränkt, das treuhänderisch wahr, was zutiefst jeder Christ anerkennt und bejaht. Die Bindung an das Evangelium, an das Credo und an das (fundamentale) Recht der Kirche bedeutet dabei für alle eine beständige Verpflichtung auf die Mitte der christlichen Botschaft und einen gewissen Schutz vor subjektiver Willkür.

Man kann also «Autorität» weitgehend auch im Kontext der Gemeinde sehen. Nirgends wird auch

deutlicher, daß bereits jede duale Rede (z. B. von Amt und Gemeinde), so unentbehrlich sie in gewisser Hinsicht sein mag, in ihrem Gebrauch überprüft werden muß, ob sie nämlich nicht fundamentalere Zuordnungen übersieht. Positionsangaben wie «von oben» und «von unten» stellen ohnehin keine sachgerechten Kategorien dar. Ein Gegenüber von amtlicher Autorität und Gemeinde oder gar eine «Opposition» zwischen beiden stellt auf keinen Fall das Normalverhältnis dar. Eine wirklich Jesus Christus gehorsame Gemeinde wird aber auch nicht wollen, daß ihr Vorsteher in *gänzlicher* Abhängigkeit von der Gemeinde steht und nur das «reproduzieren» darf, was in ihr lebt. Sosehr der Amtsträger Fürsprecher der Menschen bei Gott ist, sosehr bleibt er auch der prophetische Bote und Anwalt Gottes, der mit dem Menschen immer wieder um ein ursprüngliches Hören des Wortes Gottes streitet und rechtet. Es gibt keine Gemeinde des Herrn ohne das kritische Wort des Evangeliums in ihr. Dieses muß sicher nicht immer und nicht einmal zuerst vom Amt kommen. Aber es kann auch nicht ausgeschlossen werden, daß ein Gemeindevorsteher nach Erschöpfung aller Vermittlungsversuche und aller rationalen Argumentation in einzelnen Fällen in einen augenblicklich unüberbrückbaren Gegensatz zu einzelnen, zu Gruppen oder vielleicht auch einmal zur Mehrheit seiner Gemeinde kommt. Er wird sich dann immer noch fragen müssen, ob er nur seinen eigenen Willen oder das auch heute noch wirklich in Pflicht nehmende Wort Gottes verkündigt. Eine solche vielfältig mögliche Intervention kraft des Evangeliums ist aber im Christlichen nur dann möglich und erlaubt, wenn der Amtsträger nicht aus eigener Machtvollkommenheit spricht, sondern die Stimme Jesu Christi unverkürzt zu Gehör bringen muß und wenn er selbst in Furcht und Zittern «an Christi Statt» den «Dienst der Versöhnung» vollzieht.

3. Wandel von Amt und Autorität

Da diese Botschaft aber zuerst die Realisierung partnerschaftlichen Verstehens und gegenseitiger Liebe fordert, müßten rücksichtsvolles miteinander Umgehen, Verzicht auf eitle Sondermeinungen und selbstvergessene Zusammenarbeit für die selbe Sache auch die ersten Früchte im Verhältnis von Gemeinde und Amt sein. Je mehr diese Gemeinde sich wirklich und zentral an ihre eigene «Grundsubstanz» bindet, desto freier wird sie für eine zunehmende Dialogisierung des Zusammen-

seins durch den Abbau aller nur vermeidbarer Ungleichheiten.²⁵

Durchdenkt man dieses Grundverhältnis, dann kann man sich eigentlich nur wundern, warum es in der Kirche so wenig «demokratische Strukturen» in dem erläuterten Sinne gibt. Warum ist nicht vieles in Stil und Formen der Kirche ganz selbstverständlich «demokratisch»? Nur wo es zu keiner wirklichen und grundsätzlichen Übereinstimmung im obigen Sinne kommt und kein ständiges, offenes Gespräch in Freiheit und Vertrauen gelingt, kommt es zu den unerbittlichen, oft nur noch formaljuristisch oder kirchenpolitisch motivierten Forderungen nach einer «Demokratisierung» des kirchlichen Amtes. Die Schärfe, mit der das Postulat oft eingeklagt wird, und der Eigensinn, mit dem es nicht selten ebenso pauschal abgelehnt wird, verraten etwas von dem fast schon pathologischen Befund im Blick auf Amtsfragen in der Kirche, und zwar an allen Fronten.

Demokratisches Bewußtsein muß nicht einfach jede amtliche Befugnis abbauen. Gerade die ältesten und am meisten bewährten Demokratien (der angelsächsischen Welt) haben eine ausgeprägte Sensibilität für die Notwendigkeit und den Rang des Amtes, das als eine fiduziarische Wahrnehmung von Rechten angesehen wird, die in ihrem Grundcharakter bei den Bürgern als Treuhänder bleiben.²⁶ Auch ein solches Demokratieverständnis zielt auf Freiheit und kritisiert Herrschaft, indem es nämlich vor allem die Bindung und Verantwortung jeder «Macht» hervorhebt. Gerade unter Berücksichtigung eines solchen Demokratieverständnisses behält das geistliche Amt im Leben der Kirche auch unter den Bedingungen der neuzeitlichen Bewußtseinslage durchaus einen legitimen Ort, wenn es «amtlich» und «demokratisch», d. h. im Bewußtsein des erteilten Auftrags und auf partnerschaftlich-brüderliche Weise, ausgeübt wird.

VI. KONKRETION UND BEDINGUNGEN EINER DEMOKRATISIERUNG IN DER KIRCHE

Das Christentum konnte keine Bezeichnungen für seine institutionellen Formen aus der jeweiligen geschichtlichen Umwelt aufgreifen, ohne sie seinen eigenen Intentionen entsprechend tiefgreifend zu verändern. Es ist deswegen nicht erstaunlich, daß es bei der Rezeption der Demokratie ähnlich ergeht. Aber es wäre unredlich zu verschweigen, daß die Kirche immer schon ihre eigenen Verfassungselemente weitgehend auch unter Zuhilfenahme profaner Modelle und Amtsvorstellungen

konkretisiert hat. Ein fixiertes Sichanklammern an den Begriff «Demokratisierung» ist freilich schon darum nicht sehr sinnvoll, weil der Begriff undifferenziert ist und auch als Generalrezept nichts nützt. Nichts tut mehr not als eine *Konkretisierung* der Diskussion. Für den Ernst, mit dem die *Sache* «Demokratisierung in der Kirche» zum *wirklichen* Wohl der Gemeinden betrieben wird, gibt es zwei Kriterien, die in der bisherigen Literatur wenig genannt sind:

1. Das generelle Demokratisierungspostulat muß in bestimmte und realisierbare Modelle umgesetzt werden, wobei die Probleme der Organisierbarkeit, Funktionsfähigkeit und Effektivität der betreffenden Bereiche einen stärkeren Rang bekommen müssen.²⁷

2. Wer sich nicht gleichzeitig um eine reale Befähigung der Christen zur aktiven Teilnahme am Leben und an den Entscheidungen ihrer Gemeinde müht, macht das Postulat «Demokratisierung in der Kirche» faktisch unglaubwürdig.²⁸ Ohne eine Intensivierung der Mitverantwortungsbereitschaft

¹ Außer der dort verzeichneten Lit. vgl. besonders J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche = *Werdende Welt* 16 (Limburg 1970); I. Fetscher, Die Demokratie (Stuttgart 1970) (Lit.).

² Dies wird auch von Kritikern eines formalen Demokratieverständnisses zugestanden, z. B. von W. Strzelewič, Bürokratisierung der modernen Gesellschaft und die Ohnmacht des Bürgers: Hindernisse der Demokratie. Vorträge und Bibelarbeit in der Arbeitsgruppe Demokratie des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags Stuttgart 1969 (Stuttgart 1969) 19–26, bes. 20: «Wer die rechtsstaatliche Sicherung als bloß belanglose Formalität verlästert und sie um der Demokratisierung der ganzen Gesellschaft willen zu zerstören bereit ist, verfährt ebenso sinnwidrig und kurzsichtig wie diejenigen, die Demokratie im staatlichen Sinne ohne Demokratisierung der ganzen Gesellschaft proklamieren».

³ Vgl. z. B. Th. Geiger, Demokratie ohne Dogma (München 1964).

⁴ Dazu Genaueres bei M. Hättich, Demokratie als Herrschaftsordnung = *Ordo Politicus* 7 (Köln 1967) (Lit.).

⁵ Dies bedeutet freilich nicht, daß andere Aspekte, z. B. das Prinzip der Repräsentation, nur Ausdruck des Verfalls und der Entartung eines ursprünglichen Demokratiebegriffs wären. Vgl. dazu auch I. Fetscher aaO.

⁶ Vgl. dazu die streitbare Schrift von W. Hennis, Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs (Köln 1970), mit der man sich wenigstens auseinandersetzen muß.

⁷ Zum Phänomen des Totalitarismus vgl. W. Schlangen, Der Totalitarismus-Begriff: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung «Das Parlament» 44 (31. Okt. 1970).

⁸ Diese muß unterschieden werden von einem Wissen um die politische Bedeutsamkeit dieser Bereiche und von dem Erwecken bzw. Wachhalten einer Verantwortungsbereitschaft für das politische Leben.

⁹ Diese Forderung entspringt zunächst einem wissenschaftlichen Postulat, weil sie die Implikationen einer vorgetragenen Theorie betrifft; die konkrete politische Entscheidung des Theologen (z. B. für eine bestimmte Partei) muß davon abgehoben werden.

¹⁰ Ein solcher Satz läßt sich freilich bestreiten, besser: seine Gültigkeit hängt von dem jeweils vorausgesetzten Demokratieverständnis ab; man vgl. z. B. die Bestimmung von Th. Wilhelm (Hrsg.), Demokratie in der Schule: *Paedagogica* 7 (Göttingen 1970) 8f: «Demokratie wird hier verstanden als das stets revisionsbedürftige Experiment, unter Vermeidung elitärer und egalitärer Ideolo-

ger Glieder des jeweiligen gesellschaftlichen Bereiches bedeutet «Demokratisierung» allzuleicht nur die Verlagerung von «Herrschaft».

Wird diese Ausrichtung auf *bestimmte* Ziele im Auge behalten, dann muß sich der Begriff «Demokratisierung» von selbst differenzieren. Ohne eine solche Konkretisierung des Postulats ist eine kritische Würdigung vieler Entwürfe und Wünsche von seiten der systematischen Theologie oft kaum zu leisten. In gewisser Weise ist der Begriff freilich fast unvermeidlich geworden, weil in ihm – bis in die emotionale Sphäre hinein – viele Hoffnungen und Befreiungstendenzen des gegenwärtigen Menschen wie in einem Lösungswort zusammengefaßt sind.²⁹ Eine Kirche, die für die Menschen dieser Zeit da sein will, kann sich nicht bloß im Blick auf subjektive Gesinnungsweisen (Verhalten, Stil usw.), sondern auch hinsichtlich institutionell-rechtlich verbindlicher Faktoren berechtigten Forderungen nicht verschließen, zumal sie in vielen Momenten eine innere Affinität zu den demokratischen Grundwertungen hat oder gewinnen kann.

gigen gesellschaftliche Voraussetzungen zu schaffen, die dem Staatsbürger eine möglichst unautoritäre Existenz erlauben». Vgl. dazu unten, Abschnitt VI.

¹¹ Vgl. dazu C. J. Friedrich, Demokratie als Herrschafts- und Lebensform (Heidelberg 1959) und bes. L. Roos, Demokratie als Lebensform = *Abhandlungen zur Sozialethik* 1 (München 1969) bes. 292ff.

¹² Vgl. den Beitrag von J. Ratzinger aaO. (Anm. 1); K. Rahner, Demokratie in der Kirche?: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 113–130; ders., Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche = *Münchener Akademie-Schriften* 53 (München 1970); O. Semmelroth, Demokratie in der Kirche?: O. Semmelroth/R. Haubst/K. Rahner (Hrsg.), *Martyria – Leiturgia – Diakonia*, Festschrift für H. Volk (Mainz 1968) 399–415; J. G. Gerhartz, Demokratisierung in der Kirche: *Theologische Akademie* 6 (Frankfurt 1969) 88–115; M. Kaiser, Kann die Kirche demokratisiert werden?: *Lebendiges Zeugnis* (1969) 5–21; H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität (Wien 1969); A. Müller, Kirchenreform heute (München 1968); vgl. auch Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken, hrsg. vom Benserger Kreis (Mainz 1970).

¹³ Vgl. in diesem Sinn das Vorgehen von J. Ratzinger, K. Rahner, O. Semmelroth, J. G. Gerhartz in den Anm. 12 genannten Beiträgen.

¹⁴ Beispiele bei H. Maier aaO. (Anm. 1) 69–77.

¹⁵ Das kanonische Recht vor 1918 kannte hier bekanntlich in manchen Perioden seiner Geschichte größere Möglichkeiten z. B. der Appellation als jetzt.

¹⁶ Politologisch vgl. dazu H. H. Hofmann (Hrsg.), *Die Entstehung des modernen souveränen Staates = Neue Wissenschaftliche Bibliothek* 17 (Köln 1967) (Lit.); B. de Jouvenel, *Über Souveränität* (Neuwied 1962).

¹⁷ Näheres auch bei I. Fetscher aaO. (Anm. 1) 20ff.

¹⁸ Daß gerade wegen der im folgenden erläuterten Analogie der «Wesensunterschied» von politischem Demokratieverständnis und Kirche nicht überdehnt werden darf, zeigt H. Maier aaO. (Anm. 1) 71ff.

¹⁹ Dazu für die Verfassungswirklichkeit z. B. der Bundesrepublik Deutschland H. Ehmke, *Grenzen der Verfassungsänderung* (Tübingen 1953); K. v. Beyme, *Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes* (Tübingen 1968).

²⁰ Genaueres in der heute zu wenig beachteten Forschungsge-

schichte von O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (Uppsala 1932) (Nachdruck Frankfurt 1960) 31ff.

²¹ Zum Einfluß der Lehre und Praxis des Papsttums auf die Gestaltung des Amtsbegriffs vgl. W. Ullmann, Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter = Dike 3 (Salzburg 1966) 20–22 (Lit.).

²² Vgl. dazu nur E. Dinkler, Die Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen. Auslegung von 2 Kor 5, 14–6, 2; G. Bornkamm/K. Rahner (Hrsg.), Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier (Freiburg 1970) 169–189.

²³ Vgl. dazu vorläufig K. Lehmann, Das priesterliche Amt im priesterlichen Volk: Klerusblatt 50 (1970) 315–319 (erscheint auch im Berichtsband des Trierer Katholikentages 1970 «Gemeinde des Herrn» [Paderborn 1970]). Vgl. auch den in Anm. 25 genannten Beitrag.

²⁴ Zur problematischen Verwendung des Herrschaftsbegriffs vgl. O. Brunner, Bemerkungen zu den Begriffen «Herrschaft» und «Legitimität»: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (Göttingen 1968) 64–79; theologisch vgl. H. Dembowski, Grundfragen der Christologie, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi (München 1969).

²⁵ Für die Gemeindeleitung sind genauere Ausführungen bei K. Lehmann, Zur Theologie der Gemeindeleitung: Pastoraltheologische Informationen 1970, hrsg. von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen (Mainz 1970) 2–31 zu finden. – Über

soziologische Probleme des Abbaus von Herrschaft vgl. auch R. Dahrendorf, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (Tübingen 1966); ders., Gesellschaft und Freiheit (München 1961) 363ff.

²⁶ Dazu W. Hennis, Amtsgedanke und Demokratiebegriff: Politik als praktische Wissenschaft (München 1968) 48–64, 248–250 (Lit.). Der Gedanke, der oben (V, 2) theologisch verwendet wurde, bedarf einer weiteren Untersuchung.

²⁷ Vgl. dazu vor allem Th. Eschenburg, Demokratisierung und politische Praxis: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung «Das Parlament» 38 (19. 9. 1970) 3–13, bes. 8ff, 11ff.

²⁸ Grundsätzlich G. Zimpel (Hrsg.), Der beschäftigte Mensch. Beiträge zur sozialen und politischen Partizipation = Politisches Verhalten (München 1970) (Lit.).

²⁹ Vgl. dazu das in Anm. 12 genannte Memorandum des Benserger Kreises, 11–22.

KARL LEHMANN

geboren am 16. Mai 1936 in Sigmaringen, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Freiburg i. Br., München und an der Gregoriana, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie und Theologie, Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Universität Mainz. Er veröffentlichte u. a.: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Freiburg i. Br. 1968).

Norbert Greinacher Herrschaftsfreie Gemeinde

Die folgenden Ausführungen gehen davon aus, daß die Demokratisierung der Kirche notwendig ist, nicht in dem Sinne, daß die Herrschaft der Amtsträger durch die Herrschaft des Volkes ersetzt wird, sondern in dem Sinne, daß alle Glieder der Kirche sich dem Herrn Jesus Christus verpflichtet wissen und sich um eine Lebensform in der Kirche mühen, die sowohl der Gesinnung Jesu Christi wie den neuzeitlichen Elementen des Bewußtseins, der Ordnung und des Verhaltens entspricht, die man demokratisch nennt.¹ Dabei ist von vornherein klar, daß Demokratisierung sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche nicht in erster Linie eine bestimmte, rechtlich fixierte statische Ordnung meint, sondern einen dynamischen Prozeß, dessen Ziel, die volle Selbstbestimmung und Identitätsfindung der Menschen, in dieser Zeit nie erreicht wird, dem es aber immer näher zu kommen gilt. Dabei wird sich diese Demokratisierung der Kirche auf allen Ebenen des

Lebensvollzuges der Kirche durchsetzen müssen, wenn die Kirche in einer Gesellschaft, die sich in dem Prozeß der Fundamentaldemokratisierung befindet,² glaubwürdig sein will. Es wäre falsch, warten zu wollen, bis die Institutionen der Großkirche (Papsttum, Kurie, Bischofssynode, Bischofskonferenzen usw.) diesen Weg der Demokratisierung ernsthaft beschrritten haben. So wichtig eine solche Demokratisierung dieser Institutionen ist und so sehr man sich ernstlich darum mühen muß, noch wichtiger ist das Mühen um eine Demokratisierung von der Basis in der Kirche her. Die kirchliche Gemeinde ist der entscheidende Ansatzpunkt für eine Demokratisierung der Kirche. Hier kann ab sofort begonnen werden, und Gott sei Dank geschieht es auch an vielen Punkten der Kirche. Gelingt es, in den kirchlichen Gemeinden ein demokratisches Bewußtsein zu entfalten und eine demokratische Lebensform zu entwickeln, dann werden auch die Institutionen der Großkirche auf diesen Prozeß Rücksicht nehmen müssen. Andererseits wird durch die Demokratisierung der Makrostrukturen eine Demokratisierung der Basis erleichtert. Durch eine solche «demokratische Eskalation» könnte dieser Prozeß der Demokratisierung der Kirche eine Eigen-dynamik entfalten und sein Ziel wenigstens asymptotisch erreichen. Was aber verstehen wir unter einer kirchlichen Gemeinde?