

Miroslav Volf

## Demokratie und Charisma

Reflexionen über die  
Demokratisierung der Kirche

I. (1) Die Kirche ist keine «Demokratie», sondern eine «Christokratie». So lautete ein Schlagwort, das Karl Barth in den 50er Jahren prägte. Von einer Seite betrachtet ist diese Formel selbstverständlich richtig. Eine «Kirche», in der die Menschen *in Opposition* zu Gott herrschen, kann nichts mit der Herrschaft Gottes zu tun haben und daher auch keine Kirche Gottes sein. Die Kirche Gottes ist nicht von der Herrschaft Gottes zu trennen. Barths Definition drückt dies völlig korrekt aus. Gleichzeitig beinhaltet aber dieses Schlagwort, so wie es dasteht, eine falsche Perspektive. Es unterstellt, daß die Diskussion über Demokratie in der Kirche darüber geführt wird, ob Gott *oder* die Menschen in der Kirche herrschen sollten. Diese Annahme aber ist falsch, obwohl sowohl die kongregationalistisch wie die bischöflich verfaßten Kirchentraditionen mit ihr operierten (und dies auch heute noch tun).

John Smyth, einer der ersten Baptisten, stützte seine ganze Kirchenlehre auf die grundlegende theologische Überzeugung, daß die Königsherrschaft Christi sich durch die *ganze* Ortskirche verwirklicht. Eine wirklich erkennbare Kirche ist das «Königreich Christi»; ihre Mitglieder sind die «Kinder des Königreichs» und herrschen als solche über die Kirche. Wenn sie irgendjemandem der Ordnung halber untertan sein müssen, dann der Regierung der *ganzen* Ortskirche. Nur dann stehen sie «unter der Herrschaft Christi». Das Prinzip der Kirchenverwaltung ist: Christus herrscht da, wo die ganze Ortskirche herrscht; ihr Ansatzpunkt der Kritik lautet: Christus kann dort nicht herrschen, wo die höchste Autorität bei einzelnen

Leuten in der Kirche — bei den Bischöfen — liegt<sup>1</sup>. In der bischöflichen Tradition begegnet man häufig der spiegelbildlichen Verkehrung dieses Arguments. Weil Christus in eine Ortskirche durch die Vermittlung eines Bischofs, der in diachroner und synchroner Gemeinschaft mit allen anderen Bischöfen steht, kommt, ist der Bischof unentbehrlich, wenn Christus in einer Ortskirche herrschen soll; Christus herrscht, wo der Bischof herrscht; der Ansatzpunkt der Kritik lautet hier: Christus kann dort nicht herrschen, wo die letzte Autorität bei der ganzen Ortskirche liegt<sup>2</sup>.

Sowohl die kongregationalistischen wie auch die bischöflichen Traditionen bekennen sich zur Herrschaft Christi in der Kirche. Sie klagen sich aber gegenseitig an, diese Herrschaft zu gefährden durch die einander widersprechenden Vorstellungen darüber, auf welche Weise die Herrschaft Christi konkret ausgeübt werden müsse. Der hauptsächliche Streitpunkt in der Debatte zwischen kongregationalistischen und bischöflichen Traditionen um die Demokratisierung der Kirche ist daher nicht, wer in der Kirche herrschen sollte (Menschen oder Christus), sondern *durch wen Christus seine Herrschaft in der Kirche ausüben sollte* (durch die ganze Gemeinde oder — in erster Linie — durch den Bischof).

(2) Die Frage, ob die Herrschaft Christi in der Kirche eine kirchliche «Demokratie», «Aristokratie» oder «Monarchie» (wie auch immer man diese vieldeutigen Begriffe ekklesiologisch definieren mag) verlangt, ist sehr kompliziert. Jede theologisch vertretbare Antwort darauf müßte sich mit ziemlich vielen der folgenden damit verwandten Probleme sorgfältig auseinandersetzen. Erstens, was ist die biblische Grundlage für die jeweilige Kirchenherrschaft? Gibt es im Neuen Testament die Bevorzugung der einen oder anderen Form? Finden wir dort nicht vielmehr vielfältige Formen der Kirchenherrschaft vor, übereinstimmend mit den verschiedenen Kulturen, in denen sich die Kirche in den ersten Jahrzehnten ihrer Existenz ausbreitete? Zweitens, was von der Kirchenlehre (oder von den Kirchenlehren) des Neuen Testaments ist theologisch verbindlich? Handelt es sich dort um irgendwelche gottgegebenen Strukturen der Kirche, oder sind die Strukturen, die wir im Neuen Testament erkennen, nur mehr oder weniger angemessene Formen der Inkulturation der gesell-

schaftlichen Wirklichkeit des Evangeliums? Drittens, wo befindet sich der Ursprung von Kirchlichkeit — in der Ortskirche oder in der Gesamtkirche? Viertens, was ist das Wesen kirchlich-gesellschaftlicher Wirklichkeit? Handelt es sich dabei bloß um eine besondere Gemeinschaft von Menschen oder hat sie auch eine Subjektivität — eine Subjektivität, die sie von Christus her empfängt, da sie ja mit ihm zusammen den «ganzen Christus» (Augustinus) bildet? Fünftens, was ist der hier zugrundegelegte Begriff von Demokratie? Bis zu welchem Maß kann die moderne parlamentarische Demokratie hier als Beispiel dienen? Oder ist diese Demokratie nur ein getarnter Bürgerkrieg verschiedener Interessen, in dem die Mehrheit durch den Einsatz «zivilisierter» roher Gewalt siegt, und als solche nur struktureller Ausdruck des vorherrschenden Individualismus?<sup>3</sup> Verlangt die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen nicht nach eigenen, spezifischen Formen von Demokratie? Sechstens, wie funktionieren gegenwärtig demokratische Strukturen und Verfahrensweisen in der Kirche? Ist die Beteiligung der Menschen tatsächlich genuine Wirklichkeit, oder ist «Demokratie» bloß eine Ideologie, welche die existierenden autoritären Machtstrukturen verbirgt (und dadurch fortsetzt)?

Ich kann mich diesen Problemen nicht im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes zuwenden. Ich werde mich daher mit stillschweigenden Voraussetzungen hierzu begnügen und meine Stellungnahme auf die Beziehung zwischen demokratischen Strukturen und spiritueller Kraft in der Kirche konzentrieren. Ist die Beteiligung der Menschen an Entscheidungsprozessen vergleichbar mit der Herrschaft des Geistes Christi? Verbinden sich Demokratie und Charisma? Weil die Kirche «Kirche» durch die Gegenwart und das Wirken des Geistes Christi in ihr ist, handelt es sich dabei um eines der grundlegenden theologischen Probleme, die durch die Frage der Demokratisierung der Kirche entstehen.

## II.

In dem Aufsatz «Demokratisierung der Kirche?» stellt (der frühe?) Joseph Ratzinger die folgenden kurzen Überlegungen über die «charismatische Verfassung der Kirche» an, verstanden als eine Variante der Vorstellung von der herr-

schaftsfreien Gesellschaft: «Charisma ist, historisch gesehen, kein demokratisches, sondern ein pneumatisches Prinzip, d.h. Ausdruck für eine unverfügbare Ermächtigung von oben, nicht für eine gemeinsame Verfügung von unten. So sollte sinnvollerweise der Charismenbegriff aus der Demokratisierungsdebatte verschwinden, in der er nichts zu suchen hat.»<sup>4</sup> So wie Barth «Demokratie» gegen «Christokratie» stellte, errichtet hier Ratzinger, wie ich meine, eine falsche Dichotomie zwischen demokratischen und pneumatischen Prinzipien. Um diese meine Behauptung zu begründen, will ich in einem ersten Abschnitt zwei Grundmerkmale von Charismen erläutern, und dann im folgenden Abschnitt einige Konsequenzen für das Wesen der Ordination und für das Verfahren der Wahl von Amtsträgern darstellen.

(1) Ratzinger hat recht, wenn er behauptet, daß Charismen eine Ermächtigung von oben sind; Menschen können nicht nach ihrem Willen über sie verfügen, sondern der Geist teilt sie ihnen zu, ganz «wie er will» (1 Kor 12,11). Doch die entscheidende Frage im Zusammenhang mit der Demokratie in der Kirche ist, *wie* der Geist Charismen zuteilt. Genauer gesagt, was ist die Rolle der Gemeinschaft bei der Gewährung von Charismen? Oft werden Charismen als «plötzliche» und «übernatürliche» Erscheinungen vorgestellt — sie kommen von oben, nicht von unten. Das einzige, was Menschen dabei tun können, ist, sich ihnen zu öffnen. (Eine mögliche Folge dieser Auffassung ist eine Dichotomie zwischen Ämtern und Charismen: Ämter werden sakramental durch Menschen verliehen, Charismen werden direkt vom Herrn zugeteilt<sup>5</sup>. Dieses Schema ist jedoch zu einfach konstruiert. Paulus sagt, ein Mensch solle «eifrig nach Gnadengaben streben» (1 Kor 12,31; 14,1) und «sich in ihnen auszeichnen», um zum Aufbau der Gemeinde beizutragen (1 Kor 14,12). Das Streben nach und «Sich-Auszeichnen» in Gnadengaben setzt die Beurteilung der eigenen innewohnenden oder erlernten Fähigkeiten und der Bedürfnisse der Kirche voraus. Um anderen zu dienen (welches der Sinn von Charismen ist), muß ich wissen, wessen die anderen bedürfen und was ich ihnen bieten kann. Selbstverständlich kann ich mir nicht entsprechend meiner Einschätzung der eigenen Person und anderer Menschen einzelne Charismen einfach auswählen. Das Streben nach besonderen Charismen

ergibt nur Sinn, wenn ich bereit bin, meine eigene Beurteilung meiner selbst und der anderen durch deren Beurteilung ihrer selbst und meiner Person zu korrigieren. Denn diese anderen müssen gewillt sein, meinen Dienst anzunehmen. Diese Denkrichtung führt uns zum *interaktiven Modell der Gewährung von Charismen*. Ich erhalte Charismen vom Geist Gottes durch meine Interaktion mit mir selbst — mit dem, was mir angeboren ist und was ich auf der Grundlage meiner angeborenen Fähigkeiten in einer gegebenen Gesellschaft geworden bin — und mit der Kirche und der Welt, in der ich lebe. Charismen sind Gaben des souveränen Geistes Gottes; er verleiht sie jedoch nicht isolierten Individuen, sondern Menschen in ihrem konkreten gesellschaftlichen und natürlichen Umfeld. Daher hat die Art und Weise, in der Charismen vom Heiligen Geist gewährt werden, *einen im wesentlichen gemeinschaftlichen Charakter*.

(2) Wenn Charismen vom souveränen Geist Gottes «wie er will» verliehen werden, dann kann man nicht im voraus wissen, ob jemandem ein Charisma für immer gewährt wird oder nicht. Das ist, wie ich annehme, eine Konsequenz der Tatsache, daß Menschen nicht nach ihrem Willen frei über Charismen verfügen können. Daraus wiederum folgt, daß Charismen einen ununterbrochenen Prozeß der kirchlich-spirituellen Bewertung voraussetzen. Eine charismatische Person wird von der Kirche im Verlauf ihres Dienstes in der Kirche als charismatisch anerkannt. Diese kirchliche Tätigkeit der Anerkennung hat zwei wesentliche Dimensionen: die der kritischen Überprüfung und die der Aufnahme — «Prüft alles und behaltet das Gute» (1 Thess 5,21; vgl. auch 1 Kor 14,29; 1 Joh 4,1). Es wäre nun sicherlich falsch, der kritischen Dimension der Anerkennung die größere Bedeutung zuzusprechen. Kritische Bewertung findet nicht um ihrer selbst willen statt, sondern dient der authentischen Anerkennung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Aber dies ändert nichts an der Tatsache, daß jede charismatische Tätigkeit mit einer kritischen Bewertung verbunden sein muß. Denn Charismen sind immer vom konkreten Wirken des Geistes abhängig und können nicht einfach als gegeben vorausgesetzt werden.

Es ist wichtig, festzuhalten, daß der ganze Prozeß der Anerkennung keine äußere Hinzufügung zu den Charismen ist, sondern eine ihnen

innewohnende wesentliche Dimension darstellt. Gemäß dem interaktiven Modell werden Charismen nicht einem isolierten Individuum zugeteilt, das dann in die Kirche gestellt wird, um ihr mit seinen spirituellen Gaben zu dienen. Gerade als Gnadengaben des Geistes werden Charismen im Prozeß der Interaktion zwischen dem charismatischen Individuum und der Kirche gewährt. Charismen sind immer zu einem gewissen Teil abhängig von der konkreten Kirche, in der eine Person lebt (obwohl sie nicht von der Kirche *verliehen* werden). Aus diesem Grund kann eine Kirche implizit oder explizit über das Vorhandensein von Charismen bei einzelnen Mitgliedern entscheiden. Charismen zu besitzen und mit Charismen der Kirche zu dienen, ist ein im wesentlichen *offener kirchlicher Prozeß*.

Wenn dieses Verständnis von der Beziehung zwischen Charismen und kirchlicher Gemeinschaft überzeugend ist, dann steht die Ermächtigung von oben nicht im Gegensatz zur Abhängigkeit von unten. Gerade als Gaben des souveränen Geistes Gottes werden Charismen innerhalb einer Gemeinschaft und durch sie vermittelt. Und wenn diese innerhalb einer Gemeinschaft stattfindende Vermittlung als konstitutives Merkmal von Charismen anzusehen ist, so sind Charismen nicht nur mit kirchlicher «Demokratie» vergleichbar, sondern scheinen eine zumindest implizite Form von «Demokratie» vorauszusetzen. Ich werde versuchen, diese These einsichtig zu machen, indem ich das Wesen der Ordination und die Wahl von Amtsträgern untersuche.

### III.

(1) Ich betrachte die geistlichen Ämter als eine besondere Form von Charismen. Das Amt des ordinierten Amtsträgers beruht auf der einen Seite wie jeder andere Dienst in der Kirche auf der Berufung, die allen Christen gemeinsam ist, und auf der anderen Seite auf Charismen, die dem ordinierten Priester im besonderen zukommen. Da aber jede Tätigkeit in der Kirche charismatischer Natur ist, kann das *ordinierte Amt* nicht in Charismen als solchen begründet sein, sondern in den besonderen Eigenschaften des Amtes, das die ordinierten Amtsträger ausüben, und in den damit korrespondierenden besonderen Eigenschaften der Charismen, die sie emp-

fangen. Das Spezifische der Charismen des ordinierten Amtes ist ihre Beziehung zum *Ganzen der Ortskirche*<sup>6</sup>. Das ordinierte Amt gründet in der kirchlichen Notwendigkeit einer Tätigkeit im Namen der Kirche in Hinsicht auf Gott und die Welt einerseits, und in der Tätigkeit im Namen Christi in Hinsicht auf die Kirche als ganze andererseits.

Wenn das Priesteramt dem Wesen nach charismatisch ist, dann hat dies wichtige Konsequenzen für das Verständnis der Ordination (vorausgesetzt, daß meine Deutung des Wesens von Charismen einsichtig ist). Erstens können Amtscharismen, da Charismen Gaben des Heiligen Geistes sind, nicht in der Ernennung durch Menschen begründet sein (wie es oft in der kongregationalistischen Tradition behauptet wurde). Denn solch eine Ernennung könnte nichts anderes bedeuten, als daß dem Amtsträger seine Aufgabe und Autorität, die er ausüben soll, von Menschen und nicht vom Geist Gottes verliehen würde. Zweitens muß die Ordination *durch* Menschen stattfinden. Wie ich schon aufgezeigt habe, ist die kirchliche Anerkennung von Charismen eine wichtige Dimension ihrer Gewährung durch den Heiligen Geist. Das gleiche gilt auch für Amtscharismen. Ordination muß daher als *durch die kirchliche Gemeinschaft erfolgende Anerkennung* eines von Gott zugeteilten Charismas verstanden werden. Sie ist der öffentliche und festliche Abschluß einer viel länger währenden kirchlichen Anerkennungshandlung, die konstitutiver Bestandteil des Wesens von Amtscharismen ist.

(2) Daraus folgt, daß die Verfahren, durch die eine Person ordiniert wird, die Beteiligung der ganzen Ortskirche beinhalten müssen. Erstens müssen die Menschen am *Akt der Ordination* teilnehmen. Da sich die Tätigkeit von Amtsträgern auf die ganze Ortskirche bezieht, müssen die Amtscharismen von der *ganzen* Kirche anerkannt werden. Ordination ist *ein Akt der ganzen Ortskirche, die vom Heiligen Geist geführt wird*, und nicht bloß die Handlung einer besonderen Gruppe in der Kirche, die sich durch die Institution der Ordination selbst perpetuiert (siehe Apg 6,1–6; 13,1–3). Eine Ortskirche kann (und wird in den meisten Fällen) die Ordination von ihren dazu bevollmächtigten Vertretern ausführen lassen — von Amtsträgern, die in ihrem Namen handeln (siehe 1 Tim 4,13–14), aber die Ortskirche muß bei der Ordination anwe-

send sein, weil die ganze Ortskirche das menschliche Subjekt der Ordination ist. Die göttliche Berufung und Gnadenbegabung eines Amtsträgers wird durch die Ordinationshandlung der ganzen Kirche anerkannt. John Smyth behauptet zu Recht: «Wen die Kirche zur Predigt sendet, den hat Gott gesendet.»<sup>7</sup>

Zweitens muß die ganze Ortskirche an der *Wahl* von zu ordinierenden Personen beteiligt sein. Der liturgische Akt der Ordination, dessen menschliches Subjekt die ganze Ortskirche ist, ist untrennbar mit der Wahl der zu ordinierenden Person verbunden<sup>8</sup>. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn die Ordination als Anerkennung eines Charismas (Anerkennung, die jedoch nicht nur als ein bloß äußerer Akt dem Charisma zugeordnet ist) interpretiert wird. Eine Trennung dieser beiden Aspekte würde die liturgische Weihe ihres ganzen Inhalts berauben und sie zu einer spirituellen «Routinehandlung» degradieren. Ebenso wie die Ordination den formalen Abschluß eines längeren Prozesses kirchlicher Anerkennung darstellt, setzt auch die Wahl schon mit der kirchlichen Anerkennung ein. Durch die kirchliche Anerkennung eines Amtscharismas werden die «Kandidaten» entweder «erwählt» oder «abgelehnt». Solche Wahlverfahren (ebenso wie Abstimmungen) haben aus theologischer Sicht nur Sinn, wenn man sie als formalisierten Abschluß dieses Anerkennungsprozesses betrachtet.

#### IV

In einem neueren Buch über die Kirche sagt Edward Schillebeeckx, die Behauptung, das Amt sei charismatischer Natur, sage nichts aus über die Möglichkeit der Kontrolle der Amtsträger durch die Gläubigen oder über die Art und Weise, wie Amtsträger gewählt werden sollten<sup>9</sup>. Seine Argumentation richtet sich direkt gegen Theologen, die Charisma als ein wesentlich hierarchisches Prinzip betrachten. Ich denke, Schillebeeckx ist ihnen noch zu weit entgegengekommen. Ich habe versucht, für eine strenger formulierte These zu argumentieren: Richtig verstanden, erfordert ein charismatisch geprägter Begriff des geistlichen Amtes die Beteiligung der Ortskirche an der Wahl und Ordination von Priestern.

Schillebeeckx, der seine Forderung nach der Beteiligung der Gläubigen an kirchenpoliti-

schen Entscheidungen mit der Taufe begründet, erörtert einprägsam, daß die Wurzel des steten Beharrens auf Ausschließung der Gläubigen von Entscheidungsprozessen in der Kirche eine «verborgene Ideologie» sei, derzufolge die ordnungsgemäße Kirchenautorität immer im Recht ist («Macht ist Recht»). Als «Insider» weiß Schillebeeckx mehr über ideologische Elemente in der (offiziellen) katholischen Kirchenlehre als ich. Als Außenstehender kann ich jedoch nicht umhin, ihm zuzustimmen. Aber weder er noch ich haben uns dem zugewendet, geschweige denn haben das widerlegt, was in meinen Augen das stärkste (aus meiner Sicht allerdings nicht überzeugende!) Argument für die von ihrem Wesen her hierarchische Struktur der

Kirche ist: Gott — und hier kann man so argumentieren, wie es Ratzinger in vielen seiner Schriften getan hat — ist gegenwärtig und wirkt im «Ganzen» — im «ganzen Christus», in Haupt und Gliedern; aber um konkret zu handeln, erfordert das «Ganze» einen konkreten «Einzelnen» — denjenigen, der sowohl *in persona ecclesiae* und also auch *in persona Christi* handelt. Augustins Formel «der ganze Christus» beinhaltet eine vollständige Ekklesiologie (und zu einem beträchtlichen Teil auch eine Heilslehre!). Ob die Rechtfertigung der hierarchischen Strukturen in der Kirche nichts als eine heimliche Ideologie ist, hängt in hohem Maße davon ab, ob der Begriff des «ganzen Christus» theologisch glaubwürdig ist<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Siehe John Smyth, *The Works of John Smyth*, hg. v. W.T. Whitley (Cambridge 1915) 267, 274.

<sup>2</sup> Zu dieser Argumentation siehe Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969); Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982).

<sup>3</sup> Siehe Miroslav Volf, *Democracy and the Crisis of the Socialist Project. Toward a Post-Revolutionary Theology of Liberation*, in: *Transformation* 7 (1990) 11–16.

<sup>4</sup> Joseph Ratzinger, *Demokratisierung der Kirche?*, in: Joseph Ratzinger u. Hans Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren* (Limburg 1970) 9–46, 26f.

<sup>5</sup> So kürzlich Norbert Baumert, *Charisma — Versuch einer Sprachregelung*, in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991) 21–48, 32ff.

<sup>6</sup> Ähnliches sagt Wolfhart Pannenberg, *Ökumenisches Amtsverständnis. Zu den Intentionen des Memorandums ökumenischer Universitätsinstitute vom Frühjahr 1973*, in: *ders., Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, 268–285.

<sup>7</sup> Smyth, *Works*, 256.

<sup>8</sup> Die Untrennbarkeit von Weihe und Wahl wird von Ratzinger erkannt (siehe *Demokratisierung*, 42), obwohl er diesen Gedanken als unterstützendes Argument für sein Insistieren darauf verwendet, daß die ganze Kirche (d. h. der Papst) nicht nur an der Weihe, sondern auch an der Wahl des Bischofs beteiligt sein muß.

<sup>9</sup> Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott* (Freiburg 1990).

<sup>10</sup> David Cole gab mir wertvolle Anregungen zur Ausführung einer früheren Version dieses Aufsatzes.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

#### MIROSLAV VOLF

Außerordentlicher Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena, Kalifornien; lehrt Theologie und Ethik an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Osijek, Jugoslawien. Er wurde 1956 in Jugoslawien geboren und studierte Theologie und Philosophie in seinem Geburtsland, in den Vereinigten Staaten und in Deutschland. Er promovierte in Theologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Tübingen. Bis vor kurzem war er Herausgeber und regelmäßiger Mitarbeiter der kroatischen christlichen Monatsschrift *Izvori*. Er publizierte zahlreiche wissenschaftliche Artikel, hauptsächlich über Politische Theologie, Wirtschaftstheologie und Ekklesiologie. Veröffentlichungen u. a.: *Zukunft der Arbeit — Arbeit der Zukunft: Der Arbeitsbegriff bei Karl Marx und seine theologische Wertung* (München/Mainz 1988); *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work* (Oxford University Press, New York 1991). Er ist Mitglied der Evangelischen Kirche in Jugoslawien. Anschrift: Universität Tübingen, Evang. Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-7400 Tübingen 1.