

Giuseppe Alberigo

## Ekklesiologie und Demokratie

Konvergenzen und Divergenzen

Christentum, Kirche und Demokratie haben alle eine über Jahrhunderte, ja sogar über Jahrtausende reichende Geschichte, wenn sie auch erst in jüngster Zeit einander begegnet sind. Die Kirche hat sich ohne Schwierigkeiten als eine Monarchie dargestellt (ohne jedoch als Konkurrentin der Monarchien aufzutreten), sie hat die hierarchische Struktur der Feudalgesellschaft kopiert, hat sich mit den ständisch strukturierten Gemeinden und den Tyrannenherrschaften in den italienischen Stadtstaaten sowie mit dem Absolutismus verbündet. Hingegen ist die Beziehung zur Demokratie immer mit Schwierigkeiten belastet gewesen: Lange war sie konfliktgeladen, und erst seit wenigen Jahrzehnten hat sich eine vorsichtige Annäherung ergeben. Wenn die Monarchie und der Feudalismus, die formal den göttlichen Ursprung der Macht gelten ließen, mit einem sakralen Nimbus ausstaffiert wurden, so kam der Demokratie, die auf einem menschlichen Ursprung der Autorität besteht, eine solche Bestätigung nicht zu. In den Augen des Katholizismus wurde der «laikale» und «weltliche» Charakter der Demokratie überdies dadurch verschärft, daß sie sich ursprünglich in Gebieten mit protestantischer Mehrheit oder mit gallikanischer Tradition ausbreitete. Schließlich hat die fortschreitende Vorherrschaft der «universalistischen» Auffassung von der Kirche die Bezugnahme auf die Monarchie angemessener erscheinen lassen, während die demokratische Ordnung der Sicht der Kirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen

verwandt war. Dies sind die tief verwurzelten Gründe für das Mißtrauen der Kirche in ihrer Begegnung mit diesem politischen System, für eine Feindschaft, die erst seit kaum einem Jahrhundert überwunden ist, und dies auch nur im Hinblick auf die gesellschaftliche Ordnung, nicht aber im Hinblick auf die innerkirchlichen Herrschaftsverhältnisse<sup>1</sup>.

Dennoch kann man die vielfältigen verbindenden Elemente nicht ignorieren, die es zwischen zentralen Aspekten des Christentums und konstitutiven Dimensionen der Demokratie gibt — sei es auf der Ebene der Lehre oder auf der Ebene der Praxis. Die Praxis der Wahl hat im Leben der christlichen Gemeinschaft immer einen Platz gehabt, wenn auch mit wechselndem Geschick<sup>2</sup>. Das Prinzip «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*» («Was alle betrifft, das muß auch von allen verhandelt und gebilligt werden»), verbunden mit dem Kriterium der Mehrheitsfähigkeit, war einer der Angelpunkte der mittelalterlichen Ekklesiologie<sup>3</sup>. Ein großes Konzil hat in feierlichen Erklärungen die dynamische Beziehung zwischen dem göttlichen Ursprung der Autorität in der Kirche und der *Souveränität der universitas fidelium* herausgearbeitet<sup>4</sup>.

Hinzu kommt noch dies: Die Wählbarkeit des Papstes und die Indefektibilität des *sensus fidei*<sup>5</sup> der Gemeinschaft der Glaubenden sind geradezu wesensprägende Merkmale der katholischen institutionellen Struktur und der katholischen Dogmatik. In den letzten Jahren hat Papst Johannes Paul II. das Programm seines Pontifikates aufs engste mit der Förderung der Menschenrechte verknüpft und so eine neue Konvergenz zwischen Katholizismus und Demokratie ermöglicht.

Ist daher also eine *Demokratisierung* der Kirche möglich? Ist wenigstens die Hypothese einer Einführung der demokratischen Verfahrensweise in der Kirche denkbar<sup>6</sup>? *Demokratie in der Kirche?*

Eine Antwort auf diese Frage kann auf weite Strecken nur empirischer Art sein. Tatsächlich hat einerseits «Demokratie» in den heutigen Kulturen schillernde Bedeutungen. Sie erscheint immer weniger als *ein* eindeutig umschriebenes System und noch viel weniger als eine Weltanschauung, sondern eher als ein Ensemble von Methoden, das politische Zusammenleben zu regeln, das vor allem in den Gesell-

schaften der nördlichen Hemisphäre unseres Planeten Zustimmung findet. Andererseits wird in aller Eindeutigkeit anerkannt, daß die christliche Kirche von ihrem Ursprung her eine «Konvokation», eine von Gott einberufene Versammlung ist, die ihre Regeln von dem zwischen Gott und dem Menschen geschlossenen Bund her empfängt, «von Abel bis zum Letzten der Gerechten». Es gibt hier also eine metahistorische Komponente, eine Berufung, auf welche der Glaube antwortet — was die Kirche zu einer einzigartigen Wirklichkeit macht, auch auf der Ebene des Institutionellen. Jedesmal, wenn allzu mechanisch ein politisches Modell auf die Kirche übertragen wurde, lief man Gefahr, dieses Innerste ihres Wesens zu beflecken, zu verfälschen oder abzutöten.

In den verschiedenen Phasen der Geschichte ist bisweilen die kirchliche Erfahrung als «Modell» für die politischen Gesellschaften verwendet worden; ein andermal wieder ist das Umgekehrte geschehen (und heute fragen sich nicht wenige, ob sich nicht die Kirche eben gerade an das demokratische Modell anpassen sollte). Jedenfalls waren die fruchtbarsten Phasen dieser Beziehung immer von indirekten und analogen Modellübertragungen gekennzeichnet, sei es nun von der Kirche auf die Gesellschaft oder umgekehrt.

Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts hat sich die strukturelle Ordnung der katholischen Kirche nach Art einer Pyramide dargestellt. Dies war das Ergebnis eines mehrhundertjährigen Schichtungsprozesses, der in den letzten Jahrzehnten einer immer schneller werdenden Radikalisierung unterlag. Die kirchliche Pyramide setzte sich einerseits zusammen aus dem Papst, der ihren Gipfel und die Quelle ihrer Legitimation bildete; dann gab es da die Bischöfe — die häufig als Vertreter des Papstes in den verschiedenen Provinzen (den Diözesen) angesehen wurden —, welche zusammen mit dem Papst die «kirchliche Hierarchie» bildeten; weiter unten in der Pyramide befanden sich der Klerus, sowohl der Weltklerus als auch der Ordensklerus, und die Masse der Gläubigen. Diese bildeten das Grundmaterial der Pyramide und waren die — im wesentlichen passiven — Hauptadressaten der Aktivitäten, der Entscheidungen und der Lehrtätigkeit der Autoritäten (ihres Wirkens mittels Sakramenten, Predigt, innerer Disziplin und Weisungen für das ethische Verhalten)<sup>7</sup>.

Der kirchlichen Pyramide wurde eine lehrhafte Dimension gegeben, die den Akzent vor allem auf den Papst und die Gläubigen setzte<sup>8</sup>. Der Papst wurde für gewöhnlich als «Stellvertreter Christi» dargestellt, der mit Vollmachten und Vorrechten ausgestattet war, die in jeder Beziehung einzigartig waren und die er mit niemandem sonst teilte («*plenitudo potestatis*»). Jede andere Autorität in der Kirche wurde von ihm abgeleitet, und er war deren einzige Quelle. Selbst die Bischöfe hatten — sogar wenn sie zur Feier eines Konzils versammelt waren — keine andere Autorität als diejenige, die ihnen vom Papst verliehen worden war.

Neben dem klerikalen Pol bildeten die Gläubigen den zweiten starken Pol der kirchlichen Wirklichkeit, aber sie hatten eine wesentlich passive Rolle (als «die lernende Kirche»); bloß kleine qualifizierte Gruppen (der «Katholischen Aktion») wurden zugelassen, um mit dem Klerikerstand — in untergeordneter Stellung — zusammenzuarbeiten. Die gewöhnlichen Gläubigen befanden sich, insofern sie Laien (d. h. nicht Mitglieder des Klerus) waren, in einer Position der Unterordnung, ohne eine Rolle von positiver Bedeutung und ohne eine bedeutsame ständische Gliederung. Deswegen konnte man sagen, daß die katholische Kirche eine einzige große Pfarrgemeinde von weltweiter Erstreckung sei, deren Pfarrer der Papst sei. In diesem Zusammenhang mußte die Hypothese einer Beziehung zwischen Kirche und Demokratie als umstürzlerisch erscheinen<sup>9</sup>.

Heute wird eine Klärung des Problems dieser Beziehung dadurch erleichtert, daß das Zweite Vatikanische Konzil den Entwurf einer Physiognomie der Kirche als Gemeinschaft (*koinonía*) ausgearbeitet hat, einer Gemeinschaft, die vom Heiligen Geist gewirkt und von den Sakramenten, vor allem der Taufe, strukturiert ist. Nach dieser Ekklesiologie<sup>10</sup> ist die Kirche das durch die Geschichte in der Zeit zwischen der Menschwerdung und der Wiederkehr Christi wandernde Volk Gottes. Diese seine konstitutiven und unveränderlichen Grundgegebenheiten, die nach und nach als «*status ecclesiae*»<sup>11</sup>, «göttliches Recht»<sup>12</sup>, «Wesen des Christentums» bezeichnet wurden, sind relativ eng umgrenzt und haben nicht verhindert, daß die Kirche und ihre Teile im Lauf der historischen Erfahrung sehr unterschiedliche institutionelle Physiognomien («*status ecclesiae*») angenommen haben, die

abhängig waren vom Impuls des Geistes Gottes oder von den kulturellen Umständen.

Das Volk Gottes — als «ausgewähltes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliger Stamm» (1 Petr 2,9) — und jedes seiner Glieder sind teilhaftig der prophetischen, königlichen und priesterlichen Qualitäten Christi selbst<sup>13</sup>. Das macht alle Gläubigen zu Gleichen, unbeschadet des unterschiedlichen Maßes der Gläubigkeit und Treue eines jeden, und es befähigt sie alle zu den vielen Diensten, die für das Leben der kirchlichen Gemeinschaft vonnöten sind. Weitere sakramentale Bestätigungen (Ordination, Bischofskonsekration, Ehebund) bekräftigen und spezifizieren die Bestimmung zu unterschiedlichen Verantwortlichkeiten<sup>14</sup>.

Gerade die ursprüngliche wesenhafte Gleichheit ist der Grund, warum die Aussonderung zur Ausübung von kirchlichen Verantwortlichkeiten (wie z.B. von Diakonen, Presbytern, Bischöfen usw.) in Form von Wahlakten geschehen sollte. So ist es lange gewesen, und so kann es auch wieder sein, und zwar mittels Einführung von Wahlmodalitäten im demokratischen Sinn dieses Wortes. Gemeint ist hier: in einem demokratischen Sinn von «Wahl», der übrigens sehr wohl zu vereinbaren ist mit deren «theologischer» Bedeutung, welche die Berufung durch Gott, wie sie durch das Sakrament garantiert und zum Ausdruck gebracht wird, einschließt<sup>15</sup>. Sogar die demokratische Verfahrensweise könnte angewandt werden, auch wenn es um Wahlakte geht, welche Dienste und Verantwortlichkeiten betreffen, die ganzen kirchlichen Gemeinschaften und nicht bloß einzelnen Personen zugewiesen werden sollen.

Die Verwendbarkeit der demokratischen Verfahrensweise in der Kirche nicht bloß als Möglichkeit, eine Mehrheit bestimmen zu lassen und sie zu respektieren, sondern als durchgehende Aufwertung der *universitas fidelium* kann auf unterschiedliche Weise viele Aspekte der kirchlichen Wirklichkeit betreffen.

#### *Kirchliche Dienste und demokratische Verfahrensweisen*

Das Sakrament der Taufe macht alle, die es empfangen, zu Gliedern der Kirche, indem es sie vollgültig in eine Wirklichkeit eingliedert, die wesentlich sozial, wenn auch von ganz besonderer Art ist. Dies ist eine Wirklichkeit, die seit

der Zeit des Neuen Testaments als «Leib Christi» oder als Volk Gottes bezeichnet wird, wodurch das Wesen des Christseins als etwas von der Gemeinschaft Bestimmtes verdeutlicht wird, als etwas, das niemals bloß Akt eines Individuums ist, sondern Teilhabe, Gemeinschaft. Eine solche Charakteristik rückt die Kirche in eine historische Perspektive der Konvergenz mit vielen Aspekten der Demokratie, in dem Maße jedenfalls, wie diese ein Gesamtgefüge von Regeln ist, die dazu bestimmt sind, die Lebensgemeinschaft einer Vielzahl von untereinander gleichen Subjekten zu einer Übereinstimmung zu führen.

Wenn man aus diesem Blickwinkel die grundlegenden Dimensionen des kirchlichen Lebens untersucht, läßt sich leicht eine Bestätigung für diese Konvergenz finden.

Die Liturgie als kennzeichnendes Handeln des Volkes Gottes ist ein Handeln vieler Menschen, das kraft seines innersten Wesens fordert, als ein Handeln unter Beteiligung aller (*actuosa participatio*, wie das Zweite Vatikanum formuliert) strukturiert zu werden, wenn auch als ein Handeln auf unterschiedliche und einander ergänzende Weisen. Immer dann, wenn dieser konstitutiven Forderung nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist es die Kirche selbst, die dadurch entstellt wird, und dann kommt es zu einer Erstarrung des liturgischen Handelns, das damit seine Fähigkeit verliert, deutlich sichtbares Zeugnis für die Gemeinschaft der kirchlichen Gemeinde mit dem Vater und der Gläubigen untereinander und so möglicherweise auch mit der ganzen Menschheit zu sein.

Der Ausschluß des gläubigen Volkes aus der Möglichkeit schöpferischer Gestaltung der liturgischen Feier, wie er bisweilen im Namen der «Reinheit» und der «Regeltreue» der Riten geschehen ist, wobei man von oben her einen uniformierten Kult auferlegte, hat dazu geführt, daß die Volksfrömmigkeit in Randgebiete abgedrängt wurde, aber auch dazu, daß die Liturgie selbst entleert wurde, indem man eine Zweiteilung zwischen offiziellem «Ritus» und volkstümlichen «Andachten» zuließ<sup>16</sup>. Wenn in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte Bruderschaften und Bewegungen entstanden, war dies oft die Reaktion auf jene Enteignung des gläubigen Volkes.

In diesem Umkreis sind auch die Probleme einzuordnen, die sich auf die Anerkennung der

exemplarischen Bedeutung des Lebens einiger Christen, der sogenannten «Heiligen», beziehen. Die Sorge, die Korrektheit einer solchen Anerkennung gewährleisten zu können, hat dazu geführt, daß komplizierte Prozeduren einer «Kanonisierung» entwickelt wurden, welche die christliche Gemeinde ihrer Verantwortung beraubt haben, indem sie sie in eine passive und ausschließlich «konsumierende» Rolle versetzten. Bekannt sind die Verzerrungen — auch auf der Ebene der kirchlichen Lehre —, die daraus resultierten, daß Jahrhunderte lang Heiligkeit fast ausschließlich entweder Personen höherer sozialer Ränge (Herrschern, «Standespersonen») oder allenfalls solchen Christen zuerkannt wurde, die sich außerhalb der Lebensbedingungen der gewöhnlichen Christen befanden (also Päpsten, Bischöfen, Priestern, Mönchen und Nonnen usw.)<sup>17</sup>.

Paradoxerweise besteht eine der am häufigsten vorgebrachten Begründungen für die Berechtigung dieser Enteignung des Volkes in der Behauptung, daß das gläubige Volk auf diese Weise vor den Mißbräuchen von Sondergruppen beschützt worden sei, während es andernfalls irreführt und zu deren Werkzeug gemacht worden wäre. Dies ist ein Argument, das jedesmal dann verwendet wird, wenn man dem Volk eine Disziplin von oben her und ohne seine Beteiligung und Zustimmung auferlegen will. Alle Ränke, die man gegen demokratische Regierungsformen geschmiedet hat, haben oft etwas von dieser Art des Denkens und Handelns an sich — bis hin zur Verbrennung «gefährlicher» Bücher (und sogar Personen). Dahinter steht ein Denken, das nicht nur politisch unannehmbar ist, weil es die Unterscheidungsfähigkeit des gewöhnlichen Bürgers und der Bürgerin leugnet, sondern das aus ekklesiologischem Blickwinkel irrig ist, weil es — wenigstens implizit — verbunden ist mit der Leugnung des *sensus fidei* der christlichen Gemeinde.

Gerade der *sensus fidei* des Volkes Gottes in seiner ganzen komplexen Wirklichkeit bildet aber einen entscheidenden Punkt, der immer noch nur unbefriedigend analysiert ist, vor allem wenn man bedenkt, welcher Nachdruck auf das «kirchliche Lehramt» gelegt wird<sup>18</sup>.

Im Erscheinungsbild der Kirche spielt vor allem der *sensus fidei* eine entscheidende Rolle, während dem Lehramt nur eine Verantwortung dafür vorbehalten bleiben kann, daß etwas als

echt und den Glauben stärkend anzuerkennen ist. Es sind der gelebte Glaube der Gläubigen und ihre Orthopraxis, die den «konkreten Katechismus», die unablässige und unersetzbare Bezeugung und Vergewärtigung der Menschenfreundlichkeit des Evangeliums darstellen. In den letzten Jahrhunderten ist der Spielraum des *sensus fidelium* immer enger eingegrenzt worden, so sehr, daß er schließlich zu einer bloßen Abstraktion wurde. Allzu viele erkennen ihm nur noch für den Vollzug der «Rezeption»<sup>19</sup> eine Bedeutung zu, das heißt im Sinn einer bloß nachträglichen (und oft nur passiven und geschuldeten) Zustimmung zu den von der kirchlichen Autorität vorgetragenen Beschlüssen. Das Schulmodell der bürgerlichen Gesellschaft, das beherrscht ist vom Muster einer von oben nach unten verlaufenden Einbahnstraße, hat diese tendenziöse Umkehrung des Rollenverhältnisses zwischen *sensus fidelium* und kirchlichem Lehramt tiefgreifend beeinflußt. Es ist bezeichnend, daß diese Denk- und Verhaltensweisen vor allem den weniger «verschulten» Kulturen fremd erscheinen.

Auf dieser Ebene läßt sich einer der hartnäckigsten Widerstände gegen die innerkirchliche Anwendung gewisser Elemente der demokratischen Verfahrensweise einordnen. Man wendet nämlich ein, daß die Bestimmung der Konformität mit der Offenbarung nicht der Dialektik zwischen Mehrheit und Minderheit überlassen werden könne. Wenn man aber recht zusieht, ist dies einerseits ein ebenso klassisches wie verschlissenes Argument für den Widerstand gegen die Demokratie; andererseits aber würde man so die ununterdrückbare qualitative Verschiedenheit zwischen der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft ignorieren, die darin besteht, daß der *sensus fidelium* im Glauben wurzelt und von der Inspiration durch Gottes Geist bestärkt und bestätigt wird<sup>20</sup>. Wenn dies nicht so wäre, wie hätte dann die große christliche Tradition die Approbation durch die Mehrheitsentscheidungen der Konzilien erhalten können — angefangen mit der Entscheidung von Jerusalem (Apg 15,1–29)?

Es ist berechtigt, aber doch allzu leicht, die Schwierigkeiten zu unterstreichen, die den Kriterien zur Vergewisserung über eine mehrheitliche Übereinstimmung innewohnen. Es bleibt wahr, daß in den historischen Fällen, in denen dies notwendig gewesen ist, die Unterschei-

dungskraft der Kirche wirksam gewesen ist. Dies bedeutet aber nicht, daß man sich damit einem Providentialismus auslieferte, sondern daß man die Überzeugung ausspricht, daß dieses Problem nicht unlösbar ist, wie eben gerade die Vergangenheit beweist.

Neben den *munera* der Heiligung, des Zeugnisses (*munus sacerdotale*), der Lehre und des Bekenntnisses des Glaubens (*munus propheticum*) kennt die christliche Ekklesiologie traditionellerweise auch ein *munus regale*, das im Dienst und in der Verantwortung für die Leitung der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Im Hinblick darauf treten Bezugnahmen auf eine demokratische Verfahrensweise häufiger auf, gleichzeitig aber sind sie auch weniger mechanisch. Tatsächlich sind in jeder demokratischen Gesellschaftsordnung die Bildung der politischen Leitlinien und die Kontrolle der praktischen Umsetzung dieser Leitlinien einer der schwierigsten und umstrittensten Aspekte. Auch das Zweite Vatikanische Konzil ist, als es sich zu diesem Thema zu äußern versucht hat, über einige grundsätzliche Aussagen nicht hinausgekommen, ohne daß es ihm aber gelungen wäre, konkrete Hinweise zu geben.

#### *Das Kernproblem der Synodalität*

Das grundlegende Kriterium ist das der Synodalität, eines Prinzips, das bezeichnenderweise von allen großen christlichen Traditionen geteilt wird, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Phasenverschiebungen<sup>21</sup>. Ein derartiges Kriterium ist auch vom Zweiten Vatikanum wiederaufgenommen worden, sei es nun durch den bloßen Tatbestand, daß dieses Konzil abgehalten wurde, oder sei es in Form der ekklesiologischen Aussagen, die dort vorherrschend waren. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich dieses Kriterium seinerseits mit großer Verbindlichkeit zu eigen gemacht<sup>22</sup>. Auch in dieser Beziehung ist die Analogie zu einer konstitutiven Dimension der Demokratie deutlich sichtbar, wenn dies auch nicht dazu verleiten darf, die Grenzen und Widersprüche zu ignorieren, welche die Verfahrensweisen repräsentativer Versammlungen in fast allen Erfahrungen mit der Demokratie offenbart haben.

Es wird von höchster Wichtigkeit sein, daß ganz allgemein, wie es ja auch anfanghaft schon geschieht — wenn auch nur sehr ängstlich mit der

Bischofssynode und einigen anderen mit besonderen Themen befaßten Beratungskörperschaften —, praktische Erfahrungen gemacht werden mit einer wirklichen Mitverantwortung bei der Bildung der großen und umfassenden Orientierungslinien, wobei man aber der Versuchung widerstehen muß, sich mit bloß formalen und schließlich und endlich triumphalistischen Zustimmungsbekundungen zufrieden zu geben. Ebenso bedeutsam sind die örtlichen Erfahrungen mit synodalen Unternehmungen — auf kontinentaler, nationaler, regionaler und diözesaner Ebene —, die eine immer weiter ausgreifende Mitverantwortung vieler verwirklichen sollten, die es möglich macht, den Reichtum der unterschiedlichen Charismen der gesamten Gemeinschaft zugute kommen zu lassen<sup>23</sup>.

Das wachsende Ungleichgewicht zwischen der Zahl der Priester und der Zahl der Territorialgemeinden scheint ein Signal zu sein, das dazu antreiben könnte, eine größere Offenheit zu gewinnen für elastischere und weniger formalistische Verfahrensweisen, als sie in den letzten Jahrhunderten im Blick auf den Vorsitz in den christlichen Gemeinden praktiziert wurden (die wesentlich am «monarchischen» und/oder «herrscherlichen» Modell ausgerichtet waren). Langfristig wird sich gerade auf dieser Ebene eine Wiederaneignung wirklicher Mitverantwortung verwirklichen lassen. Hier ist der Ort, an dem die christliche Gemeinde auch Stilformen der Transparenz erwerben und festigen kann, angefangen vom Bereich des Ökonomischen bis hin zu der Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu deuten. «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns lebt» (1 Petr 3,15), ist nicht eine rein geistige Aufgabe, sondern eine Verpflichtung zu ganz konkretem und handgreiflichem Tun, von der niemand ausgenommen ist und die besonders zwingend ist für alle, die mit einer Verantwortung betraut sind. Vor allem im modernen Katholizismus haben wir uns daran gewöhnt (als Ausübende oder als dagegen Protestierende), daß Kontrolle immer von oben nach unten ausgeübt wurde, während in einer gesunden Ekklesiologie der *Communio* die Kontrolle immer nur «zirkulär» sein kann, wie es auch die alte Praxis der *correctio fraterna*, die nach ihrer Wesensstruktur auf Gegenseitigkeit beruht, in sich einschließt.

Die in so vielen christlichen Kreisen verbreitete Vorstellung, daß es zwischen Christentum

und Demokratie Parallelen und Konvergenzen gibt, entspringt also nicht bloßem Wunschdenken, wenn auch die zentralen römischen Instanzen unter dem Gesichtspunkt der Lehre dem mit Mißtrauen begegnen und praktisch dagegen angehen. Diese Beziehungen bedürfen jedoch, gerade wenn man sie in Mentalitäts- und Strukturänderungen umsetzen will, der genaueren Bestimmung sowohl hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit als auch hinsichtlich ihrer Grenzen.

Der Punkt, in dem es die größte Berührung, aber auch die markantesten Divergenzen gibt, betrifft die Gleichheit sowohl aller Christen in der Kirche als auch aller Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft<sup>24</sup>. Wenn auch unleugbar wahr ist, daß die Taufe zum Glied in der kichlichen Gemeinschaft macht, und zwar auf eine solch radikale und endgültige Weise, daß sie die Wirkungen der Zuerkennung des Bürgerrechtes in einem demokratischen Staat noch übertrifft, so ist gleichfalls gewiß, daß, während in der Demokratie das Volk erster und letzter Inhaber der Macht ist, in der Kirche die Quelle jeder Verantwortung und jedes Auftrags zum Dienst in Christus liegt, und so ist es auch wahr, daß man daran nur mittels eines sakramentalen Aktes Anteil erlangt.

Aufgrund dessen hätte es keinen Sinn, zu behaupten, die Kirche sei eine Demokratie, wie es andererseits auch niemals Sinn gehabt hat, zu behaupten, die Kirche sei eine Monarchie oder eine Aristokratie.

Etwas anderes ist die Forderung, in der Kirche gewisse Elemente demokratischer Verfahrensweisen einzuführen. Tatsächlich sehen die Christen sich heute in dieser Beziehung mit einem charakteristischen «Zeichen der Zeit» konfrontiert, nämlich der Forderung nach Teilhabe und Mitverantwortung, die kennzeichnend ist für die meisten der heutigen Kulturen<sup>25</sup>. Tatsächlich trägt diese Forderung, die vielfach von wirtschaftlich und kulturell an den Rand gedrängten Gruppen vorgetragen wird, deutlich das «Wasserzeichen des Evangeliums», insofern sie nämlich dazu aufruft, wichtige Gegebenheiten der ursprünglichen christlichen Botschaft wiederzuentdecken, welche die wechselnden Ereignisse der Jahrhunderte verdunkelt oder geradewegs in das Reich der Utopien verbannt haben. Die Geschwisterlichkeit, die alle — einzelne Christinnen und Christen und einzelne Kirchen — in Würde und Verantwortung zu Gleichen

macht, die einander ergänzenden Charismen, welche den kostbaren und unveräußerlichen Schatz jeder Gemeinschaft bilden, der harmonische Zusammenklang der wichtigen Wirkweisen jeder einzelnen Kirche — all dies sind Kennzeichen, wie sie im Urchristentum verbreitet und beständig vertreten waren, ungeachtet seiner verwirrenden vielfältigen Verschiedenheit.

Dies ist wichtig — nicht um einen gebildeten oder nostalgischen «Archäologismus» zu nähren, sondern weil hier ein unbezweifelbares Zeugnis eines Ursprungs vorliegt, der unter der Oberfläche einer Praxis, die sich so vielen Umgebungen (einer jüdischen, hellenistischen, römischen, persischen usw. Umgebung) spontan angepaßt hat, Einblicke gewährt in eine Inspiration, die zurückgehen dürfte auf die Gemeinschaft der apostolischen Zeit und auf die Verkündigung Jesu selbst.

Im Lichte dessen handelt es sich tatsächlich nicht darum, den Schluß zu ziehen, daß eine vollständige Identität (oder auch eine vollständige Fremdheit) zwischen Demokratie und Christentum bestehe, sondern zu begreifen, in welchem Sinne die demokratischen Forderungen die Christen zu einem vertiefenden und vollkommeneren Eindringen in Gegebenheiten des Evangeliums herausfordern, die allzu lange vernachlässigt worden sind. Zwischen dem Christentum und der Demokratie bestehen gewichtige und bedeutsame *Analogien*, die nicht immer in ihrer ganzen Tragweite begriffen worden sind und die eine weitere vertiefende Untersuchung verdient haben.

#### *Beziehungen der Analogie*

Die Analogie zwischen dem Christentum und der Demokratie ist keine ontologische und statische Gegebenheit, sondern ist abhängig von geschichtlich-kulturellen Zusammenhängen, die per definitionem veränderlich sind. Es handelt sich daher um Analogien, die in gesellschaftlich unterschiedlichen Situationen von Mal zu Mal neu überdacht werden müssen, in Situationen, wie sie zum Beispiel derzeit jeweils die nördliche oder die südliche Hemisphäre unseres Planeten betreffen. In jeder besonderen Situation sind diese Analogien partieller und notwendigerweise nur approximativer Art. Es ist z. B. genügend deutlich, daß die Demokratie eine gesellschaftliche Dynamik der einzelnen und der

Gruppen in sich schließt und fördert. Das Christentum seinerseits erzeugt durch die zentrale Rolle seines Bezugs auf den dreifaltigen Gott eine kirchliche Dynamik, die sich nicht nur in der Innenwelt des Glaubenden oder im metahistorischen Mysterium der Gemeinschaft der Heiligen Ausdruck verschafft, sondern die sich auch in der geschichtlichen Gestalt der Kirche manifestieren kann und muß<sup>26</sup>.

Daraus leitet sich die Berechtigung zur Schaffung von Situationen, Verhältnissen und Institutionen ab, die mit dem Ausdruck einer solchen Dynamik übereinstimmen und ihn fördern oder ihn zumindest nicht behindern. Von lebenswichtiger Bedeutung ist daher eine dynamische Beziehung zwischen Laien und Klerikern, zwischen Frauen und Männern, zwischen Gebildeten und Ungebildeten und ebenso zwischen verschiedenen Gemeinschaften, die sich für einen der «Pole» des Evangeliums engagieren (Wortverkündigung, Liebestätigkeit, Mission, Gebet, Eucharistie), und schließlich zwischen den kleinen Gemeinschaften und historischen Traditionen (römisch-katholische, orthodoxe, anglikanische, protestantische Tradition) und der großen Gesamtkirche. Nur in dieser Dynamik ist es möglich, die christliche Kirche als Gemeinschaft oder gar als das Volk Gottes zu verstehen, wenn das kein bloßer Nominalismus sein soll.

Mir scheint, daß in dieser Beziehung eine *Analogie* zwischen der kirchlichen Dynamik und der demokratischen Dynamik zu erkennen ist — unter der Bedingung, daß man sich dessen bewußt ist, daß die Dynamik trinitarischen Ursprungs viel radikaler ist als diejenige des demokratischen Modells. Warum sollte man unter den heutigen Lebensbedingungen der Kirche nicht anerkennen, daß die demokratische Dynamik Anregungen und Bezugspunkte bieten kann, die geeignet sind, die kirchliche Dynamik auszuweiten und wirkkräftiger zu machen (statt zuzulassen, daß sie etwas Verschwommenes und Abstraktes bleibt)?

Ein ganz anderer Fall ist die Analogie zwischen der Demokratie und dem Christentum hinsichtlich ihrer Sicherung. Die demokratischen Ordnungen vertrauen die Sicherung des Respektes vor den Regeln für das soziale Leben einer auf Übereinkommen gründenden Verfassung, und unterhalb dieser Ebene der Gewaltenteilung an. In der katholischen Kirche hat man

neuerdings versucht, den gleichen Weg einzuschlagen, als man in den siebziger Jahren den Plan zur Formulierung eines «Kirchlichen Grundgesetzes» («*Lex Ecclesiae fundamentalis*») verfolgte. Die Auseinandersetzungen, zu denen es daraufhin kam, haben die Undurchführbarkeit eines solchen Unternehmens deutlich werden lassen, und zwar aufgrund des tiefsten Wesens der Kirche, die ja ihr Fundament nicht in sich selbst hat — im Unterschied zu demokratischen Gemeinwesen (innerhalb derer übrigens das Ansehen der Verfassungen mehr und mehr abnimmt). Man hat gesehen, daß die Sicherung der kirchlichen Gemeinschaft, die im übrigen nicht weniger wichtig ist als die, welche auch in demokratischen Systemen notwendig ist, doch wesentlich im Bewußtsein der *universitas fidelium* ihre Wurzeln hat (verbunden mit bescheidenen und partiellen Projektionen im institutionellen Bereich)<sup>27</sup>.

Eine analoge Überlegung betrifft die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips, wonach die komplexeren Instanzen den elementaren gesellschaftlichen Körperschaften nicht ihre Verantwortungsbereiche wegnehmen dürfen, außer im Notfall, und dann nur vertretungsweise. Tatsächlich hat dieses Prinzip im gesellschaftlich-politischen Bereich eine zwingende Notwendigkeit funktionaler Art, da in demokratischen Ordnungen der Staat die Bezugsgröße ist. In der Kirche dagegen ist die Bezugswirklichkeit die Eucharistiegemeinde, also die Ortskirche, und nicht bloß die Universalkirche. Überdies ist die Eucharistiegemeinde eine Wirklichkeit, die wesensbestimmend ist für die christliche Ekklesiology, und daher stellt eine mißbräuchliche Anwendung des Subsidiaritätsprinzips durch die umfassenderen Instanzen nicht bloß eine Verletzung von Funktionsregeln dar, sondern betrifft die Grundstruktur der Kirche selbst<sup>28</sup>.

Die Beziehungen zwischen Christentum und Demokratie sind also wirkkräftig und bedeutsam zu nennen, vorausgesetzt, daß man anerkennt, daß sie *analoger* und *unvollkommener* Art sind. Wenn man eine naive und mechanische Einebnung der kirchlichen Strukturen nach dem demokratischen Modell ablehnt, so verhindert man damit auch, daß die Kirche Gefahr läuft, heute von neuem die Erfahrung eines «*corpus christianum*», einer alle gesellschaftlichen Dimensionen integrierenden «Christenheit» zu machen, wie sie sie durch lange Zeit-

räume des Mittelalters geprägt und belastet hat. Wenn «Christenheit» so viel bedeutet wie eine Beziehung tendenzieller Identifizierung und wechselseitiger Anlehnung zwischen Gesellschaft und Kirche, so könnte heute eine Parallelschaltung zwischen demokratischem System und kirchlicher Ordnung die gleiche Wirkung hervorbringen. Dies würde die Kirche in ein geschichtlich bedingtes und vorläufiges System einsperren und sie daran hindern, eine Funktion der Kritik und des Ansporns inmitten der gesellschaftlichen Systeme wahrzunehmen. Der echtste Beitrag, den die Kirche zu einer demokratischen Ordnung der Gesellschaft leisten kann, bleibt jedenfalls eine wirkungsvolle und ständig vertiefte Praxis der *Communio* in ihrem eigenen Binnenraum.

Die ehrwürdigste christliche Tradition identifiziert, charakterisiert und beschreibt die Kirche mit Hilfe der «*notae*» der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostoli-

zität. Dies ist auch im Hinblick auf eine «Demokratisierung» von erheblicher Bedeutung. Die Kirche ist nämlich keine noch ungeformte Wirklichkeit, die unbegrenzt modellierbar wäre. Ihre wesentliche Physiognomie ist vorgegeben. Die «*notae*» geben dieser in angemessener Weise Ausdruck, vor allem auch hinsichtlich der in ihr angelegten «Zirkularität» und Komplementarität. Die Analogie zur Demokratie kann diese vorgegebene Physiognomie nicht ignorieren und darf sie noch viel weniger verletzen.

Könnte wohl aus dem dynamischen Zusammenklang von *lex orandi* und *lex credendi* in einem schöpferischen Prozeß und auf konsequente Weise eine *lex communionis* in Form von Regeln und Institutionen — und vor allem in Form eines Stils des Handelns und einer Mentalität — erwachsen, die geeignet sind, den grundlegenden Werten des christlichen Lebens zu dienen?

<sup>1</sup> Zur Beziehung zwischen Christentum und Demokratie in der Gesellschaft vgl. J. Maritain, *Christianisme et démocratie* (1942); J. Morinval, *Démocratie Chrétienne*, in: *Catholicisme* 3 (1952) 585–593; L. Bedeschi, Art. *Democrazia Cristiana*, in: *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860–1980* (Turin 1981) I / 2, 246–257. Interessant ist, daß ein neues Handbuch wie das von A. Anton, *El misterio de la Iglesia* (Madrid 1986/1987) auf das Thema «Demokratisierung der Kirche» nur im Hinblick auf das Mittelalter im Zusammenhang mit Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham anspricht (ungeachtet der Tatsache, daß B. Tierney gezeigt hat, daß letzterer von monarchistischen Ideen geleitet war!). Für die Sicht aus protestantischem Blickwinkel vgl. Th. Strom/H.D. Wendland (Hgg.), *Kirche und moderne Demokratie* (Darmstadt 1973).

<sup>2</sup> Vgl. J. Gaudemet, *Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVIIe siècle* (Paris 1979), der zwischen «*choix*», einem Vorgang mit symbolischer Bedeutung, und «*élection*» unterscheidet; «*élection*» im modernen Sinn dieses Wortes schließt nicht nur die Bestimmung einer Person, sondern auch die Verleihung einer Amtsvollmacht in sich ein.

<sup>3</sup> Vgl. den klassischen Aufsatz von Yves Congar: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*: *Rev. hist. de droit français et étranger* 36 (1958) 210–269.

<sup>4</sup> Zum Konzil von Konstanz und seinem Dekret «*Haec sancta*» verweise ich auf mein Buch «*Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*» (Brescia 1981), vor allem 187–240.

<sup>5</sup> Vgl. *Foi populaire et foi savante* (Paris 1976); ferner: J. Sancho Bielsa, *Infalibilidad del pueblo de Dios* (Pamplona 1979).

<sup>6</sup> In den Jahren um 1970 hat es hierzu eine — leider vor allem ideologische — Debatte gegeben: K. Rahner, *Demokratie in der Kirche?* In: *Stimmen der Zeit* 182 (1968) 1ff.; J. Rat-

zinger/H. Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren* (Limburg 1970); ein Heft von CONCILIUM zum Thema «Demokratisierung der Kirche»: CONCILIUM 7 (1971); darin vor allem zu beachten: Karl Lehmann, *Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung der Kirche*, aaO. 171–181; G. May, *Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen* (Wien/München 1971); vom «Bensberger Kreis»: *Demokratie der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken* (Mainz 1970); M. Krämer, *Kirche contra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus* (München 1973). Eine synthetische und aktualisierte Darstellung findet sich bei K.-F. Daiber, Art. «Demokratie. II. Praktisch-theologisch» in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 452–459.

<sup>7</sup> Vgl. G. Alberigo, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830–1980)*, in: *La chiesa nella storia* (Brescia 1988) 240–273.

<sup>8</sup> Vgl. H.J. Pottmeyer, *Lo sviluppo della teologia dell'ufficio papale nel contesto ecclesologico, sociale e ecumenico nel XX secolo*, in: G. Alberigo/A. Riccardi (Hgg.), *Chiesa e Papato nel mondo contemporaneo* (Rom/Bari 1990) 3–63; außerdem: G. Alberigo, *Le concezioni della Chiesa e i mutamenti istituzionali*, aaO. 65–121.

<sup>9</sup> Die monarchische Natur der Kirche und ihre charakteristische Eigenschaft als Gesellschaft von Ungleichen, d.h. als einer Gesellschaft, «die aus zwei Kategorien von Personen, den Hirten und den Mitgliedern der Herde, gebildet wird», waren die beiden tragenden Pfeiler der offiziellen Ekklesiologie; man vergleiche dazu nur die Enzyklika «*Veherement nos*» vom 1. Februar 1906, in: *Acta Pii X*, 3, 34.

<sup>10</sup> Die beste Synthese ist die von J.M.R. Tillard, *Eglise d'Eglises* (Paris 1987).

<sup>11</sup> Vgl. Y. Congar, *Status Ecclesiae*, in: *Studia Gratiana* 15 (1972) 1–31.

<sup>12</sup> Y. Congar, *Jus divinum*, in: *Revue de droit canonique* 28 (1978) 108-122; P.F. Fransen, *Criticism of some basic theological notions in matters of church authority*, in: P.F. Fransen (Hg.), *Authority in the Church* (Löwen 1983) 48-74. Fransen kritisiert hier vor allem die ideologische Verwendung des Begriffs «*jus divinum*».

<sup>13</sup> Nach der Konzilsdiskussion auf dem Zweiten Vatikanum über die Mitglieder der Kirche und das allgemeine Priestertum hat die theologische Reflexion die Aussagen des Konzils nicht vertieft und weiterentwickelt.

<sup>14</sup> Auch im Hinblick auf die Theologie des Volkes Gottes sind nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur noch unzureichende Fortschritte gemacht worden. Vgl. dazu das *CONCILIUM*-Heft zum Thema «Volk Gottes inmitten der Armen»: *CONCILIUM* 20 (1984/6).

<sup>15</sup> Vgl. zur ursprünglichen engen Verbindung zwischen Wahl und Konsekration: L. Mortari, *Consacrazione episcopale e collegialità* (Florenz 1969).

<sup>16</sup> Ein embryonaler Hinweis in dieser Richtung findet sich in der liturgischen Konstitution des Zweiten Vatikanums, «*Sacrosanctum Concilium*».

<sup>17</sup> Vgl. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age* (Rom 1981); neuerdings auch: K.L. Woodward, *Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht* (Gütersloh 1991).

<sup>18</sup> Vgl. zu Newman: J. Walgrave, *Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre»*, in: *CONCILIUM* 21 (1985/4) 249-254; außerdem: R. Bergson, *Les abus de l'Eglise d'après Newman* (Tournai/Montréal 1971). Siehe auch: J.M.R. Tillard, *A propos du sensus fidelium*, in: *Proche Orient Chrétien* 25 (1975) 113-134; T.E. Gregory, *Vox populi. Popular Opinion and Violence in the religious Controversies of V. century A.D.* (Columbus 1979); P. Granfield, *Der «sensus fidelium» und die Ernennung eines Bischofs*, in: *CONCILIUM* 16 (1980/8-9) 483-488.

<sup>19</sup> Vgl. J.A. Coriden, *The canonical Doctrine of reception*, in: *The Jurist* 50 (1990) 58-82; und — mehr allgemein — G. Alberigo, *Wahl — Konsens — Rezeption im christlichen Leben*, in: *CONCILIUM* 8 (1972/8-9) 477-483.

<sup>20</sup> Vgl. W. Beinert, *Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntnisriteriums*, in: *Catholica* 25 (1971) 271-303; L. Sartori, *Was ist das Kriterium für den «sensus fidelium»?*, in: *CONCILIUM* 17 (1981/10) 658-662; L. Swidler, *Demokratia, the rule of the people of God or Consensus fidelium*, in: P.F. Fransen, *Authority in the Church* (Löwen 1983) 226-243; außerdem das Heft zum Thema «Die Lehrautorität der Gläubigen»: *CONCILIUM* 21 (1985/4).

<sup>21</sup> Vgl. J. Neumann, *Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht* (Freiburg i.B. 1973).

<sup>22</sup> Vgl. L. Vischer, *Drawn and held together by reconciling power of Christ*, in: *Ecumenical Review* 26 (1974) 166-190; R. Mehl, *L'unité conciliaire de l'Eglise*, in: L. Hein (Hg.), *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität* (Festgabe P. Meinhold, Wiesbaden 1977) 69-79; H.M. Biedermann, *Die Synodalität. Prinzip der Verfassung und Leitung der orthodoxen Kirchen und Kirche*, aaO. 296-314; W. Beinert, *Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie*, in: *Catholica* 33 (1979) 81-108.

<sup>23</sup> Aus institutionellem Blickwinkel erweist sich als das interessanteste Faktum seit dem Abschluß des Konzils die Entwicklung der Bischofskonferenzen. Diese Organismen haben nicht nur eine bedeutsame Vervielfachung erlebt, sondern sie haben vor allem ein wirkkräftiges Prestige er-

worben, da sie bei vielen Gelegenheiten zu Bezugspunkten geworden sind, sei es für das Leben der Ortskirchen oder für die Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen und zur Gesellschaft. Ein weiteres Symptom für die Wichtigkeit dieser Institution war die lebhafteste Diskussion über ihre Natur, ihre Vollmachten und die für sie geltenden Verfahrensregeln. Vgl. dazu: H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (Hgg.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1988); H. Müller/H.-J. Pottmeyer, *Die Bischofskonferenzen. Theologischer und juristischer Status* (Düsseldorf 1989).

<sup>24</sup> Die nachkonziliaren Reformen der kirchlichen Institutionen haben auch die Ortskirchen betroffen, vor allem durch die Schaffung kollegialer Vertretungsorgane wie der Priesterräte und Pastoralräte. Zumeist handelt es sich dabei um Organe bescheidener Wirksamkeit und schwachen Einflusses, die vor allem keine angemessenen Mittel zur Verwirklichung der vom zweiten Vatikanum angesprochenen ekklesiologischen Erneuerung sind. Ein bemerkenswertes Phänomen eigener Art sind die in Lateinamerika verbreiteten «Basisgemeinden», welche die einzige wirksame Formel für die Erneuerung der Pfarrgemeinde zu sein scheinen; vgl. dazu: L. Boff, *Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika* (Mainz 1985; Originalausgabe 1978).

<sup>25</sup> In den Dokumenten des Zweiten Vatikanums kommt der Begriff «*participatio*» ununterbrochen in der Konstitution über die Liturgie, «*Sacrosanctum Concilium*», vor, und in der Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» in den Paragraphen 31 («*De responsibilitate et participatione*») und 75 («*De omnium in vita publica cooperatione*»). Vgl. P. De looz, *Comment évaluer les tentatives de participation dans l'Eglise catholique?*, in: *Pro mundi vita* Nr. 84 (Januar 1981) 1-37; G. Schwan, *Partizipation*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 11 (1981) 41-78.

<sup>26</sup> Vgl. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (Freiburg i.B./Basel/Wien 1982). Außerdem verschiedene Aufsätze von De La Potterie, Schnackenburg, Faricy, Tillard, Moltmann und Citrini.

<sup>27</sup> Wenn man es richtig sieht, so ist die Beteiligung aller in den heutigen demokratisch verfaßten Gesellschaften und auch in der Kirche immer massiver bedroht durch die machtvolle Entwicklung der Bürokratie und die entsprechende Bürokratisierung aller Aspekte des gesellschaftlichen Lebens.

<sup>28</sup> Vgl. J.A. Komonchak, *El principio de subsidiariedad y su pertinencia eclesiológica*, in: H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García (Hgg.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1988) 367-424.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese, Italien, geboren. Seit 1967 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des «Istituto per le scienze religiose» in Bologna. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Ekklesiologie, des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte, insbesondere zum Zweiten Vatikanum. Mitglied des Direktionskomitees von *CONCILIUM*, Internationale Zeitschrift für Theologie. Anschrift: Via G. Mazzini, 82, I-40.138 Bologna, Italien.