

wählten Schiedsmännern schlichten zu lassen. Das Gutachten knüpft hier an und schlägt vor, in jeder Diözese (oder in mehreren Diözesen gemeinsam) ein Schiedsbüro einzurichten, das die Aufgabe haben soll, streitenden Parteien zu einem Schiedsspruch zu verhelfen. Nach Vereinbarung sind die Parteien gehalten, sich dem Urteil des Schiedsrichters zu unterwerfen. Sie können selbst bestimmen, ob das Schiedsgericht nach strengem Recht oder nach Billigkeit entscheiden soll. Wünschenswert ist, daß auch für dieses Urteil Berufung möglich bleibt, wenn die Normen der Vereinbarung oder des Schiedsspruches nicht korrekt eingehalten worden sein sollten. Für beide Verfahren, Vermittlung und Schiedsspruch, gibt das Gutachten bis ins einzelne gehende Beispielmuster.

Vermittlung und Schiedsspruch geben eine Lösung für besondere Fälle; sie sind nicht rechtsbil-

dend. Daneben muß eine Verwaltungsrechtsprechung entwickelt werden: richterliche Interpretation des Gesetzes, von Fall zu Fall sorgfältigere Bestimmung der Rechte durch den Richter, richterliche Präzedenz, besonders für Bestimmungen und Schutz der Rechte des Christen, sind fundamentale Werte für die Kirchenleitung. Solange noch keine neue verwaltungsrichterliche Organisation eingeführt ist, könnten die Bischöfe richterliche Befugnisse delegieren: entweder an bestehende Diözesengerichte oder an Kollegien, die speziell mit der Beurteilung von Streitfällen beauftragt werden, soweit sie aus Verwaltungsakten jeglicher Art entstanden sind. Experimente auf diesem Gebiet könnten für die Kommission wertvoll sein, die mit der Revision dieses Kapitels Kirchenrecht beauftragt ist.

Literatur

We, the People of God... A Study of Constitutional Government for the Church. Herausgegeben von James A. Coriden (1968); Canon Law Society of America. Proceedings of the Thirty-First Annual Convention (Cleveland, Ohio: 20.-23. Oktober 1969); Ign. Gordon, De Tribunalibus administrativis propositis a Commissione Codici Iuris Canonici recognoscendo et suffragatis ab Episcoporum Synodo: Periodica de re morali canonica liturgica 57 (1968), 602-652; ders., Normae speciales Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae: ebd. 59 (1970), 75-165; H. Schmitz, Möglichkeit und Gestalt einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung: Archiv für katholisches Kirchenrecht 135 (1966) 18-38; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo: Communicationes, 2. Dez. 1969.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PETER HUIZING

geboren am 22. Februar 1911 in Haarlem (Niederlande), Jesuit, 1942 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Amsterdam, Nimwegen, Löwen, München und an der Gregoriana. Er ist Lizentiat der Philosophie und Theologie, Doktor des bürgerlichen und kanonischen Rechts. Er ist Professor für kanonisches Recht und Geschichte des kanonischen Rechts an der Universität Nimwegen sowie Konsultor der römischen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici. Er veröffentlichte u. a.: Um eine neue Kirchenordnung: A. Müller, F. Elsener, P. Huizing, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung? (Einsiedeln 1968).

Giancarlo Zizola

Demokratisierung des Gottesvolkes

Vorbemerkung der Redaktion:

Die folgende Darstellung der Schwierigkeiten und Hindernisse, auf die eine «Demokratisierung» in der Kirche stößt, ist das unbefangene Zeugnis eines Journalisten. Auch wer manches anders sieht, darf sich über die in dem Artikel niedergeschlagenen «Erfahrungen» nicht hinwegsetzen. Der Artikel könnte auch gut als «Situationsskizze» das

Heft eröffnen. Der Beitrag ging erst nach sehr verlängertem Redaktionsschluß ein.

Probleme der Situation in der Nachkonzilszeit

Es ist heute schwieriger geworden, auf die Wege zu einer Demokratisierung des Lebensstils des Gottesvolkes hinzuweisen. Die Erklärungen der kirchlichen Autoritäten sprechen immer wieder von Pluralismus, die Reden meiden fast durchwegs den gebieterischen und anathematisierenden Stil einer Epoche, in welcher der übertriebene Absolutismus der Institution in ihren Repräsentanten sich kaum in wohlwollende Bescheidenheit kleidete. Der Renaissancevatikan beherbergt von Zeit zu Zeit die Synoden der Vertreter der einzelnen Bischöfe, hält einen Pressesaal offen, bereist die Welt im Düsenflugzeug, gestaltet die Technik der Amtsträgerauswahl und des pastoralen Vorgehens

zweckmäßiger. Die belästigenden Prozeduren des Sanctum Officium scheinen einem diskreten ideologischen Dirigismus Platz gemacht zu haben. Selbst die «repressive Toleranz» hochgestellter kirchlicher Amtsträger sucht sich des öftern mit Zitaten aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zu rechtfertigen. Dieses hat in eine Kurialstruktur, die unter der Devise «Roma locuta, causa finita» während vier Jahrhunderten vom Zentralismus beherrscht war, den Pfingststurm einer Denkfreiheit einbrechen lassen, die sich mehr vom Geist der Herrn treiben läßt als von den Selbsterhaltungsinстинkten der Institution. Nachdem das katholische Leben sich jahrhundertlang an Dekrete gehalten hatte, die von oben herab erlassen wurden, erlebt man nun eine Konfrontation zwischen Mehrheiten und Minderheiten, zwischen verschiedenen und gegensätzlichen theologischen und ekklesiologischen Meinungsrichtungen; die Bischöfe übernehmen demokratische Wahl- und Beschlußsysteme – ein noch schreckliches Schauspiel für diejenigen, die in den Alarmruf einstimmen, den Gustave Le Bon nach der Französischen Revolution erhoben hatte («Der Pöbel ist souverän und der Wellenschlag der scheußlichen Barbaren, das göttliche Recht der Massen ersetzt das gottgegebene Recht der Könige»), und die jede noch so geringe Verletzung des katholischen Monoliths weiterhin als ein Vergehen gegen den Glauben ansehen.

Und doch sind nur wenige bereit, den demokratischen Anstrich, den die Institution zur Schau trägt, für einen hinreichenden Beweis eines ekklesiologischen Umdenkens zu nehmen. Die Demokratie scheint nicht mehr als Idealform einer guten Regierung zu gelten. Die Infragestellung der bürgerlichen Demokratie, die von den Jugendrevolten als Blankovollmacht für die seit jeher herrschenden Tyrannen entlarvt wurde, dient denjenigen, die sich am hartnäckigsten nach dem kirchlichen Josefismus zurücksehnen, als willkommene Rechtfertigung dafür, daß sie sich auf die träge Unbeweglichkeit des Systems abstützen, das sie als von Gott ein für allemal garantiert ausgeben. Sie erblicken in jedem Demokratisierungsversuch einen unzulässigen Einfluß weltlichen Denkens, verschließen sich aber der Einsicht, daß die Installation des absoluten Systems, das die Kirche im Lauf der Jahrhunderte von ebenfalls profanen geschichtlichen Modellen übernommen hat, einen analogen «Kniefall vor der Welt» darstellt.

Es sind tatsächlich viele Gründe vorhanden, die es nahelegen, gewissen Elementen funktionaler

Demokratie, die in den letzten Jahren vom System spärlich zugestanden wurden, zu mißtrauen. Wenn in einer offenkundig autoritären Gesellschaft das Manipulationsproblem sich nicht zu stellen braucht, so wird es bekanntlich vordringlich, sobald eine mit Autorität ausgestattete Gruppe es für angezeigt hält, ihre Macht zu kaschieren und sie als von der Öffentlichkeit ausgeübt oder wenigstens von einer «schweigenden Mehrheit» gutgeheißen hinzustellen.¹ Für die Kirche ist der Diskurs angängig bis an die Grenze, an welcher der Mensch der Offenbarung begegnet. Doch diese soziologische Kategorie dient zur Verifikation dafür, ob einzelne kirchliche Verfahrensweisen nicht der tiefen Natur der Kirche widersprechen, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie gesehen hat. In diesem Fall nämlich würden sie es verhindern, daß ein nicht sosehr demokratisches, sondern im Vollsinn gemeinschaftliches Bewußtsein des Gottesvolkes heranreift, ließen sie doch dann die Authentizität der äußeren Reformen zweifelhaft erscheinen. Diese gelten in den Augen der Nichtchristen bereits als ein zu spät kommender Versuch der Kirche, aus den feudal-agrarischen Bastionen auszubrechen, um eine letzte Möglichkeit zurückzugewinnen, auf die von der westlichen Bourgeoisie geschaffenen liberal-demokratischen Gesellschaften Einfluß zu nehmen. Und insofern innerhalb der alten Umkreise des hierarchisch-kirchlichen «Dritten Standes» höchstens durch Beziehung domestizierter Laien gewisse Konzessionen im demokratischen Sinn erfolgen, gilt auch für diese das Urteil, das Herbert Marcuse über die sich mit den klassischen Parolen «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» deckenden totalitären Denkweisen gefällt hat: «Damit, daß man Herren frei wählt, sind die Herren und die Sklaven nicht zum Verschwinden gebracht».

Was für eine Bedeutung kann es nunmehr noch beanspruchen, daß in der Kirche Freiheiten zurückgewonnen werden, die schon aus der mit der Hinrichtung Ludwigs XVI., des letzten Priesterkönigs auf einem profanen Thron, vollzogenen Liquidierung des sakralen Machtsystems hervorgegangen sind? Inwieweit drückt sich in diesem Bestreben nicht die geheime Angst davor aus, die Kirche auf die neuen Forderungen nach echter Freiheit abzustimmen, die von der Welt der Armen und Unterdrückten erhoben werden, die sich gegen die tragischen legalistischen Scheinfreiheiten auflehnt, die in den Systemen des Ostens und Westens in Brauch sind? Im letzten Jahrhundert war die katholische Laienschaft großzügig zur Er-

oberung der mißbilligten demokratischen Gesellschaft entsandt worden, aber gerade die Erfahrung, die sie – zusammen mit einer Gruppe von sehr bald ins Exil geschickten Theologen – dabei gemacht hatte, hatte die Kontraste zwischen ihrer Eigenverantwortung als Bürger und ihrer kirchlichen Stellung als religiös Unmündige aufbrechen lassen. Und das Konzil ging offiziell über die Positionen hinweg, die noch 1906 von Pius X. in der Enzyklika «Vehementer» promulgiert worden waren, welche die Hypothese von den «duo genera christianorum» und das Bild einer pyramidenförmig gestuften hierarchischen Kirche von neuem einschärfte. Damit stand es für das allgemeine Bewußtsein der Kirche fest, daß der Grundsatz der «Ecclesia semper reformanda» nicht glaubwürdig verkündet wird, wenn die Kirche nicht raschestens die institutionelle Rückständigkeit aufgibt, die für sie zu inneren und äußeren Abkapselungen führt, insbesondere zu einer Kluft zwischen Kirche und Welt, zwischen Autorität und Gottesvolk, zwischen sakralem System und freiheitlichen Geistesströmungen, die in der heutigen Geschichte, von der aus Gott seinen Ruf an die Kirche ergehen läßt, im Umlauf sind.

Hindernisse, die einer Mentalitätsänderung entgegenstehen

Nun aber stößt jeder Versuch, die Mentalität des Gottesvolkes, wenn auch nur in eingeschränkt demokratischem Sinn, zu ändern, auf drei Hauptschwierigkeiten, die mit einer nicht zum Umdenken gebrachten Institution gegeben sind.

I. HERRSCHAFTSABSOLUTISMUS

Das kirchliche System scheint durch institutionelle Bande oder ideologische Restbestände und neutrales Verhalten mit einem politischen und wirtschaftlichen System verkoppelt zu sein, worin die Entmenschlichung des Menschen und die Oppression eine Grundstruktur und nicht bloß eine bedauerliche Entgleisung darstellen. Diese Verknüpfungen und die nach weltlicher Herrschaft und Diplomatie aussehenden Elemente in der Zentralregierung der Kirche müssen zwangsläufig deren Befreiung und innere Freiheit behindern. Da die Freiheit unteilbar ist und die religiöse Freiheit nicht geschützt werden kann ohne die Freiheit überhaupt zu verteidigen, wird die Kirche von Natur aus veranlaßt, aus ihrem eigenen Dynamismus den Aufruf zur Demokratie zu vernehmen. «Sie wird aber nicht eine befreiende Funktion auf

sich nehmen können, ohne sich von den Mächtigen zu dissoziieren und sich entschieden auf die Seite der Armen und Unterdrückten zu stellen, d. h. auf Machtpositionen zu verzichten und die althergebrachte Allianz zwischen Altar und Thron, zwischen Altar und Kapital aufzugeben. Die Kirche kann umso glaubwürdiger die Oppression anprangern, je weniger sie mit dieser zusammenarbeitet».²

Die Kirche muß die Solidarität mit den etablierten Ordnungen, mit einem Kultursystem aufgeben sowie den internationalen Rechtsstatus, das diplomatische System und das Konkordatsnetz, die ihr das Gepräge einer weltlichen Macht verleihen. Diese Machtkonkretisationen hindern die Kirche daran, zu einer Volksgemeinschaft zu werden; sie halten die Armen von ihr fern, zu denen sie besonders gesandt ist und denen ihre Strukturen den Gesellschaftsschichten zuzugehören scheinen, deren oberstes Gesetz es ist, den Status quo aufrechtzuerhalten. Solange aber die Armen nicht in der Kirche daheim sind und solange die Kirche nicht bei ihnen institutionell Domizil nimmt (auch wenn dabei vielleicht auf die aufsehenerregenden Trostreisen in die Dritte Welt verzichtet werden müßte), ist alles Reden von Demokratie in der Kirche oder auch bloß von demokratischem Stil bei ihren Gliedern eine Mystifikation und dies um so mehr, als demokratische Apparate sie vorzugsweise zur Dienerin der technologischen Kultur, zur Gralshüterin der bürgerlichen Kultur machen würden.

Das Überdauern weltlicher Herrschaftsformen und Denkweisen – vom immer wieder aufgefrischten Bild des Papstes als eines Staatsoberhauptes bis zum Wirtschaftssystem, in das es eingefügt ist – verwehrt übrigens der Kirche die kritische Funktion, die sie ihrer Natur gemäß den weltlichen Systemen gegenüber ausüben sollte, und läßt sie wie in der Vergangenheit bei revolutionären Bewegungen der Freiheitsgeschichte stumm beiseitestehen. Darin liegt auch die Erklärung für ihr Widerstreben, dem Verrechtlichungsprozeß «ad imitationem imperii» der hierarchischen Souveränität ein Ende zu machen, nach der sich die «imperita multitudo» zu richten hatte. Es wäre aufschlußreich, ein geschichtliches Inventar der Titel und des Stils des kurialen Lexikons zu erstellen, das mit der auf kirchenrechtlicher Ebene sich durchsetzenden Herrschaft des hierarchischen Denkens aufkam. Noch heute liegt den Haltungen der Hierarchie ein von knechtischer Gesinnung und Schmeichelei genährter Superlativismus zu-

grunde, für den die Kurien, die Höfe und die mit ihnen zusammenhängenden Apparate trotz aller Reformen (es fehlt nicht an Reformen der Kardinalsgewänder, des päpstlichen Hofstaates, der päpstlichen Leibgarden, der römischen Kurie), eher eine modern tönende Begründung geliefert haben, als daß sie ernstlich gefordert hätten, die Ausübung der Macht und den Stil der Verkündigung nach den Maßstäben des Evangeliums auszurichten.

II. INSTITUTIONSABSOLUTISMUS

Die Spitzen der Kirche sollten endlich öffentlich und verbindlich zu den vom Zweiten Vatikanum gesetzten ekklesiologischen Schwerpunkten stehen, sonst wird es trotz noch so demokratischer Reformen nicht gelingen, den sichtbaren Leib der Kirche auf seine prophetische Rolle hin zu formen. Die Kirche als Gottesvolk, das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, die Sakramente als ausschließliche Quellen diakonaler Amtsgewalt, die bischöfliche Kollegialität, die Mitbeteiligung des Volkes an kirchlichen Entscheidungen stellen keine ausgehandelten Errungenschaften dar, die dem noch in der Kindheitsphase befindlichen «Gottesvolk» in pädagogisch klug abgemessenen Dosierungen zuzugestehen wären; sie sind nicht das von einem aufgeklärten König konzedierte Rechtsstatut, sondern die Grundlagen, die von einer wirklichen Reform der Gestalt der Kirche erfordert werden. Leider werden sie offensichtlich eher in den Reden als in den Taten berücksichtigt. Innerhalb der Struktur herrschen immer noch die Beziehungen der Abhängigkeit und Autonomielosigkeit; die Übertragung der prophetischen Kompetenz der Gemeinde auf die institutionellen Spitzen gilt weiterhin als Norm. Die Synthese zwischen der Kirche von gestern, die ihre Einheit in den hierarchischen Prärogativen fand, und der Kirche des Zweiten Vatikanums, die ihre Einheit in den Prärogativen des Gottesvolkes findet, ist noch nicht hergestellt und man sichert sich gegen das Neue ab, indem man mit einer etwas erneuerten «lex fundamentalis» das auf der alten Synthese gründende *ius conditum* wiederauffrischt.

Noch schwerer wiegt vielleicht der im November 1970 unternommene Versuch, den in der Nachkonzilszeit in Gang gekommenen Prozeß der Aneignung der Liturgie durch das Volk abzustoppen, weil es diesem offensichtlich gelang, den erfinderischen Sinn der Gläubigen zu wecken, der sich nicht immer an die von den liturgischen Regiebüchern vorgesehenen Riten hielt. Zugunsten

und innerhalb der gemeinschaftlich erlebten Eucharistiefeyer war ein allem Anschein nach unaufhaltsamer Prozeß ausgelöst worden, der die alten hierarchischen Kategorien von sich weist. Die Liturgie wurde vom «priesterlichen Volk» entklerikalisiert und damit ein theokratisches Priestertum in Frage gestellt. Man begann, die ursprüngliche Verbindung zwischen Altar und Leben, Gottesdienst und sozialen Verpflichtungen wiederherzustellen, um die oppressiven Gewalten der Welt vom Christentum her zu erschüttern. Es ging dabei nicht bloß um Abänderungen des Ritus, sondern um die ganze Sicht der Kirche. Daß man die Altäre gegen das Volk hin richtete, schien nicht viel mehr als eine der Höflichkeit entsprechende Umstellung zu sein; in Wirklichkeit aber war dies ein Gestus, in der sich die «kopernikanische Wende» nachvollzog, zu der sich das Konzil entschieden hatte, indem es in «Lumen gentium» das Kapitel über das Gottesvolk dem Kapitel über die Hierarchie voranstellte. Von diesem Moment an hat das Volk im Verlauf der verschiedenen Etappen der Liturgiereform seine Prärogativen zu entdecken begonnen und es ging dabei über die mehr oder weniger tolerierten demokratischen Grenzen hinaus.

Immer mehr Gläubige neigen zum Gedanken hin, daß die erneuerte Eucharistiefeyer trotz des Widerstrebens von Seiten Roms und trotz gewisser innerer Grenzen dazu bestimmt ist, zur sakramentalen Achse zu werden, von der aus die Kirche gezwungen sein wird, sich von den juristischen Suprastrukturen zu befreien und für sich und die andern Menschen zum Sprungbrett messianischer Freiheit zu werden. Meines Erachtens liegt in der Eucharistiefeyer (und in ihren Weiterentwicklungen) die beste Möglichkeit vor, die Christengemeinde – ihre Hirten und ihre Glieder – in das Gemeinschaftsdenken einzuüben. Und an diesem Punkt – anläßlich der Zusammenkunft der Ortsgemeinde – müssen, wie es scheint, die Projekte zu sogenannten «demokratischen» innern Experimenten wieder von vorne entworfen werden, beispielsweise die Pläne für die Mitbestimmung der Gläubigen bei der Ernennung der Amtsdienere der Gemeinde, für die Bischofswahl sowie für die kollegiale Beschlußfassung über die kirchlichen Probleme. Da die Kirche in der Welt immer mehr zur Diaspora wird, wird dies nicht nur der einzige Punkt sein, an dem die Christengemeinde sichtbar wird, sondern auch eine der wenigen Gelegenheiten, sie als solche wahrzunehmen. In der eucharistischen Bruderschaft kann das Volk seine cha-

rismatischen und dienstamtlichen Prärogativen ausüben. Hier sind die kirchlichen Amtsträger gezwungen, sich diakonal von neuem ihr Maß zu nehmen; die traditionellen Abstände zwischen Klerus und Volk verschwinden, das Recht eines jeden, das Wort zu ergreifen, gründet auf dem gemeinsamen Anhören des Gotteswortes. In der eucharistischen Bruderschaft endlich wird das «Nichtvolk», von dem Petrus spricht (vgl. 1 Petr 2,10; Os 2,25), zum «Volk», womit die Grundlage dafür gegeben ist, daß die Gruppen zu Gemeinschaften von Gläubigen werden, die auf dem Wege sind. Gleichzeitig wird das von der Lehre über den sakramentalen Charakter stets weitergeschleppte Mißverständnis behoben, das den Klerus als die «Ursache» der Heilsakte ansieht, worin eine der Wurzeln des kirchlichen Autoritarismus liegt. In der eucharistischen Einheit, worin Bischof und Volk zusammenkommen, erscheint Christus als die einzige «Ursache» der Kirche.

Man begreift deshalb nicht, weshalb Rom diesen die kirchliche Gemeinschaft so fördernden Knotenpunkt für gefährlich ansieht, und man kann in diesem Alarm höchstens ein Zeichen für eine Gegenreformation erblicken, die in die Wege geleitet wird, bevor die Reform sich überhaupt in die Breite auswirken konnte. Die Angst wäre besser am Platze in bezug auf die Art und Weise, wie einige kollegiale Strukturen, die vom Konzil für die Ortskirchen vorgesehen worden waren, installiert worden sind: Sie stellen juridische Hülsen dar, in denen nichts anderes steckt als die althergebrachte Autokratie, während sie doch zur effektiven Ausübung der Mitverantwortung von Bischof und Volk zugleich bestimmt waren, aber nicht zu neoklerikalen Zäunen und auch nicht zu einer sich bloß auf die Episkopate beschränkenden Kollegialität, die sich nicht auch auf die Kirchen erstreckt.

Selbstverständlich wird es viel Zeit erfordern, bis solche Vorkehrungen nicht bloß existieren, sondern Gewohnheiten hervorbringen, die sich von den althergebrachten Bräuchen unterscheiden. Das veraltete Vorgehen aber, womit das neue Gewebe in der alten Ekklesiologie aufgelöst worden ist, hat die Eignung der Pastoralräte, eine andere kirchliche Geisteshaltung hervorzubringen, schwer beeinträchtigt. Im allgemeinen sind diese mehr als um den monarchischen Bischof versammelte «Kronräte» aufgezogen worden statt als Stätten kirchlicher Gemeinschaft. Auch wirkt es sich nicht gut aus, daß mit ihrer Einführung gewisse präexistierende Strukturen – wie z. B. die Kathe-

dralkapitel – nicht allgemein fallengelassen wurden³ und zugleich mit ihnen Priesterräte eingesetzt wurden, worin sich eine Kirche widerspiegelt, die vor allem nach Funktionen gegliedert ist und nicht so sehr auf der mit der Taufe und Eucharistie gegebenen kirchlichen Einheit gründet.

Einer ähnlichen Doppelspurigkeit begegnet man im Weiterbestehen von Institutionen wie das Kardinalat, die päpstliche Diplomatie, das Konklave, von denen nicht ersichtlich ist, wie sie sich mit den kollegialen Grundsätzen in Einklang bringen lassen. Die heutige Gestaltung der Bischofssynode scheint dem Bedürfnis nach einer bischöflichen Mitregierung in der Kirche nur unzulänglich zu entsprechen vermögen. Das Vorgehen bei der Ernennung der Bischöfe und der weitem kirchlichen Amtsdieners hält sich noch an das alte Denken. Da es den Bischofskonferenzen an institutionellen Verbindungen zu den andern Komponenten des Gottesvolkes fehlt, schweben sie in Gefahr, von einer korporativistischen Ideologie besetzt zu sein, die sich unter dem bürokratischen Aspekt breitmacht. Überzeugendere Beispiele eines wirklich demokratischen Experiments scheinen die Modelle der bis jetzt veranstalteten Pastorsynoden zu sein wie z. B. die von Holland.

Eine «Demokratisierung» des Gottesvolkes erfordert selbstverständlich, daß gewisse überkommene institutionelle Einrichtungen fallengelassen werden. Wollte man diesbezüglich, um niemandem wehzutun, «stufenweise» vorgehen, würde die bestehende Krise noch verschlimmert, bis eine immer größere Zahl von Gläubigen sich von der Institution endgültig lossagen würde. Die Erfahrung beweist, daß in dem Maße, als die Gliederung des Leibes der Kirche sich möglichst schmiegsam an die menschlichen Gruppierungen anschließt und durch sie hindurch erfolgt, und in dem Maße, als man den Mythos der Universalkirche aufgibt, um die Ortskirchen voll zu inkarnieren, für die Christen sich größere Möglichkeiten zur Mitbeteiligung an der Kirche ergeben.

Gegenwärtig wächst die Pfarrei nicht mehr aus dem Volk heraus. Sie ist als Verwaltungsbezirk von oben vorgegeben und macht sich von oben her geltend ohne mit der Dynamik einer menschlichen Gruppe in Einklang zu stehen. In der neuen Zeit des Gottesvolkes muß auch diese Hülse zu einer lebendigen Gemeinschaft werden; die Pfarrei muß sich als Apparat in Frage stellen, den Priester in die zu einem wirklichen Träger der Kirche aufgestiegene Gemeinde integrieren und mit ihm zusammen der Sendung des Evangeliums

nachzukommen suchen. Durch das Ende des Regimes der geschlossenen Christenheit und die zunehmende Diasporasituation der Kirche werden zudem die Apparate des Systems bedeutungsloser, während die christlichen Basisgruppen zu immer größerer Bedeutung gelangen. Hier entsteht die Gemeinde natürlicherweise als erstes kirchliches Subjekt, der Presbyter (Älteste) wird den eigenen Reihen entnommen und so werden durch die natürliche, spontane Erwählung einer vom Sakrament bestätigten Autorität «sich wohl viele konkrete Probleme der sogenannten Demokratisierung von selbst lösen».⁴ Es macht immer mehr den Anschein, daß nach dem Aufgeben der Starrheit des sakralen Systems und seiner Rollen die Autorität sich in die frei zustandekommenden Verdichtungen der christlichen Galaxis, die das geschichtliche Universum durchzieht, hineinknien wird, um mit ihnen dem Glauben und dem Dienst an der Welt zu leben.

Dies ist ein Experiment, von dem wir heute erst den stammelnden Prolog vernehmen können, der von seiten der offiziellen kirchlichen Stellen fast immer beargwöhnt wird. Man nimmt ihn jedoch geschichtlich wahr in der Phase des neuen Exodus der Kirche. Getrieben von der Forderung nach einer dem Evangelium gemäßen demokratischen Handhabung der kirchlichen Autorität schließt sich die Theologie der kirchlichen Dienstämter einem äußerst rasch ablaufenden Prozeß an, worin die in die Psychologie der Institution hineingedachten Rollen sich selbst zerstören, so daß es zu einer Auflösung der klassischen Modelle und der Schwerpunkte der Institution selbst kommt: des Modells des Priesters und der Ordensschwester. Die psychologischen und soziologischen Gesetze rächen sich nun dafür, daß sie durch Jahrhunderte hindurch vom System mißachtet wurden. Wenn man einerseits zugibt, daß ein achtzigjähriger Kardinal normalerweise nicht mehr das Recht ausüben kann, einen Papst zu wählen, wie das in dem zum Teil antigerontokratischen Dekret, das Paul VI. erlassen hat, gesagt wird, so muß man auch einräumen, daß eine persönliche Autorität, die auf allen Ebenen der Kirche als Ideal angesehen wird, von den Nachteilen der diktatorischen Regimes im Staatsleben nicht immun ist und nicht auf magische Weise gegen Mißbrauch, gegen Willkür und gegen die Gefahr gefeit ist, einseitige, irriige oder unmoralische Entscheidungen zu treffen. Die göttlichen Verheißungen berechtigen die Kirche nicht, Regierungsmethoden zu übernehmen, die im Widerspruch zu der Dyna-

mik der psychologischen und soziologischen Gesetze stehen, und dispensieren sie nicht davon, nach Mitteln und Wegen zu einer humaneren Ausübung der Autorität zu suchen.

Das Experiment mit der «Gruppendynamik», das aus der Welt der Industriemanager importiert und in einigen kirchlichen Gruppenbildungen übernommen wurde, hat gezeigt: die autoritären Rollen, die von den von oben ernannten kirchlichen Amtsträgern ausgeübt und schwerlich durch eine organische Gemeinschaftserfahrung filtriert werden, stimmen im allgemeinen nicht mit der Wahl überein, die von der Gruppe außerhalb der sakralen Aszendenzen natürlicherweise getroffen würde. Analogerweise kann der Einfluß der demokratischen Ideen die innerkirchlichen Beziehungen von innen her umgestalten und sie nicht so sehr als Erzeugnis des Willens einer Mehrheit, sondern in erster Linie als ein System zur Geltung bringen, das die persönlichen Freiheiten und die Ansichten einer Minderheit schützt, die in der Kirche nie von den Automatismen der Konfrontierung ausgeschlossen werden darf. Überdies ist es sehr gefährlich, den Willen der Mehrheit zu sakralisieren, indem man ihn ohne weiteres mit dem Willen Gottes identifiziert. Sobald es notwendig wird, einen früheren Beschluß zu revidieren, zeigt sich, daß es nicht möglich ist, den Beistand des Heiligen Geistes in Wahlergebnisse zu fassen. Bedeutungsvoller scheint es vielmehr zu sein, daß man zu einem Konsens gelangt, bevor man in kirchlichen Gruppen etwas Wichtiges unternimmt. Ein Konsens setzt etwas mehr voraus als einen bloßen Mehrheitsbeschluß. Er erfordert, daß die Gemeinschaft hinreichend orientiert wird, daß sie die voraussichtlichen Folgen einer Entscheidung weitblickend und objektiv prüft, daß sie über die nötige Zeit verfügt, die Sache zu studieren und über sie zu diskutieren, und daß sie sich die Meinung von Fachleuten und die Ansicht des Obern anhört. Auch die Rolle der Autorität wird umgewandelt, wenn sie demokratisch in das Spiel der Gemeinschaft eingefügt ist. Wie der Abtprimas der Benediktiner, R. G. Weakland, bemerkt hat, hat der Obere nicht bloß vorzustehen, sondern darauf hinzuarbeiten, daß man zu einem Konsens gelangt; er darf die Diskussion nicht ersticken und die Meinungen, die von seiner Ansicht abweichen, nicht als Ungehorsam und als einen persönlichen Affront betrachten. Es bedarf unbedingt der beruflichen Kompetenz und Kenntnis; deshalb muß sich die Autorität des Gutachtens von Fachleuten bedienen, die innerhalb und außer-

halb der eigenen Reihen ausgewählt werden. Erst dann ist sie imstande, eine gültige Entscheidung zu treffen. «Die Autorität hört nicht auf, Autorität zu sein, wenn eine Kommission über ein Problem eine größere Fachkenntnis hat als sie». Die Autorität darf der Gemeinschaft nicht ihren Willen aufzwingen, sonst würde sie dem Begriff der Konsultation zuwiderhandeln. Sie kann eine Ansicht als ihre Ansicht, nicht aber als ihren Willen zum Ausdruck bringen. Wenn das Votum deliberativ ist, kann es nur lenken, nicht befehlen. Der Obere lenkt nicht, wenn er sich distanziert und die Gemeinschaft sich allein mit den Kommissionen befassen läßt. Andererseits muß er es hinnehmen, daß nicht jede originelle Idee unbedingt von der Autorität selbst ausgehen muß. Seine Aufgabe ist es, das Gute und Richtige in den von andern vorgelegten Ideen zu gewahren und darüber zu urteilen, ob nicht der Heilige Geist durch ein Mitglied seiner Gemeinschaft zu dieser, aber auch zu ihm spricht. Die Hauptaufgabe einer Autorität innerhalb der demokratischen Spielregeln besteht schließlich darin, die Gemeinschaft unablässig einzuladen, die Gründe für die getroffenen Entscheidungen zu überprüfen und die Glieder sich darnach fragen zu lassen, ob sie dem Evangelium entsprechend handeln. Seine erste Pflicht ist es, zu wollen, daß die Gemeinschaft ihre Entscheidungen mit dem Gewicht des Evangeliums wägt. Dies bringt mit sich, «daß die Entscheidungen nicht immer dem entsprechend getroffen werden, was die bestellten Experten für richtig ansehen, und daß nicht immer der finanziell günstigeren Lösung, sondern der christlicheren Lösung der Vorzug gegeben wird, selbst wenn sie als absurd erscheinen sollte».⁵

III. IDEOLOGIEABSOLUTISMUS

Der dritte Hauptgrund dafür, daß man sich gegen eine Demokratisierung des Gottesvolkes sträubt, ist mit dem ideologischen Absolutismus gegeben, der in den institutionellen Instinkten weiterlebt und an die Haltungen totalitärer Staats- und Parteiapparate gemahnt. Thomas Merton hat vorausgesehen, daß «eines künftigen Tages der ehrliche Historiker über den Beitrag der Kirche zur Schaffung der Massenmentalität, des Kollektivismus, der Diktatur bittere Dinge sagen müssen».⁶ Es sind die Mechanismen ausfindig zu machen, durch die eine christliche Pädagogik, die an und für sich die Freiheitsbotschaft des Evangeliums nahebringen sollte, so sehr auf Abwege geriet, daß

sie zur Geschichte der Tyrannei beitrug. Wir können uns an die Hypothese von Giulio Girardi halten, für die vieles spricht. Darnach liegt der Grund dafür, daß die «*oboedientia fidei*» zu einer absoluten Forderung nach der «*oboedientia iuris*» reduziert wurde, für die Kirche wie für die kommunistische Bewegung in der Logik der Objektivierung der Wahrheit, von der man annimmt, daß sie endgültig und unwiderruflich in der Institution niedergelegt sei, so daß diese für ihre Mitglieder zum ausschließlichen Wahrheits- und Wertkriterium aufsteigt.⁷

Um dem schrecklichen Automatismus dieses Prozesses entgegenzuwirken, muß mit der Einübung in ein Gemeinschaftsbewußtsein – auf die wir oben hingewiesen haben – die Einübung in ein kritisches Bewußtsein verbunden werden. Dies ist das zweite Postulat jeder Demokratisierung des Gottesvolkes. Dieses Bewußtsein wird das Gottesvolk dazu antreiben, die übrigens sehr enggesteckten Grenzen der Unfehlbarkeit klar herauszufinden und sie für die volle Manifestation seiner Freiheit in der Kirche zu nutzen. Dank des kritischen Bewußtseins würde die Kirche als ganze dazu gebracht, unter Überwindung der bis jetzt an den Tag gelegten Hemmungen ihre geschichtlichen Irrtümer demütig vor aller Öffentlichkeit zuzugeben und eine «*perennis reformatio in capite et in membris*» vorzunehmen.

Einer der schwersten Fehler, den die Gläubigen ihren kirchlichen Vorstehern gegenüber begehen können, ist der, ihre informierenden oder kritischen Bemerkungen dem Rang entsprechend, den ihr Gesprächspartner auf der hierarchischen Stufenleiter einnimmt, so weit zu modifizieren, daß zu den Spitzen nur das abgedämpfte Echo der Forderungen der Basis dringt. Selbstverständlich neigt die Institution dazu, die Kritik zu verübeln und als Zeichen eines schwachen Glaubens oder gar des Unglaubens zurückzuweisen. Die Opposition wird als unerträglich und subversiv, gleichsam als das Gegenteil der Mitbeteiligung angesehen, als ob sie nicht für das Ganze nötig wäre und als ob die Autorität schließlich nicht die Rolle hätte, die andern sich ausdrücken zu lassen, die Diversität (worin sich die trinitarische Diversität des einen Gottes widerspiegelt) zu ermöglichen und die Gläubigen aufzumuntern, sich in ihrer Verschiedenheit gegenseitig anzunehmen und zu bejahen im Wissen, daß die Einheit in der Kirche nicht vorgegeben, sondern in Geduld stets neu zu erringen ist. Man steht dem Gedanken noch zu fern, daß in einer Kirche, die daraus hervorge-

gangen ist, daß ein paar Leute die Kulte der «religio imperialis» als unvereinbar mit ihrem Gewissen zurückwiesen, ohne weiteres ein Gewissenseinwand gegenüber Vorschriften irgendeines kirchlichen Funktionärs zum Ausdruck gebracht werden könnte. In der Kirche gibt es viele Helden und sehr viele Knechte, aber nicht genug Männer. Muß man sich auf ein Sonderstatut berufen, das die Opposition schützt und das Vertreten einer widersprechenden Meinung sicherstellt? Nein, es handelt sich um ein Recht, das nur deswegen als skandalös empfunden wird, weil es während der langen Epoche der klerikalen Hegemonie verjährt ist. Eine häufige Inanspruchnahme dieses Rechts könnte der kirchlichen Autorität einen großen Dienst erweisen und sie davon abhalten, den gesamten der freien Meinung überlassenen Bereich mit ihrem Gewicht zu decken. Doch solange das servile Schweigen und der auf sich selbst bedachte Applaus die kirchlichen Oberhirten weiterhin wähen lassen, ihre Meinungsäußerungen seien das Licht der Welt, wird in der Kirche dieser innere Dialog verhindert werden, der die einzige Gewähr für die freie Äußerung und Konfrontation der Charismen ist.⁸

Die Kirche als «sacramentum futuri»

Nachdem einmal das Reden über die Demokratie in der Kirche relativiert ist, stellt sich das eigentliche Problem: Wird der Gläubige imstande sein, den Glauben innerhalb der Kirchen so frei zu leben, daß es ihm gelingt, sie in wirkliche Gemeinschaften umzuwandeln und sie überdies zu Verbündeten zu machen im Kampf für die Befreiung

des Menschen über die Mystifikationen der heutigen Demokratien hinaus? In tragischer Gleichgültigkeit steht man wiederum vor der Frage, ob die Kirchen wirklich eine glaubwürdige innere Umwandlung vollziehen, und vor dem Problem ihrer Rolle als ideologische Bestandteile des Systems. Deshalb kommt es von neuem zur stillschweigenden Desertion der Gläubigen, die sich von den institutionellen Kirchen lösen, um Treue zu einem Evangelium der Befreiung zu üben und sich an den Kämpfen der Unterdrückten zu beteiligen.

Der Einsatz zur Entwicklung nicht oppressiver Strukturen innerhalb der Kirchen ist jedoch substantiell der Schlacht verwandt, die im Namen des Evangeliums von vielen Gläubigen unternommen wird zur Befreiung des Menschen. Dies wird wahrscheinlich der Ausgangspunkt dazu sein, daß die Kirchen selbst sich als «sacramentum futuri» betrachten und fähig werden, in einem gänzlich neuen geschichtlichen Rahmen die Verantwortung für ihr Evangelium wieder auf sich zu nehmen und im Namen Christi glaubwürdig die Mystifikationen jedes – auch des revolutionärsten – menschlichen Projekts zu kontestieren, das zu einer Beherrschung des Menschen ausartet.

Ich glaube schlußendlich nicht, daß die Kirche mit einem Gepäck von wenn auch noch so demokratischen Strukturen wieder zu der Transparenz Christi werden könnte, die sie ihrer Berufung nach in der Welt sein sollte. Vielmehr müßte man mit einem Minimum von geschichtlichen Strukturen und von Organisationen auskommen, weil dann die Freiheit des Gottesgeistes am besten gewährleistet ist.

¹ C. Wright Mills, *La élite al potere* (Milano 1959), 297–298.

² Giulio Girardi, *Il valore della libertà segno di contraddizione del post-concilio: Quale Chiesa?* (Assisi 1970) 160.

³ Giuseppe Alberigho, *Rappresentatività e partecipazione nella Chiesa locale: Studi Pastorali* 3 (1969) 173–200.

⁴ K. Rahner, *Demokratie in der Kirche?: Stimmen der Zeit* 182 (1968) 1–15, Zitat S. 14.

⁵ R. G. Weakland, *L'Abate in una società democratica: Vita Monastica* Nr. 99 (Camaldoli 1969) 206–214.

⁶ T. Merton, *Fede e violenza* (Brescia 1965) 59.

⁷ «Die Tendenz der religiösen Wahrheit, sich der Kritik von seiten der Vernunft zu entziehen, drückt sich im Verbot des Denkens aus. Die Zustimmung gilt als umso religiöser, je weniger vernunftig sie ist. Diese Auffassung der Offenbarung wird von der sehr festen persönlichen Autorität geschützt, die den Spielraum der Freiheit auf das Minimum einschränkt. Deshalb neigt man dazu, den Unterschied zwischen unfehlbaren und nicht unfehlbaren Interventionen des Papstes zu minimalisieren und die Absicht, diese Unterscheidung deutlich zu treffen, als einen Mangel an Respekt und auch an Glauben aufzufassen. Die Funktion des Gottesvolkes und auch des Episkopats, gemeinsam das Wort Gottes zu erheben und zu interpretieren, wird unterbewertet. Abhängigkeit von Gott und Abhängigkeit von der Autorität werden einander fast gänzlich gleichgestellt, wobei man das Wirken des Geistes in den Gläubigen übersieht oder negiert. In dieser Perspektive wird die Rechtgläubigkeit umso stärker gesichert sein, je eingegrenzter die Freiheit sein wird. Der Gehorsam nimmt in der Wertskala die erste Stelle ein und befriedigt das Gewißheitsbedürfnis der Glieder.» (G. Girardi, *Infallibilità e libertà: Aggiornamenti sociali* 4 [1970] 259–280).

⁸ Vgl. E. Balducci, *Niente è Finito: Testimonianze* 109/110 (Firenze 1969) 897.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIANCARLO ZIZOLA

geboren 1936 in der Provinz Treviso (Italien), Journalist, Verantwortlich für die Sparte religiöse Information am «Il Giorno» (Mailand) sowie Römer Korrespondent der «Informations Catholiques Internationales». Er veröffentlichte Bücher über die Bischofssynode und die Reform des Sanctum Officium.