

Die Kirche – für und gegen die Demokratie

Gregory Baum

Immer wieder staune ich darüber, dass die katholische Kirche auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine kühne und fortschrittliche Soziallehre hervorgebracht hat und es gleichzeitig ablehnt, diese Lehre auf ihr eigenes institutionelles Leben anzuwenden.

Im ersten Teil dieses Artikels möchte ich 1.) die neue Lehre der Kirche über Demokratie vorstellen und zeigen, dass diese Lehre 2.) sich von der liberalen Demokratievorstellung unterscheidet, 3.) eine radikale Kritik an neoliberalen Wirtschaftssystemen impliziert, 4.) sich auf Vernunft und Offenbarung stützt, 5.) eine prophetische Botschaft in unsere Zeit hinein formuliert und 6.) eine Kritik an allen zentralistischen Regierungsstrukturen darstellt. Im zweiten Teil des Artikels möchte ich zeigen, dass die katholische Kirche ihre Soziallehre nicht auf ihr eigenes institutionelles Leben anwendet, was sie für innere Unstimmigkeiten und Glaubwürdigkeitsverlust anfällig macht.

Für die Demokratie

1. Im 19. Jahrhundert hat das päpstliche Lehramt wiederholt den liberalen Staat, die Volkssouveränität, die bürgerlichen Freiheiten, die Trennung von Kirche und Staat und die Religionsfreiheit verurteilt.¹ Als Jacques Maritain 1906 katholisch wurde, begrüßte er die päpstliche Verurteilung der Demokratie und schloss sich Charles Maurras' konservativer politischer Bewegung *L'Action française* an. Als Pius XI. die Bewegung dann 1926 verurteilte, begann Maritain seine politischen Vorstellungen zu überdenken und brachte so letztlich eine katholische Theorie zustande, die für Demokratie, Menschenrechte und religiösen Pluralismus eintrat.² In Anlehnung an den hl. Thomas erkannte er die hohe Würde des Menschen als einer rationalen und ethisch verantwortlichen Person sowie die Tatsache an, dass diese Würde den Respekt des Staates und den Schutz der persönlichen Freiheit erfordert. Maritains Philosophie, die von vielen katholischen Denkern unterstützt wurde, floss schließlich in die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit mit ein.³

Die offizielle Lehre der Kirche entschloss sich, noch über Maritain hinauszuge-

hen. Auf der Grundlage der klaren Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung hatte der katholische Philosoph seine Argumente für die hohe Würde der menschlichen Person von der natürlichen Ordnung, das heißt allein von der Vernunft abgeleitet. Doch in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) führte Johannes XXIII. auch biblische Belege für die hohe Würde der Person an. Er bezog sich auf die Erschaffung des Menschen nach dem Abbild Gottes (Nr. 5) und auf die Universalität des Erlöserwirkens Christi, der alle Menschen dazu berief, Freunde Gottes zu werden (Nr. 10). Die Würde, die Freiheit und die Verantwortung der menschlichen Person, die von allen Institutionen respektiert werden müssen, gründen sich mithin sowohl auf die Vernunft als auch auf die göttliche Offenbarung. Der biblische Ursprung weist darauf hin, dass diese Würde auch in der Kirche anerkannt werden muss.

Die von Johannes XXIII. in die Wege geleitete dogmatische Entwicklung hebt die katholische Soziallehre auf die Ebene von Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Päpste der Vergangenheit hatten die biblische Offenbarung in ihren Sozialzyklen nicht erwähnt, sondern in dem Bemühen um Allgemeinverständlichkeit ihre Argumente der rationalen scholastischen Philosophie entlehnt. Mit Johannes XXIII. erreichte die katholische Soziallehre eine höhere Ebene: Sie artikuliert nun die soziale Vision der Kirche im Dialog mit den sich verändernden Kulturen und im Licht des offenbarten Gotteswortes.

2. Die katholische Kirche legt eine stichhaltige Theorie der Demokratie vor, die im Unterschied zu der zuerst von John Locke entwickelten utilitaristischen liberalen Theorie auf einem metaphysischen Verständnis des Menschen beruht. In der liberalen Theorie dient der Sozialvertrag, der die Gesellschaft begründet und die Regierung mit Regierungsgewalt ausstattet, den materiellen Interessen der Bürger: Sie haben nun die Gewissheit, dass die Regierung ihre Rechte und ihr Eigentum schützen wird. Diese Theorie beinhaltet kein Konzept des Gemeinwohls, weil es jedem Bürger freisteht, sich ein eigenes Bild davon zu machen, was für ihn oder sie gut ist; das Einzige, was eine demokratische Regierung schützen kann, ist das öffentliche Gut, das heißt das friedliche Nebeneinander der Bürger im gegenseitigen Respekt vor der persönlichen Freiheit des anderen.

Diese Wertneutralität der liberalen Demokratietheorie erklärt, weshalb diese in der Vergangenheit vom päpstlichen Lehramt verurteilt worden ist. Ethik war hier eine Sache von Mehrheitsentscheidungen. Doch was geschieht, wenn die Mehrheit entscheidet, eine unbeliebte Minderheit, beispielsweise einheimische oder kolonialisierte Völker, auszugrenzen oder zu unterdrücken? Der Utilitarismus gab den Amerikanern bei ihrer Revolution keinen Grund, die Menschenrechte auf die schwarze Bevölkerung auszudehnen. Im 19. Jahrhundert waren die großen europäischen Demokratien Frankreich und Britannien die führenden Kolonialmächte und ganz vorne mit dabei, wenn es darum ging, die unterworfenen Völker zu demütigen.

Die katholische Demokratietheorie hat Substanz, und sie hat Werte: Sie ist eine ethische Theorie, die auf der hohen Würde des Menschen basiert, und das ist eine

Überzeugung, die sie mit vielen weltlichen Humanisten teilt. Johannes Paul II. hat ein eigenes Vokabular erfunden, um die politische Berufung des Menschen auszudrücken. Menschen, so schrieb er, sind „Subjekte“, das heißt geschichtlich Handelnde, die für sich selbst und ihre Welt verantwortlich sind, und deshalb muss die Regierung ihren „Subjektcharakter“, das heißt ihre Mitverantwortlichkeit für die Institutionen, denen sie angehören, auf allen Ebenen respektieren.⁴

3. Die katholische Soziallehre hat sich immer implizit dagegen gewehrt, dass der vom Papsttum so genannte „liberale Kapitalismus“ Wirtschaft und Ethik voneinander trennt. Die Produktion, der Austausch und die Verteilung derjenigen Güter, von denen das Wohlergehen der Bevölkerung abhängt, stellt eine ethische Herausforderung dar, die nicht den Gesetzen des Markts überlassen werden darf. Märkte sind wichtige und für die effiziente Güterverteilung auch nützliche Einrichtungen, die aber von den Regierungen reguliert werden müssen, um dem Gemeinwohl der Gesellschaft zu dienen. Die neue katholische Lehre vom Subjektcharakter der Bürger enthüllt auf dramatische Weise, dass es dem nicht regulierten Marktsystem an ethischer Legitimation fehlt. Und so nimmt es nicht wunder, dass Papst Johannes Paul II. sich gegen die Globalisierung des neoliberalen Kapitalismus gewandt hat.⁵

Die jüngere päpstliche Lehre hat erkannt, dass der neoliberale Kapitalismus das Demokratieideal der Kirche untergräbt. Der Kapitalismus der freien Marktwirtschaft ist nicht nur ein wirtschaftliches System; er ist eine Kultur, die Individualismus, Wettbewerbsfähigkeit und Konsumdenken fördert und auf diese Weise die im katholischen Demokratieverständnis implizierte Ethik der Bürgerschaft schwächt. Die Gesellschaft muss sich selbst mobilisieren, um soziale Solidarität zu entwickeln.⁶ Johannes Paul II. zufolge muss das Kapital, wenn es dem Gemeinwohl dienen soll, durch Regierungsmaßnahmen, eine starke Arbeiterbewegung und eine Kultur der Kooperation gelenkt werden, die nicht zulässt, dass Wettbewerbsfähigkeit zum alles entscheidenden Wert wird.⁷

4. Da die hohe Würde des Menschen, auf der die katholische Demokratietheorie basiert, nicht nur eine Schlussfolgerung der Metaphysik, sondern – infolge der weiter oben erwähnten dogmatischen Entwicklung – auch eine in der Schrift offenbarte Wahrheit ist, gehört die Förderung der Menschenrechte und des demokratischen Subjektcharakters zur Evangelisierungsmission der Kirche. In der Vergangenheit ordnete die Kirche das Engagement für soziale Gerechtigkeit dem natürlichen Bereich zu und schloss es somit vom übernatürlichen Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus. In der Vergangenheit hatte die Nachfolge Jesu oder das Streben nach Heiligkeit nichts mit den Belangen des Gemeinwohls und der Solidarität mit den Opfern der Gesellschaft zu tun. Das hat sich inzwischen verändert. Johannes Paul II. schreibt: „Die Verkündigung und Verbreitung der Soziallehre gehört wesentlich zum Sendungsauftrag der Glaubensverkündigung der Kirche; sie gehört zur christlichen Botschaft, weil sie deren konkrete Auswirkungen für das Leben in der Gesellschaft vor Augen stellt

und damit die tägliche Arbeit und den mit ihr verbundenen Kampf für die Gerechtigkeit in das Zeugnis für Christus den Erlöser miteinbezieht.⁸ Der Kampf für eine im wesentlichen Sinn demokratische Gesellschaft ist Teil des Glaubenslebens. Die Kirche erkennt hier die politische Dimension des christlichen Evangeliums an.

5. Von Plato hat die katholische Kirche die aristokratische Vorstellung übernommen, dass die herrschende gesellschaftliche Autorität von weisen Männern ausgeübt werden muss - den wenigen, denen es gelingt, die Unwissenheit der Mehrheit zu überwinden. In Anlehnung an dieses feudalistische Erbe unterschied die katholische Lehre zwischen den „Majores“ (dem Adel) und den „Minores“ (dem Volk), wobei die Erstgenannten die Autorität hatten zu herrschen und die Letztgenannten die Pflicht zu gehorchen. Gestützt auf den berühmten Abschnitt aus Paulus' Brief an die Römer (13,1-5), demzufolge jede Regierungsautorität von Gott kommt, betrachtete die Kirche diese Gesellschaftsordnung als gottgewollt. Unter Berufung auf diese Lehre wies die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts die Vorstellung von der Volkssouveränität und der demokratischen Mitverantwortung des Volkes zurück. Heute dagegen erkennt die Kirche den göttlichen Ursprung der menschlichen Würde an und betrachtet daher die fortdauernden Bemühungen um eine demokratische Gesellschaftsordnung als Gott wohlgefällig.

Während die katholische Kirche Platos undemokratische politische Vorstellungen überwunden hat, sind diese Ideen in der Interpretation von Leo Strauss von einer Gruppe zeitgenössischer weltlicher Denker übernommen worden. Sie vertreten die Ansicht, dass die Gesellschaft von einer erleuchteten Elite regiert werden müsse und dass die Regierungen, um die Zustimmung des Volkes zu erlangen, auch zur „edlen Lüge“ greifen dürften.⁹ Gesellschaften, die sich selbst als demokratisch darstellen, können tatsächlich von Autoritäten regiert werden, die ihre Inspiration aus ganz anderen politischen Theorien schöpfen. In vielen Fällen ist die Förderung der Demokratie zu einem politischen Slogan geworden, der nur noch dem Zweck dient, das militärische Vorgehen gegen vormoderne Gesellschaften zu rechtfertigen, obwohl es in Wirklichkeit einzig und allein um die geopolitischen Interessen der betreffenden Mächte geht. Die Nordamerikaner neigen dazu, mit der politischen Demokratie zufrieden zu sein, solange ihre eigenen bürgerlichen Freiheiten geschützt sind; sie protestieren nicht gegen Regierungen, die von wirtschaftlichen Eliten dazu benutzt werden, Kapital anzuhäufen. Im gegenwärtigen historischen Kontext stellt die stichhaltige Demokratietheorie der Kirche ein prophetisches Zeugnis dar, das institutionelle Ungerechtigkeiten verurteilt und Befreiung im Namen Jesu verspricht.

6. Während die katholische Lehre die Demokratie mittlerweile unterstützt, hat sie ihren Widerstand gegen einen in hohem Maße bürokratisierten, alles kontrollierenden Staat nicht aufgegeben. Johannes Paul II. brandmarkte die allumfassende Kontrolle der kommunistischen Regierung in Polen, die den „Unterneh-

mungsgeist“ und „die Kreativität des Bürgers als eines aktiven Subjektes“ gelähmt habe. Hinter diesen berühmten Sätzen verbirgt sich eine harsche Kritik an bürokratischer Kontrolle, die, so möchte man hinzufügen, auch die kirchlichen Verwaltungsapparate betrifft:

„Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges ‚verfügendes‘ und ‚entscheidendes‘ – wenn nicht sogar ‚besitzendes‘ – Organ der gesamten Güter und Produktionsmittel alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt, die der traditionellen Abhängigkeit des Arbeiterproletariers vom Kapitalismus gleicht. Das ruft ein Gefühl von Frustration oder Resignation hervor und bringt die Menschen dazu, sich aus dem Leben der Nation zurückzuziehen, indem viele zur Auswanderung gedrängt werden und ebenso eine Form von ‚innerer‘ Emigration gefördert wird.“¹⁰

Diese Kritik an der bürokratischen Zentralisation leitet sich von dem traditionellen katholischen Prinzip der Subsidiarität her¹¹, wonach die übergeordnete Autorität nicht in die Selbstorganisation einer Gemeinschaft eingreifen darf, wenn deren Mitglieder in der Lage sind, selbst für ihr kollektives Wohlergehen zu sorgen. Dieses Prinzip schützt die Kreativität der Menschen auf gemeinschaftlicher Ebene. Johannes XXIII. ergänzte diese traditionelle Lehre um das Prinzip der Sozialisation¹², demzufolge die übergeordnete Autorität die Unterstützung seitens anderer Gemeinschaften und weiter gespannter Kooperationsnetzwerke gewährleisten muss, wenn die Mitglieder einer Gemeinschaft nicht in der Lage sind, ihr kollektives Wohlergehen sicherzustellen. Nach diesem Verständnis soll die Regierung dann in das Leben der Gesellschaft eingreifen, wenn die Kreativität und die Organisationen der Bürger geschützt und ihre Interaktion und wechselseitige Zusammenarbeit gesteuert werden sollen. Der katholischen Sichtweise zufolge ist die Regierung auf den aktiven Beitrag aller Bürger und die Mitwirkung ihrer unterschiedlichen Organisationen angewiesen, wenn sie das Gemeinwohl der Gesellschaft verwirklichen soll.

Als er noch nicht Papst Johannes Paul II. war, schrieb Karol Wojtyła ein Buch mit dem Titel *Person und Tat*, in dem er zeigt, dass Nichtübereinstimmung in der Gesellschaft nützlich für das Gemeinwohl sein kann.¹³ Im kommunistischen Polen, wo Konformität ein Muss war und die Regierung keine öffentliche Kritik duldete, erkannte Karol Wojtyła, dass Autoritäten – und zwar Autoritäten jeder Art – hinterfragt werden müssen. Öffentliche Nichtübereinstim-

Der Autor

Gregory Baum, geb. 1923 in Berlin, ist emeritierter Professor der Religionswissenschaftlichen Fakultät an der McGill-Universität in Montreal. Er ist Theologe und Soziologe und hat zahlreiche Arbeiten über die Ökumene, den interreligiösen Dialog und die katholische Soziallehre publiziert. Zuletzt veröffentlicht: *Amazing Church: a Catholic Theologian Remembers a Half-century of Change* (2005); *Religion and Alienation* (Neuauf. 2001); *Reading the Signs: Religious Pluralism and Economic Injustice* (2007). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt eine „Theologische Reflexion über Macht in der Kirche“ in Heft 3/1999. Anschrift: Le Centre Justice et Foi, 25 rue Jarry ouest, Montréal, QC, Canada H2P 1S6. E-Mail: gregory.baum@mcgill.ca

mung verpflichtet sie, kritisch zu sich selbst Stellung zu nehmen und, wenn nötig, ihre Sichtweise und ihr Vorgehen zu reformieren. Natürlich können abweichende Stimmen auch destruktiv sein. Für Karol Wojtyła verdienen es abweichende Meinungen dann, beachtet zu werden, wenn sie auf der Solidarität mit der Gesellschaft als ganzem basieren. Daraus folgt, dass demokratische Gesellschaften abweichende Stimmen, die sich im Interesse des Gemeinwohls äußern, respektieren müssen. Auf die Kirche hat Johannes Paul II. dieses Prinzip nach seiner Papstwahl allerdings nicht angewandt.

Demokratie kann sich in vielerlei Weise ausdrücken. Die parlamentarische oder repräsentative Demokratie ist eine mögliche Form. Doch Regierungen können auch andere Wege gehen, um die Bürger zur Beteiligung aufzurufen. Eine Methode besteht darin, zu einem bestimmten Thema eine öffentliche Debatte anzulegen, im ganzen Land Anhörungen zu veranstalten und schließlich einen Bericht zu erstellen und eine öffentliche Politik zu konzipieren, die die Menschen davon überzeugt, dass ihre Meinung berücksichtigt worden ist, auch wenn sie sich am Ende nicht durchgesetzt hat. In Kanada verfolgen die von der Regierung beauftragten *Royal Commissions* diesen Ansatz und leisten ausgezeichnete demokratische Arbeit. Dieselbe Methode haben die amerikanischen Bischöfe bei der Vorbereitung der beiden wichtigen Pastoralbriefe *The Challenge of Peace* („Friede als Herausforderung“, 1983) und *Economic Justice for All* („Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“, 1991) angewandt.¹⁴

Gegen die Demokratie

Die neue Soziallehre der Kirche verdient Bewunderung – doch ihr Sitz im Leben der katholischen Gemeinschaft bleibt ein Rätsel.

1. Die katholische Soziallehre ist der großen Mehrheit der Gläubigen unbekannt. Die Bischöfe insgesamt geben sich keine allzu große Mühe, diese Lehre in den Pfarreien ihrer Diözesen bekannt zu machen. Wenn es um Fragen der Sexualität geht, dann verstehen es die Bischöfe, sich an die Öffentlichkeit zu wenden und in der Gesellschaft Gehör zu finden, doch was das katholische Demokratieverständnis betrifft, lassen sie ihre Fähigkeiten brachliegen. Nichtkatholiken wissen von der katholischen Kirche in der Regel nur, dass sie eine Wiederheirat nach einer Scheidung, Selbstbefriedigung, Geburtenkontrolle und homosexuelle Partnerschaften verbietet, haben aber meist keine Ahnung davon, dass die Kirche über eine prophetische Lehre zur gerechten sozialen Ordnung verfügt, die den Praktiken unserer gegenwärtigen Welt durchaus kritisch gegenübersteht. Manche Katholiken bezeichnen die katholische Soziallehre als das bestgehütete Geheimnis der Kirche.

Der Vatikan selbst hat seine Soziallehre kürzlich entschärft. 2004 veröffentlichte er das *Kompendium der Soziallehre der Kirche*¹⁵, das die kirchliche Soziallehre „zusammenfassend, aber vollständig“ darlegt. Doch aus der katholischen Sozial-

lehre ein System zu machen widerspricht der Methode der päpstlichen Enzykliken. Die Enzykliken waren nützlich und praktisch, weil sie zunächst die sozialen Probleme einer bestimmten historischen Situation analysierten und dann die kirchliche Soziallehre als Antwort auf diese konkreten Probleme präsentierten. Weil die historischen Bedingungen sich ändern, wurde die katholische Soziallehre in jeder Enzyklika neu formuliert. Die Lehre stellte sich selbst als lebendige Tradition dar und erlaubte es der Kirche, kreativ auf neue historische Herausforderungen zu reagieren. Dadurch, dass das *Kompendium* aus dieser lebendigen Tradition ein System macht, hebt es die Soziallehre aus der Geschichte heraus und verhüllt seine fortdauernde Kreativität.

Lassen Sie mich ein Beispiel für die historische Entwicklung der katholischen Soziallehre anführen. 1891 verteidigte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Rerum novarum* das private industrielle Eigentum uneingeschränkt (Nr. 4), weil er glaubte, dass die Gesellschaft durch den marxistischen Sozialismus bedroht sei; tief erschüttert von der großen Wirtschaftsdepression räumte Pius XI. dann 1931 in *Quadragesimo anno* ein, dass die Verstaatlichung privaten industriellen Eigentums unter gewissen Bedingungen ethisch zu akzeptieren sei (Nr. 45); und 1981 reagiert Johannes Paul II. in *Laborem exercens* auf die Dominanz des privaten Eigentums im Westen und des staatlichen Eigentums im Osten und formulierte die radikale Lehre, wonach alles Eigentum an Produktionsmitteln Bedingungen unterworfen ist und davon abhängt, ob das Kapital im Dienst des Gemeinwohls eingesetzt wird oder nicht (Nr. 14).

Als lebendige Tradition ruft die katholische Soziallehre die Gläubigen dazu auf, ihre historische Situation kritisch zu analysieren. Das hat Paul VI. unmissverständlich zum Ausdruck gebracht: „Die christlichen Gemeinden müssen es selbst besorgen, den Zustand ihres jeweiligen Gebietes aus der sachlichen Wahrheit heraus zu untersuchen, ihn im Licht der unwandelbaren Worte des Evangeliums zu erhellen und die Grundsätze des Denkens, Richtlinien des Urteilens und Regeln des Handelns aus der Soziallehre der Kirche zu schöpfen“.¹⁶ Wenn man die katholische Lehre in ein System presst und in einem Kompendium zusammenfasst, dann verhindert man die Phase der Kritik, das heißt das vereinte Bemühen, die bestehenden Strukturen der Ungerechtigkeit zu erkennen.

Während Johannes Paul II. die sozialkritische Dimension des Evangeliums betont hat, hat sich Benedikt XVI. entschlossen, darüber zu schweigen. In seiner Enzyklika *Deus caritas est* beschränkt er den Sendungsauftrag der Kirche auf Nächstenliebe und Dienst und warnt vor einer Interpretation dieser Sendung, die die politische Ordnung der Gesellschaft in Frage stellt. „Das christliche Liebeshandeln muss unabhängig sein von Parteien und Ideologien. Es ist nicht ein Mittel ideologisch gesteuerter Weltveränderung und steht nicht im Dienst weltlicher Strategien, sondern ist hier und jetzt Vergegenwärtigung der Liebe, deren der Mensch immer bedarf.“ (Nr. 31b). Oder: „Die Mitarbeiter [...], die praktisch das Werk der Nächstenliebe in der Kirche tun, [...] dürfen sich nicht nach den Ideologien der Weltverbesserung richten, sondern müssen sich von dem Glauben führen lassen, der in der Liebe wirksam wird.“ (Nr. 33) Diese Lehre Benedikts

XVI. missachtet die ethischen Impulse, die das Zweite Vatikanische Konzil sowie die Enzykliken Pauls VI. und Johannes Pauls II. der Kirche gegeben haben.

2. Die katholische Kirche wendet ihre derzeitige Soziallehre nicht auf ihre eigene Selbstorganisation an. Der Subjektcharakter der menschlichen Person, um den Ausdruck von Johannes Paul II. zu verwenden, gründet sich auf die göttliche Offenbarung und gilt folglich nicht nur für die weltlichen Gesellschaften, sondern auch für die Kirche. Christen sind Subjekte, deren Würde von der Kirchenleitung respektiert werden muss. Der katholischen Soziallehre zufolge sind die Menschen für jede Institution, der sie angehören, mitverantwortlich, was bedeutet, dass die Katholiken auch für das Wohlergehen ihrer Kirche mitverantwortlich sind. Die Gerechtigkeit verlangt, dass die Kirche Einrichtungen schafft, die es den Gläubigen ermöglichen, ihre Mitverantwortung wahrzunehmen.

Das II. Vaticanum hat versucht, die Beteiligung in der katholischen Kirche auf eine breitere Basis zu stellen. Die Lehre von der bischöflichen Kollegialität erklärte, dass die Bischöfe mit und unter dem Papst für die Lehre und die Seelsorgeprogramme der Weltkirche mitverantwortlich sind.¹⁷ Diese Mitverantwortung wurde durch die Weltsynode der Bischöfe, die regelmäßig zusammenkommt, und durch die kanonische Autorität der nationalen Bischofskonferenzen institutionalisiert, die ihre Seelsorgeprogramme auf die Bedürfnisse und Bedingungen der Teilkirchen abstimmen können.¹⁸ Das II. Vaticanum empfahl auch die Einrichtung von Diözesansynoden und Pfarrgemeinderäten, um Institutionen zu schaffen, die die Mitverantwortung des katholischen Kirchenvolks praktikierbar macht.

Ganz offensichtlich hat das Vatikanische Konzil die traditionelle kirchliche Hierarchie nicht angetastet: Es hat lediglich versucht, die Ausübung von Autorität um die Elemente des Austauschs und des Dialogs zu bereichern. Es hat sich nicht für eine Art parlamentarische Demokratie in der Kirche ausgesprochen, wie man sie in der anglikanischen und auch in verschiedenen protestantischen Kirchen findet. Doch das Vatikanische Konzil wollte das Bild von der Kirche als einer monarchischen Institution mit einer unstrittigen zentralen Entscheidungsgewalt, die auch auf allen untergeordneten Ebenen eingreift, verändern. Dabei war es dem Konzil schmerzlich bewusst, dass die Kirche das Subsidiaritätsprinzip, das aus ihrer eigenen Soziallehre stammt, nicht beachtet. Um diese innere Widersprüchlichkeit zu überwinden, empfahl das Konzil eine Autoritätsausübung auf der Grundlage eines im Vorfeld durch anerkannte Institutionen geführten Dialogs. Diese Ideen hat Papst Paul VI. 1964 in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* bekräftigt, die während des Konzils entstanden ist und die Kirche im Dialog mit ihren Mitgliedern und im Dialog mit der Welt darstellt.

Von dieser Lehre inspiriert, erarbeiteten die amerikanischen Bischöfe zwei wichtige Hirtenbriefe über den Frieden (1983) und über wirtschaftliche Gerechtigkeit (1991), die die gesamte amerikanische Kirche einschließlich ihrer Experten, Vereine und Pfarreien mit sich selbst ins Gespräch brachte. Es war eine Übung der Demokratie innerhalb des hierarchischen katholischen Systems und ein Vor-

bild für die gesamte Weltkirche. Am Ende ihres zweiten Hirtenbriefs versprachen die Bischöfe: „So, wie wir ein neuartiges Experiment der Zusammenarbeit und Entscheidungsbeteiligung unter allen Betroffenen auf allen Ebenen der US-amerikanischen Gesellschaft durchgeführt haben, verpflichten wir uns auch als Kirche dazu, ein Vorbild der Zusammenarbeit und Beteiligung zu werden.“¹⁹ Diese Verpflichtung entsprach der Ekklesiologie des Vatikanischen Konzils.

Doch die dezentrale Ausrichtung auf eine größere Beteiligung hin wurde vom Vatikan unterbunden. Die Weltsynode der Bischöfe wurde mehr und mehr kontrolliert: Die Tagesordnung wurde vom Vatikan vorgegeben, und die Bischöfe durften keinen eigenen Bericht schreiben, sondern mussten warten, bis der Papst selbst einen Bericht verfasst hatte. Die Autorität der nationalen Bischofskonferenzen wurde mehr und mehr eingeschränkt: Dort vorgeschlagene Lösungen können durch die Gegenstimme eines einzigen Bischofs abgelehnt werden. Die Päpste benutzen ihre oberste Gerichtsbarkeit, um Seelsorgeprogramme in der gesamten Kirche ohne die Mitsprache und häufig sogar gegen den erklärten Willen der Bischöfe durchzusetzen. Die Bischöfe müssen einen Eid auf das römische Lehramt leisten, was den offenen Dialog selbst auf höchster Ebene unterbindet. Die Kirchenleitung ist zu einer Monarchie geworden – und das ist ein Verrat am II. Vaticanum.

Die Rückkehr zu monarchischer Autorität fügt der Kirche Schaden zu. Inspiriert von den Lehren des II. Vaticanums beriefen die Bischöfe diözesane oder sogar nationale Synoden ein und animierten Priester und Laien, über das Evangelium nachzudenken, dem Geist zu folgen und ihre Ideen für eine Wiederbelebung der Kirche einzubringen. Die Synoden wurden abgehalten; die Katholiken beteiligten sich mit großem Enthusiasmus; und man erstellte umfangreiche Berichte über die dort erarbeiteten Vorschläge. Doch die Bischöfe, die diese Versammlungen organisiert hatten, hörten nicht auf sie. Im Gehorsam gegenüber Rom kehrten sie den Menschen den Rücken zu. Und daraufhin kehrten die Menschen vielerorts der Amtskirche den Rücken zu.

Lassen Sie mich an dieser Stelle noch einmal eine verkürzte Fassung der oben erwähnten Kritik Johannes Pauls II. an bürokratischer Zentralisation zitieren:

„Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges ‚verfügendes‘ und ‚entscheidendes‘ [...] Organ [...] alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt [...]. Das ruft ein Gefühl von Frustration oder Resignation hervor und bringt die Menschen dazu, sich [...] zurückzuziehen, indem viele zur Auswanderung gedrängt werden und ebenso eine Form von ‚innerer‘ Emigration gefördert wird.“

Die innere Organisation der Kirche hat eine symbolische Macht: Sie verkündet ihre Botschaft an die Gesellschaft und unterstützt die dazu passenden kulturellen Strömungen. Was die Kirche über Demokratie denkt, äußert sie weniger durch ihre prophetische offizielle Lehre als vielmehr durch ihr eigenes institutionelles Leben. Der mangelnde Dialog, die Weigerung, die Gläubigen zu Rate zu ziehen,

das Fehlen von Institutionen, die zum Ideenaustausch einladen, der Ausschluss der Frauen von einflussreichen Positionen, die Gleichgültigkeit gegenüber kollektiver Beteiligung und die Ausübung einer monokratischen Autorität – all diese organisatorischen Strukturen verkünden der Gesellschaft eine Botschaft, die mit dem Respekt vor dem Subjektcharakter aller Bürger und der prophetischen Demokratietheorie der Kirche unvereinbar ist.

¹ Das Breve Pius' VI. *Quod aliquantum* von 1791, die Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. von 1832 und die Enzyklika *Quanta cura* Pius' IX. von 1864.

² Jacques Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1933 und ders., *Humanisme intégral*, Paris 1936.

³ Ehe er das Konzil 1964 über die Erklärung zur Religionsfreiheit abstimmen ließ, fragte Paul VI., der über den revolutionären Inhalt des Dokuments beunruhigt war, Maritain um Rat, der seine Zustimmung in vier Memoranden zum Ausdruck brachte, vgl. Paul Valadier, *Maritain à contre-temps*, Paris 2007, 116–117.

⁴ Zu „Mensch als Subjekt“ und „menschlicher Subjektcharakter“ vgl. *Laborem exercens* (1981), Nr. 6 und 12, *Sollicitudo rei socialis* (1987), Nr. 15 und *Centesimus annus* (1991), Nr. 13.

⁵ Vgl. das Apostolische Schreiben *Ecclesia in America* (22. Januar 1999), Nr. 56.

⁶ Zur Solidarität vgl. Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis* (1987), Nr. 38–40.

⁷ Johannes Paul II., *Centesimus annus* (1991), Nr. 35.

⁸ Ebd., Nr. 5.

⁹ Daniel Tanguay, *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*, Paris 2003, 179–182.

¹⁰ *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 15.

¹¹ Pius IX., *Quadragesimo anno* (1931), Nr. 79, Johannes XXIII., *Pacem in terris* (1963), Nr. 140.

¹² Johannes XXIII., *Mater et magistra* (1961), Nr. 59–67.

¹³ Karol Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg 1981.

¹⁴ Vgl. *The Challenge of Peace*, in: David O'Brien/Thomas Shannon (Hg.), *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, Maryknoll, NY 1992, 492–571 und *Economic Justice for All*, ebd., 572–680.

¹⁵ *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, hg. vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Freiburg 2006.

¹⁶ Paul VI., Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens* (1971), Nr. 4 (zitiert nach DH 4500).

¹⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, *Christus Dominus* (Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe), Nr. 4.

¹⁸ Ebd., Nr. 5, 6, 13, 18.

¹⁹ *Economic Justice for All*, aaO., Nr. 358.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein