

ORIENTIERUNG

Nr. 15/16 71. Jahrgang Zürich, 15./31. August 2007

VERSUCHT MAN SICH ZU VERGEWISSERN, was auf eine herausragende Weise die Publikationen der am 12. Juli 2007 in ihrem 77 Lebensjahr verstorbenen amerikanischen Theologin Letty Mandeville Russell auszeichnet, so fällt einem ihre auf eine scheinbar spielerische Weise einsetzbare Fähigkeit ein, präzise Beschreibungen gesellschaftlicher und politischer Prozesse mit einer aus biblischen und kirchlichen Traditionen geschöpften theologischen Reflexion zu verbinden. Sie verstand den in einem solchen interdisziplinären Theorie- und Praxisprozeß zum Ausdruck kommenden Willen zur Synthese als eine Aufgabe der Theologie. In diesem Sinne konnte sie die Theologie als ein Werkzeug beschreiben, «das zu einem Katalysator unter jenen Menschen werden kann, die daran glauben, daß die biblischen Verheißungen den Unterdrückten und Elenden gelten». Letty M. Russell wurde auf diese Weise zu einer der führenden feministischen Theologinnen der Vereinigten Staaten von Amerika, die durch ihre Publikationen und ihr kirchliches wie gesellschaftliches Engagement zwei Generationen von Theologinnen und Theologen geprägt hat.

Letty M. Russell (1929-2007)

Letty M. Russell war 1954 eine von zwei Frauen, die als erste an der Harvard Divinity School zum Studium der Theologie zugelassen wurden, und 1958 zählte sie zur ersten Gruppe von Frauen, die in der Presbyterianischen Kirche (damals noch die *United Presbyterian Church*) zur Pfarrerin ordiniert wurde. Die für ihre berufliche Tätigkeit prägenden Jahre verbrachte sie als verantwortliche Leiterin für die Gemeinde-Katechese (*Christian Education*) in der East Harlem Protestant Parish in New York. Aus dieser Arbeit, in der sie mit den für East Harlem charakteristischen Klassen- und Rassenproblemen konfrontiert wurde, entstand ihr erstes Buch «*Christian Education in Mission*» (1967), mit dem sie die Aufmerksamkeit einer weiten Leserschaft für ihre Arbeit zu wecken vermochte.

In den siebziger Jahren beschäftigte sich Letty M. Russell sehr intensiv mit den Erfahrungen der Marginalisation, die sie als Frau in ihrer Tätigkeit als Pfarrerin und Pädagogin machen mußte. Sie begriff diese Erfahrungen als für die Theologie relevante Herausforderungen und versuchte, sie mit den Einsichten, die sie aus der Befreiungstheologie und der Bürgerrechtsbewegung gewonnen hatte, zu verbinden. In dieser Zeit entstand ihre erste, sich ausdrücklich als feministisch verstehende Publikation «*Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology*» (1974). Sie vertiefte diesen Ansatz in ihren Büchern über feministische Bibellektüre («*The Liberating Word*» [1976]; «*Feminist Interpretation of the Bible*» [1985]), über Partnerschaft («*The Future of Partnership*» [1979]; «*Growth in Partnership*» [1981]), über Autorität aus feministischer Perspektive («*Household of Freedom*» [1987]), über Ekklesiologie («*The Church in the Round*» [1993]), über Theologie in der Dritten Welt («*Inheriting our Mother's Garden*» [1988]; «*Women Resisting Violence*» [1996]) und zusammen mit Philis Tribble über den interreligiösen Dialog («*Hagar, Sarah, and their Children*» [2006]). 1996 veröffentlichte sie zusammen mit J. Shannon Clarkson ein bis heute maßgebliches lexikalisches Standardwerk für feministische Theologie unter dem Titel «*Dictionary of Feminist Theology*».¹

Letty M. Russell unterrichtete von 1974 bis 2001 systematische Theologie an der «Yale Divinity School». Während dieser Zeit baute sie ihre ökumenischen und internationalen Kontakte aus und reflektierte sie gleichzeitig in ihren theologischen Arbeiten. Sie arbeitete bei der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) mit, war Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung beim Weltrat der Kirchen (Genf), Mitbegründerin und Direktorin des «San Francisco Theological Seminary International Feminist Doctor of Ministry Program». Für viele ihrer Schüler und Schülerinnen werden die «Shalom Meals», d.h. die Feste, in Erinnerung bleiben, zu denen Letty Russell jeweils zu Semesterende einlud. «Gottes Gastfreundschaft» war ihr in den letzten Lebensjahren zum Lieblings-Stichwort geworden, mit dem sie Jesu Reichgottes-Predigt zu interpretieren suchte.

Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Letty M. Russell (1929-2007): Feministische Theologie in den USA – Schlüsselerfahrungen in Harlem – Die befreiungstheologische Perspektive – Weltweite Ökumene. Nikolaus Klein

GESELLSCHAFT/ETHIK

Interkulturelle Ethik angesichts von Gewalt und Terror: Eine Fallstudie unter Einbeziehung der Geschlechterperspektive – Nach dem 11. September 2001 – Der Mord an Theo van Gogh – Ein Film als Stein des Anstoßes – Zum Status der Debatte über Frauen und Islam – Die Biographie von Ayaan Hirsi Ali – Von Klischees und ihrer scheinbaren Bestätigung – Zur Biographie der beteiligten Personen – Eine Zwischenbilanz – Das Selbstbild der liberalen Niederlande – Ausgangspunkte einer interkulturellen Ethik – Zum Problem der Toleranz – Mit dem Bösen leben. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve

LITERATUR

Audienz der Autoritäten: Deutsche Schriftsteller und der Papst – Die Romreise von Gotthold Ephraim Lessing – Thomas Mann und seine Audienz bei Pius XII. – Günter Grass und seine biographischen Erinnerungen. Michael Braun, St. Augustin

KIRCHE

Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie: Zur Debatte über eine zukunftsfähige Kirche – Die Forderung nach Demokratisierung der Strukturen – Kirche in der Demokratie – Der Einsatz für die Menschenrechte – Die Bewertung der Demokratie – Sechs Gründe für Demokratie in der Kirche – Das biblische Menschenbild – Kirche als Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Menschenrechte – Kirche im Kontext einer demokratisch geprägten Kultur – Leitende Prinzipien eines demokratischen Verfassungsstaates – Zur Frage der Übertragbarkeit auf die Kirche – Stärkung des Subsidiaritätsprinzips – Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche – Grundrechte in der Kirche – Ein Katalog kirchlicher Grundrechte – Mitverantwortung des Volkes Gottes – Synodal verfaßte Kirche – Postulate für eine Kirchenreform. Daniel Kosch, Zürich

KIRCHE/ÖKUMENE

Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen: Zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007 – Streit der Interpretationen um das Zweite Vatikanische Konzil – Ansätze einer Hermeneutik der Konzilstexte bei Johannes XXIII. und Paul VI. – Die restriktive Interpretationsweise der Glaubenskongregation – Die Bedeutung des Ausdrucks «subsidiert in» – «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften». Nikolaus Klein

Nikolaus Klein

Interkulturelle Ethik angesichts von Gewalt und Terror

Eine Fallstudie unter Einbeziehung der Geschlechterperspektive

Seit dem 11. September 2001 hat die Erfahrung von Terror das Lebensgefühl von Menschen in liberalen, demokratischen Gesellschaften nachhaltig verändert.¹ Jedenfalls war nach den terroristischen Anschlägen auf die USA oft zu hören, daß nichts mehr wie vorher sein werde. Die Anderen, die Bösen waren in diesem Fall nach einer kurzen Phase der Verunsicherung leicht ausgemacht: finstere Mächte eines islamistischen Fundamentalismus, organisiert in einer «Achse des Bösen», die zum Angriff auf die verhaßte westliche Welt aufrief. Die besonnenen Stimmen ließen allerdings auch nicht lange auf sich warten. Es sei fatal, die Welt nach einem so einfachen Schema in Gut und Böse einzuteilen und einen radikalisierten Islam pauschal als Feindbild heraufzubeschwören. Gerade in liberalen Kreisen westlicher Gesellschaften hatte man sich an gewisse Standards politischer Korrektheit im Sprachgebrauch gewöhnt und fühlte sich nun durch die Rückkehr zu einem simplen Freund-Feind-Gegensatz in Verlegenheit gebracht. Anderssein, Alterität (eine wichtige Vokabel «postmoderner» Philosophie!), sollte doch gerade kein Makel sein, sondern der Adressat besonderer Wertschätzung. Diskriminierungen wegen der Zugehörigkeit zu einer religiösen oder ethnischen Gruppe oder wegen der Geschlechtszugehörigkeit waren aus guten Gründen verpönt.

Die aufgeregten Debatten der vergangenen fünf Jahre haben gezeigt, daß die für überholt gehaltenen Relikte einer unaufgeklärten Epoche sich mit Macht wieder ins kollektive Bewußtsein schoben. Die in die Privatsphäre verwiesenen Religionen erlebten ein bisweilen unheimliches Comeback, das in der Verbindung mit Fundamentalismus und Gewalt nicht gerade schmeichelhaft für friedliebende Mitglieder der jeweiligen Religionsgemeinschaft war. Die Instrumentalisierung religiöser Energien zu politisch-strategischen Zwecken gehört zu den bizarren Begleiterscheinungen einer verzweifelten Suche nach Identität und Rückhalt in Traditionen. Ethnische Merkmale waren insofern leicht mit den religiösen Identitäten zu verbinden, als vor allem der Islam als kultureller Hintergrund von Einwanderern aus Nordafrika oder der Türkei erkennbar war. Trotz mancher Integrationsbemühungen waren viele dieser Migranten Fremde in Europa geblieben – stigmatisiert durch die Alterität des Aussehens und der Religionsausübung und deshalb leider auch Projektionsflächen für Fremdenhaß und Ausgrenzung.

Diese Gesprächskonstellation ist eigentlich schon kompliziert genug, um angesichts der beschränkten Erfolgsaussichten einer konstruktiven interkulturellen Ethik des friedlichen Zusammenlebens und der aufrichtigen und produktiven Anerkennung von Differenzen zu verzweifeln. Sie wird nicht einfacher, wenn wir als weiteren Bezugspunkt die Gender-Perspektive bemühen und danach fragen, inwieweit Männer und Frauen geschlechtsspezifische Handlungsmuster als Opfer und Täter des Bösen erkennen lassen. Es gilt inzwischen als *common sense*, daß die Konstruktionen von Gender-Identitäten zu den wichtigen Strukturmerkmalen von Gesellschaften gehören. Wer etwas über die konkreten Ausprägungen von Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzipien erfahren will, ist gut beraten, die Realitäten von Geschlechterverhältnissen im privaten und öffentlichen Raum, in Berufswelt und kulturellen Ausdrucksformen zu analysieren. Die sogenannte westliche Welt ist in der Praxis zwar weit von ihren eigenen egalitaristischen und fairen Idealvorstellungen entfernt, hält sich aber zugute, bereits jene Entwicklungsschritte unumkehrbar eingeleitet zu haben, die in vormodernen Kulturen immer noch auf sich warten lassen und deren Ausbleiben eine Mitschuld an der

¹ Der vorliegende Text ist die konkretisierende Fortführung einer anderen Studie: Walter Lesch, Über Terror, in: Béatrice Acklin Zimmermann, Barbara Schmitz, Hrsg., An der Grenze. Theologische Erkundungen zum Bösen. Lembeck, Frankfurt 2007, 191-211. Er wurde bei einer Fachtagung an der Paulus-Akademie Zürich am 26. Januar 2007 vorgetragen.

entwicklungshemmenden Fremdheit solcher Minoritäten in Einwanderungsgesellschaften bedeutet.

Um mich nicht in unentwirrbaren Spekulationen über ein zu groß geratenes Thema zu verlieren, möchte ich einen konkreten Brennpunkt wählen, der es erlaubt, Fragen einer interkulturellen Verständigung mit den Herausforderungen durch terroristische Bedrohung und mit der Gender-Perspektive zu verknüpfen. Was zunächst wie der krampfhafteste Versuch aussehen mag, zusammenzufügen, was nicht automatisch zusammengehört, erweist sich, wie ich hoffe, in dieser Fallstudie als ein aufschlußreiches Lehrstück.

Ein spektakulärer Mord

Am 2. November 2004 wurde in Amsterdam der niederländische Filmemacher Theo van Gogh auf offener Straße von einem Marokkaner ermordet.² Am Körper des mit Schüssen und Stichen grausam hingerichteten Opfers war mit einem Messer das Bekennerschreiben befestigt, das unzweifelhaft auf den islamistischen Hintergrund des Verbrechens schließen ließ. Mohammed Bouyeri, so lautet der Name des Täters, ist ein Kind der Immigration, eigentlich gut integriert in der niederländischen Gesellschaft und offensichtlich doch eine tickende Zeitbombe. Sein Haß galt neben van Gogh einer prominenten Frau, Ayaan Hirsi Ali, einer gebürtigen Somalierin, die in den Niederlanden Asyl gefunden hatte und eine ungewöhnliche Karriere machte. Als Abgeordnete der rechtsliberalen Partei war sie Parlamentarierin in Den Haag und wurde als entschiedene Kämpferin gegen die Unterdrückung von muslimischen Frauen über die Landesgrenzen hinaus bekannt.³ Theo van Gogh war es zum Verhängnis geworden, daß er nach einem Szenario von Ayaan Hirsi Ali einen Kurzfilm gedreht hatte, der seit seiner Ausstrahlung im Fernsehen im Sommer 2004 zum Stein des Anstoßes wurde: *Submission Part I*.

Ein elfminütiger Film als Stein des Anstoßes

Van Gogh hatte der Zusammenarbeit mit Hirsi Ali zunächst keine größere Bedeutung beigemessen. Provokationen gehörten ohnehin zu seinem selbstverständlichen Lebensstil. Bereits als Hirsi Ali für einen Sitz im niederländischen Parlament kandidierte, hatte er ihr offen seine medienwirksame Unterstützung zugesagt. Der Tabubruch im Umgang mit gewissen Facetten des Islam fand sein Gefallen, so daß es keiner großen Überredungskünste bedurfte, ihn zur Mitwirkung bei der Verfilmung eines Pamphlets zu bewegen. Denn genau darum handelte es sich bei dem Szenario der inzwischen zur Parlamentarierin gewählten Autorin: eine Inszenierung der These, daß Frauen im Islam besondere Repressionen zu erleiden haben. Unterdrückung, Unterwerfung, «*submission*» – sollte sich der Kerngehalt dieser Weltreligion etwa darauf reduzieren lassen?⁴

Gert Mak hat den Inhalt des Kurzfilms, der auch im Internet⁵ angeschaut werden kann, folgendermaßen zusammengefaßt: «Der Film zeigt eine verschleierte Schauspielerin, umgeben von vier

² Für die Rekonstruktion und Beurteilung des Falles beziehe ich mich vor allem auf Geert Mak, Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik. Suhrkamp, Frankfurt 2005. Zitate aus diesem Buch sind direkt im Text mit Seitenangabe nachgewiesen. Inzwischen liegt eine noch ausführlichere Rekonstruktion und Kommentierung der Ereignisse in deutscher Übersetzung vor: Ian Buruma, Die Grenzen der Toleranz. Der Mord an Theo van Gogh. Hanser, München 2007.

³ Vgl. Ayaan Hirsi Ali, Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen. Piper, München 2005. Vgl. auch: dies., Mein Leben, meine Freiheit. Die Autobiographie. Piper, München 2006.

⁴ Der Titel spielt unmittelbar auf den je nach Standpunkt unterschiedlich akzentuierten arabischen Wortsinn von «Islam»: an: Hingabe oder Unterwerfung.

größtenteils spärlich bekleideten sitzenden oder liegenden Frauen. Ort der Handlung ist, wie aus dem Drehbuch hervorgeht, Islamistan, ein fiktives Land, in dem die Scharia, die islamische Gesetzgebung, herrscht. Formal ist der Film im Grunde ein großes Gebet, eine einzige an Allah gerichtete Klage. Eine der Frauen liegt gekrümmt in Fötushaltung, weil sie, so entnehmen wir aus dem von der Schauspielerin gesprochenen Text, soeben hundert Stockschläge bekommen hat. Die andere Frau wird in ihrer Ehe systematisch vergewaltigt, die dritte Frau wurde grün und blau geprügelt, die Kleider hängen ihr zum Teil in Fetzen am Leib. Die vierte Frau ist völlig verschleiert, sie ist ein Inzestopfer. Während man die Geschichten der Frauen erzählt, werden auf ihre halb entblößten Körperteile Korantexte projiziert wie, «jeder Ehebrecherin und jedem Ehebrecher» hundert Stockschläge zu geben und «ungehorsame» Frauen «zu züchtigen.» (72f.)

Daß solche suggestiven Bilder nicht ohne Wirkung blieben, ist leicht nachzuvollziehen. Einer größeren Öffentlichkeit, die den Film nie gesehen hat, sind aus den Medien vor allem die Bildausschnitte mit den auf die nackte Haut projizierten Korantexten bekannt. Der von der Autorin kalkulierte Effekt, die Empörung über sexualisierte Gewalt im Namen einer Religion, hat auf jeden Fall funktioniert. Die Darstellung von Frauenkörpern in ihrer Intimität und Verletzlichkeit ist an sich schon ein kulturell verschieden kodiertes Vorgehen. In der Kombination mit den arabischen Koranversen war die intendierte Botschaft unmißverständlich: schaut her, wie in dieser Religion Gewalt gegen Frauen legitimiert wird. Wer solche Bilder veröffentlicht, muß sich auf scharfe Proteste und ebenso starke Zustimmung (auch – je nach Intention – mit Applaus von der falschen Seite) einstellen. Es wäre jedenfalls völlig naiv, von den Wogen der Entrüstung und außer Kontrolle geratenen Reaktionen überrascht zu sein.

Submission Part I insinuiert, daß es eine Fortsetzung geben sollte. Engen Mitarbeitern gegenüber soll Theo van Gogh geäußert haben, daß der Kurzfilm für sein Empfinden «deprimierend» sei und er einen weiteren Teil nur drehen wolle, «wenn es etwas zu lachen gäbe»: *Submission Impossible* sei der vom Regisseur mit Augenzwinkern vorgeschlagene Arbeitstitel (8). Doch dazu kam es ja nicht mehr. *Submission* löste unverzüglich Todesdrohungen gegen Regisseur und Drehbuchautorin aus. Der ungebremste Zorn traf am 2. November 2004 Theo van Gogh. Ayaan Hirsi Ali stand seither erst recht unter strengstem Polizeischutz, verteidigte aber nachdrücklich ihre islamkritische Position, so daß der Konflikt der Deutungen noch weiter eskalierte.

Irritierende Rückfragen

Bevor ich mit der Erläuterung der Fallgeschichte fortfahre, sind einige unvermeidliche skeptische Einwände vorwegzunehmen und in die Erörterung einzubeziehen. An erster Stelle drängt sich die Rückfrage auf, ob der spektakuläre Amsterdamer Fall nicht vor allem ein trauriges Beispiel für eine gefährliche Instrumentalisierung der Gender-Perspektive ist. Natürlich sollte nicht aus lauter Rücksicht auf kulturelle Sensibilitäten und religiöse Überempfindlichkeit die Debatte über den Status von Frauen im Islam vermieden werden. Aber wäre es nicht angemessener, die durchaus vorhandenen Kontroversen innerhalb der Religionsgemeinschaft zu thematisieren und nicht von außen Öl ins Feuer zu gießen? Ayaan Hirsi Ali beruft sich freilich auf die Autorität und Authentizität ihrer Lebenserfahrung als betroffene Frau, die als Kind und Jugendliche in Somalia und Saudi-Arabien erlebt hat, was sie in *Submission* anprangert. Die Pseudotoleranz des Westens ist ihr unbegreiflich, da mit zweierlei Maßstäben gemessen wird. Warum sollte aus besonderem Respekt vor religiösen und kulturellen Ausdrucksformen geduldet werden, was mit elementaren

⁵ Website: <http://video.google.com/videoplay?docid=-710664807388897427>

⁶ Vgl. hierzu Gudrun Krämer, Wettstreit der Werte. Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt, Hrsg., Die kulturellen Werte Europas. Fischer, Frankfurt 2005, 469-494, bes. 489-491; Der Koran, erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury. Patmos, Düsseldorf 2005, 290f.

Menschenrechtsforderungen nicht zu vereinbaren ist? *Submission* ist ein polemischer Film. Er wollte eine Kontroverse auslösen und nicht ausgewogen und umfassend informieren.

Daß der Streit dann gleich auch ein Todesopfer fordern sollte, gehört zur bitteren Ironie der Geschichte. Die Ermordung Theo van Goghs liest sich wie eine blutige Bestätigung der Aussageabsicht von *Submission*. Wer sich mit den wahnsinnigen Frauenschändern identifiziert, schreckt auch vor dem Kampf gegen die freie Meinungsäußerung nicht zurück und bekräftigt damit die Horrorvision einer skrupellosen und blutrünstigen Ideologie.

Die Ermordung Theo van Goghs ist nicht im strengen Sinn als terroristischer Anschlag zu werten. Es war zunächst einmal die Wahnsinnstat eines Einzeltäters, der zwar einem radikalisierten Milieu entstammt und insofern ein umfassenderes islamistisches Anliegen repräsentiert. Es kann nicht geleugnet werden, daß durch die Mordtat Angst und Schrecken (Terror) verbreitet werden sollte. Gesinnungsgenossen von Theo van Gogh sollten eingeschüchtert oder zu ebenfalls gewaltsamen Reaktionen provoziert werden. Wie beides unmittelbar nach dem 2. November 2004 funktioniert hat, wird noch zu besprechen sein. Daß sich die Ereignisse um Theo van Gogh nicht auf eine singuläre Straftat beschränken lassen, zeigen die weltweiten Stellungnahmen, die der Fall ausgelöst hat, der im aufgeregten Karikaturenstreit und in den gewaltsamen Reaktionen auf die Regensburger Papstrede nicht minder besorgniserregende Fortsetzungen fand.

Die besondere Tragik des ausgewählten Falles scheint mir darin zu bestehen, daß alle Klischeebilder, die unter dem Vorzeichen kritischer Aufklärungsarbeit geliefert wurden, eine ebenso klischeeartige Bekräftigung durch die verletzt und beleidigt reagierenden Menschen fand, die zur Eskalation der Gewalt beitrugen. Wo bleiben die Freiheit der Kunst und die Freiheit des Journalismus, wenn jede Kontroverse um Koran und nackte Haut, verschleierte und entblößte Körper zum Beginn eines brutalen Kulturkampfes werden kann? Um dies ganz unmißverständlich zu sagen: es gibt nichts, aber auch gar nichts, was den grausamen Mord an Theo van Gogh und die Todesdrohungen gegen Ayaan Hirsi Ali auch nur in geringster Weise rechtfertigen könnte. Dennoch werden wir mit der Schwierigkeit umgehen müssen, daß sich bei allen handelnden Personen problematische Aspekte aufzeigen lassen, die eine eindeutige Grenzziehung zwischen den Guten und den Bösen erschweren.

Es ist aber genau diese schwierige Konstellation, die, wie ich finde, einer Auseinandersetzung mit den starren Bildern von islamistischer Bedrohung und westlicher Welt angemessen ist. Denn der Fall van Gogh zeigt, wie die Spirale der Gewalt funktioniert. Ein Attentat kann der Funke sein, der in einer offenen Gesellschaft einen Flächenbrand des Hasses entfacht. Gerade weil die Lebensgeschichten der Hauptpersonen symbolisch so stark aufgeladen sind, verzerrten sich vielleicht einige Perspektiven. Aber mit genau solchen Überzeichnungen sind wir ja immer schon konfrontiert, wenn wir uns auf die Analyse von Haßkommunikation (*excitable speech*)⁷ einlassen.

Theo van Gogh

Der 1957 in Den Haag geborene Theo van Gogh, Ur-Urenkel des gleichnamigen Bruders Vincent van Goghs, war in den Niederlanden kein Unbekannter. Seit langem ging ihm der Ruf eines Querdenkers voraus, der sich an die Spielregeln politisch korrekter Meinungsäußerungen prinzipiell nicht hielt. Seine Polemik gegen die Rückständigkeit des Islam war ebenso berühmt-bekannt wie seine Verspottung christlicher Symbole oder die groteske Auseinandersetzung mit dem jüdischen Schriftsteller Leon de Winter.⁸ Mit unsäglichen Provokationen hatte sich van Gogh eine Klage wegen antisemitischer Hetze eingehandelt. Das alles beirrte ihn aber nicht in seinem Eintreten für eine offene, freie

⁷ Vgl. Judith Butler, Hass spricht. Zur Politik des Performativen. Suhrkamp, Frankfurt 2006 (Original 1997).

⁸ Die deutschsprachigen Ausgaben seiner Bücher erscheinen beim Zürcher Diogenes Verlag.

Gesellschaft, in der es keine Tabus geben sollte. Seine mit bescheidenen Budgets produzierten Filme sowie Zeitungskolumnen und Debattenbeiträge zeugten von seiner Vorliebe für Außenseiter. Zu den unvollendeten Arbeiten gehören ein Projekt über den 2002 ermordeten rechtspopulistischen Politiker Pim Fortuyn und eine Arbeit über die Lebenssituation marokkanischer Jugendlicher in den Niederlanden.

Neben der Regietätigkeit trat van Gogh auch als Schauspieler in Aktion. 2001 spielte er in Edwin Brienens *Terrorama*⁹ einen fanatischen Kirchgänger. Von den Adressaten seiner extremen Äußerungen konnten van Goghs Attacken meist nur als haßerfüllte Inszenierungen empfunden werden, die den ideologischen Gegner hemmungslos beleidigten. Ob sich Theo van Gogh, dessen durchaus auch vorhandene lebenswürdige Charakterzüge von vielen Menschen bestätigt werden, gerade wegen seiner übertriebenen Art der Selbstdarstellung für unangreifbar hielt? Jedenfalls sorgte er sich nicht um gefährliche Allianzen, um peinlichen Beifall und um Mißverständnisse. Sehr entschieden war van Gogh in seinen Sympathiebekundungen für Hirsi Ali, deren Kandidatur für die Tweede Kamer des Parlaments er aktiv unterstützt hatte. Die Kooperation für den elfminütigen Kurzfilm *Submission* war eine Gefälligkeit, die auf der Linie dieses politischen Engagements lag.

Ayaan Hirsi Ali

Ayaan Hirsi Ali ist 1969 in Mogadischu (Somalia) geboren und streng muslimisch erzogen worden. 22jährig sollte sie an einen ihr unbekanntem Cousin in Kanada verheiratet werden. Doch auf dem Weg nach Kanada beim Umsteigen am Flughafen Düsseldorf brach sie die Reise ab, blieb einige Tage in Deutschland und fuhr dann mit dem Zug in die Niederlande, wo ihr aus humanitären Gründen 1992 Asyl gewährt wurde. 1997 erhielt sie die niederländische Staatsangehörigkeit und ging nach Studium (Sozialarbeit und Politologie) und Berufstätigkeit bei einer sozialdemokratischen Parteistiftung zur rechtsliberalen VVP, die ihr ein Mandat als Abgeordnete in Aussicht stellte. Für die Partei der als «eiserne Rita» bekannten Ministerin Rita Verdonk wurde Hirsi Ali ein Aushängeschild für eine konsequente Einwanderungs- und Integrationspolitik, die keine Toleranz gegenüber denjenigen zeigen sollte, die sich auf die Wertestandards der westlichen Welt überhaupt nicht einlassen wollten. Hirsi Alis islamkritisches Profil kam für diese politische Programmatik wie gerufen. Daß sie ihre Arbeit als Abgeordnete unter permanentem Polizeischutz verrichten mußte, erhöhte nur den Symbolwert dieser mutigen Frau, die sich durch keine Einschüchterung von ihrem Weg abbringen ließ.

Die Tötung Theo van Goghs, der mit den Modalitäten des Personenschutzes sorgloser umging, galt letztlich ihr, wie aus dem Bekennerschreiben des Mörders unmißverständlich hervorgeht. Deshalb mußten die Bewachungsmaßnahmen nach dem Attentat für sie noch verschärft werden. Bis Mai 2006 arbeitete sie noch im Parlament in Den Haag, ging dann aber zum American Enterprise Institute, einem Think Tank in Washington. Mittlerweile war ihre Prominenz durch das Attentat vom November 2004 noch gesteigert. Publizistisch fand sie weltweit Resonanz für ihre Islamkritik, die mit mehreren Preisen ausgezeichnet wurde. In den Niederlanden hatte ihre Geschichte aber vor dem Landeswechsel noch eine merkwürdige Wendung wegen einer Auseinandersetzung um falsche Angaben, die sie 1992 in ihrem Asylverfahren gemacht haben soll. Daraus hatte sie schon seit längerem kein Geheimnis mehr gemacht. Die ehemalige Weggefährtin und Gönnerin Rita Verdonk beantragte und erreichte prompt die Aberkennung der niederländischen Staatsbürgerschaft. Die Auseinandersetzungen um diesen spektakulären Schritt lösten im Parlament heftige Auseinandersetzungen aus und führten zu

⁹ Dieser bizarre Underground-Film wirft ein erschreckendes Licht auf die Zusammenhänge zwischen Werteverlust und ästhetisiertem Terrorismus. Der Film ist in gewisser Weise ein niederländisches Pendant zu *Clockwork Orange*.

einer veritablen Regierungskrise, die im Juni 2006 zum Rücktritt der kompletten Regierung unter Ministerpräsident Balkenende führte.

Den größeren Kontext niederländischer Innenpolitik habe ich nur deshalb ein wenig skizziert, weil ich ihn für unsere Kommunikationsgepflogenheiten unter dem Eindruck terroristischer Bedrohung für symptomatisch halte. Hirsi Ali ist gewiß keine über jeden Zweifel erhabene Heilige, auch keine intellektuelle Frauenrechtlerin, deren Programm man ohne Einschränkung idealisieren könnte. Ihre pauschalen Aussagen über die muslimische Frau gehen manchmal an der Realität vorbei und beschwören neue Konflikte herauf. Ihr Erfolg auf nationalem und internationalem Parkett bestätigt jedoch die große Nachfrage nach einer klaren Position, aus der sich freilich auch politisches Kapital schlagen läßt. Die abtrünnige muslimische Frau, selbst Opfer patriarchaler Gewalt, mahnt den verängstigten Westen zu mehr Geradlinigkeit im Umgang mit menschenverachtendem Extremismus. Daß sie damit vor allem auch Wählerstimmen am rechten Rand des Parteienspektrums abschöpft, stört sie wenig, da sie sich moralisch im Recht sieht. Die permanent in Lebensgefahr schwebende Hirsi Ali wurde so innerhalb kurzer Zeit zur Ikone einer neuen politischen Orientierung der Frauenbewegung im Zeitalter der Globalisierung.

Mohammed Bouyeri

Mohammed Bouyeri, 1978 als Sohn von Einwanderern der ersten Generation in Amsterdam geboren, fühlte sich durch Hirsis Medienpräsenz provoziert. Im Kampf der Gläubigen gegen die Ungläubigen war für ihn auch Mord ein vom Propheten gebilligtes Mittel, wie er 2006 im Prozeß gegen die islamistische Terrorgruppe *Hofstadgroep* zu Protokoll gab. Nach dem Mord an van Gogh war er sofort verhaftet und 2005 zu lebenslanger Haft verurteilt worden. Seine schulische Ausbildung hätte ihm eigentlich ein anderes Leben möglich machen sollen. Er repräsentiert den Typus des aus Enttäuschung und Desorientierung radikalisierten jungen Mannes, der für extremistische Parolen empfänglich war. Sein Weg zeigt, daß die Bedrohung der niederländischen Gesellschaft nicht von außen kommt, sondern einer gescheiterten Integration entspringt. Im Prozeß bekundete Bouyeri nicht die geringste Reue, sondern den Wunsch, weitere Anschläge ausüben zu können.

Zwischenbilanz

Was macht den Amsterdamer Fall exemplarisch? Zunächst einmal handelt es sich um eine Verkettung höchst eigenwilliger Charaktere, deren politische Bedeutung auch nicht überschätzt werden sollte. Es sind schillernde Figuren mit unklaren Grenzen zwischen guten und bösen Absichten, aber mit einem beachtlichen Störpotential und Anknüpfungspunkten für die Verschränkung unterschiedlichster Diskursebenen.¹⁰ Eine ehemals muslimische Frau als intendiertes Opfer. Ein westlich-dekadenter Kulturschaffender als Opfer. Ein junger muslimischer Mann als Täter. Doch wie wir gesehen haben, ist die Persönlichkeit von Hirsis Ali durch und durch problematisch. Ihre Anliegen mögen ehrenhaft sein. Und ein großer Teil des erlittenen Leids glaubhaft. Doch sie war auch schon sehr bald eine Figur auf dem Schachbrett von Interessen niederländischer Politikerinnen und Politiker. «Feminismus» wurde zum Vorwand – nicht zum ersten Mal seit Beginn des vor allem in den USA proklamierten Kampfes gegen den islamistischen Terror. Wer wollte dem prinzipiellen Anliegen widersprechen? Dennoch bleibt das ungute Gefühl, das Judith Butler treffend als eine kulturimperialistische Ausbeutung der Frauenbefreiung kritisiert hat.¹¹

¹⁰ Vgl. die Analyse von Susanne Bressan, Die öffentliche Verarbeitung eines öffentlichen Mordes. Oder: Was «Israelkritik» und «Islamkritik» gemeinsam haben. <http://www.hagalil.com/archiv/2004/11/islamkritik.htm>

¹¹ Vgl. Judith Butler, Gefährdetes Leben. Politische Essays. Suhrkamp, Frankfurt 2005.

Theo van Gogh hat stets polarisierend gewirkt. Seine geschmacklosen verbalen Angriffe auf Leon de Winter machen es zumindest nachvollziehbar, daß dieser sich Ende 2004 die Bemerkung entlocken ließ, er habe eine Flasche Wein auf den Tod Theo van Goghs geöffnet. So tief muß die Verletzung wegen permanenter Polemik gewesen sein. Van Gogh gefiel sich selbst in der Rolle des Narren, des Dorftrottels, dem letztlich alles verziehen werden kann. Sein Eintreten für die Freiheit der Kunst ist respektabel, seine Entgleisungen und Diffamierungen waren es nicht. Wenn dieser Extremismus ein typisch westliches Lebensgefühl verkörpern sollte, konnten Gegenreaktionen nicht ausbleiben. Das hat nichts mit einem Kampf der Kulturen zu tun, sondern mit der Einhaltung minimaler Anstandsregeln auch in der westlichen Zivilisation.

Mohammed Bouyeri ist ein fundamentalistischer Wirrkopf und gerade deshalb kein großer Stratege. Die *Hofstadgroep*, mit der er in Verbindung stand, war wohl keine schlagkräftige Al-Qaida-Filiale. Aber Bouyeris Haß war grenzenlos und deshalb gefährlich genug, um seine Umwelt zu alarmieren und zu terrorisieren. Er fühlte sich ausgestoßen und gedemütigt und wurde zum «Do-it-yourself-Terroristen», dessen persönliche Probleme sich als öffentliches Sicherheitsproblem erwiesen. Eine vorzeitige Entlassung aus der Haft kann jetzt nur durch einen Begnadigungsakt der Königin bewirkt werden.

Das Selbstbild der liberalen Niederlande

Alle drei Charaktere passen mit gewissen Eigenschaften bestens in die Klischeevorstellungen einer niederländischen Gesellschaft, deren Offenheit lange Zeit als mustergültig in Europa angesehen wurde. Der ungehobelte Poltergeist, der kein Blatt vor den Mund nimmt. Die schöne Fremde, die sich schnell integriert und eine beachtliche Karriere macht. Der junge Mann, der zwischen den marokkanischen Wurzeln seiner Familie und den schulischen und beruflichen Möglichkeiten der Niederlande hin und her gerissen ist und schließlich der radikalen Versuchung nachgibt.

Im Idealfall hätten alle drei Personen den ihnen gebührenden Platz gefunden, nicht ohne Konflikte, aber letztlich doch in einem friedlichen Ausgleich. Das Gebot der Toleranz gegenüber Fremdheit und Normabweichung gehört zum Selbstverständnis einer Gesellschaft, deren Handelsgeist immer schon auf friedliches Zusammenleben und pragmatische Kompromisse angewiesen war. Multikulturalismus war ein hoher Wert, sofern die Verständigung auf elementare Standards gewahrt blieb.

Daß aktive Integrationspolitik und innovative Sozialarbeit ihre Grenzen hatten und Ghettobildung und Ausgrenzung vielfach nicht verhindern konnten, äußerte sich seit einigen Jahren im beängstigenden Lauterwerden rechtspopulistischer Stimmen. Pim Fortuyn, der am 6. Mai 2002 einem Attentat zum Opfer fiel, stand an der Spitze einer Bewegung, deren politische Bedeutung inzwischen wieder abgenommen hat, deren Protestpotential aber immer noch aktiviert werden kann. In einer Fernsehsendung wählten die Zuschauer den ermordeten Fortuyn zum «größten Niederländer aller Zeiten».

Bilder des Hasses und der Bedrohung

Unter den gegebenen Umständen war es nicht überraschend, daß die Ermordung Theo van Goghs zu spektakulären Medieninszenierungen genutzt wurde, die sich als «moralische Panik» (Mak) bezeichnen lassen. Für einen Moment wurde der Eindruck erweckt, als befänden sich die Niederlande mitten in einem Bürgerkrieg. «Holland brennt!», hieß es in den Fernsachrichten. In der Tat hatte es nach den Terroranschlägen in Madrid und in London keine vergleichbaren Ausschreitungen gegen das Umfeld der mutmaßlichen Täter oder Tätergruppen gegeben. «In Utrecht, IJsselstein, Groningen, Huizen, Breda, Rotterdam, Uden und Heerenveen wurden bei islamischen Gebetshäusern und Schulen Brände gelegt. Die Antwort folgte auf dem Fuß: Anschläge auf Kirchen in Utrecht, Amersfoort, Boxmeer und Rotterdam.» (11)

Solche Nachrichten gingen Ende 2004 um die Welt und provozierten besorgte Fragen an die Adressen des ehemaligen Mutterlandes der Toleranz. War es plötzlich zu einem Frontstaat im «clash of civilisations» geworden?

Wir würden es uns zu einfach machen, wollten wir die ganze Aufregung nur als ein kalkuliertes Medienspektakel abtun, bei dem mit der Angst ein Geschäft gemacht werden sollte. Die ungeheure Faszination der Gewaltbilder ist jedenfalls nicht zu leugnen. Selbstverständlich haben viele Scharfmacher die Gunst der Stunde genutzt, um Öl ins Feuer zu gießen. Doch damit stehen wir erst recht vor der Frage, wie denn ein «angemessener» Umgang mit derartigen Erfahrungen aussehen könnte. Wie viel Gelassenheit ist von Politik, Medien und Bürgern zu erwarten, wenn die Nerven blank liegen und einfache Lösungen und plausible Deutungsmuster nicht verfügbar sind?

Erst mit einigem zeitlichen Abstand konnten sich besonnene Stimmen wieder besser artikulieren. Doch eine ganze Gesellschaft hatte inzwischen ihre Unschuld verloren. Und Intellektuelle sahen sich mit der Ohnmacht konfrontiert angesichts einer Situation, in der ruhiges und vernünftiges Argumentieren offensichtlich gar nicht erwünscht war bzw. immer auch mit dem Risiko von Mißverständnissen rechnen mußte.

Mit Fanatikern sprechen?

Tiefschürfende metaphysische Aussagen über das Böse wirken im Umgang mit den konkreten Herausforderungen des geschilderten Falles irgendwie deplaziert. Die Ethik stößt ohnehin an ihre radikalste Grenze, wenn sie auf Menschen trifft, die sich gerade die Verweigerung rationaler Diskurse zur Maxime gemacht haben. Mit Fanatikern kann man nicht diskutieren, bestenfalls strategisch taktieren, um gegebenenfalls Schlimmeres zu verhüten. Die bedrohliche Erfahrung von explosivem Fanatismus läßt wahrscheinlich keine andere Option zu als die Bereitschaft zu vergleichender Fanatismus-Forschung¹², mit deren Hilfe sich die Motive eventuell ein wenig besser begreifen lassen. Was wir gebetsmühlenartig als «Spirale der Gewalt» zu beklagen pflegen, ist in erster Linie der Mechanismus von Demütigungen, durch die Menschen sich so in die Enge getrieben fühlen, daß sie eines Tages gewaltsam um sich schlagen und die vermeintlichen Ursachen ihrer Marginalisierung zu eliminieren versuchen. Besteht demnach die einzige langfristig aussichtsreiche Strategie im Kampf gegen den Terror in der Bekämpfung eben dieser Ursachen, die sehr viel mit der Arroganz des Westens zu tun haben? Wer Gewalttaten zu verstehen versucht, gerät leicht in den Verdacht, sie sogar irgendwie entschuldigen zu wollen oder doch zumindest in ein milderes Licht zu tauchen.

Realismus

Gegen die vermeintliche Naivität multikultureller Problemlösungsversuche steht die rechtsstaatliche Option, die gefährdete Demokratie mit allen zur Verfügung stehenden legalen Mitteln zu schützen. Daß legitime Sicherheitspolitik in einen kontraproduktiven Sicherheitswahn umschlagen kann, haben wir seit dem 11. September 2001 schon mehrfach erlebt. Offene Gesellschaften sind sich ihrer Verletzlichkeit bewußt geworden und werden diese Verwundbarkeit nicht durch permanente Demonstrationen militärischer und polizeilicher Stärke kompensieren können. Auch aus realpolitischer Sicht ist eine Ursachenanalyse erforderlich, die sich jedoch von Entschuldigungsmechanismen¹³ unterscheiden muß.

Ist das Leitbild der Toleranz definitiv an sein Ende gekommen? Zum Glück nicht ganz. Wir werden mit Ungleichzeitigkeiten leben müssen und eine Kultur des Übersetzens und geduldigen

¹² Vgl. Ulla Berkéwicz, Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung in vergleichendem Fanatismus. Suhrkamp, Frankfurt 2002.

¹³ Michael Walzer, Arguing about War. Yale University Press, New Haven-London 2004, 51-66.

Zuhörens im Umgang mit Fremdheit ebenso pflegen wie eine Ungeduld angesichts der Intoleranz.¹⁴ Wir werden vor allem die Problemfelder von Meinungsfreiheit, Menschenrechten, Einwanderung und kultureller Vielfalt nur dann vernünftig diskutieren können, wenn wir sie als Aufgaben erkennen, die sich aus der eigenen gesellschaftlichen Wirklichkeit ergeben und nicht als exotische Zumutungen, die von außen kommen.

Mit dem Bösen leben

Weder nach dem 11. September 2001 noch nach dem 2. November 2004 gab es eine sofortige Rückkehr zu Normalität, wohl aber eine abgeklärte, trotzige Bejahung des Alltags. Hans Magnus Enzensberger hatte solche kleinen Gesten schon am Ende seiner *Aussichten auf den Bürgerkrieg* anschaulich beschrieben: «Nach der Straßenschlacht kommen die Glaser, nach der Plünderung schließen zwei Männer mit Zangen und Kabelenden das Telefon in der verwüsteten Zelle wieder an. Notärzte arbeiten die Nacht hindurch, um in überfüllten Kliniken Überlebende zu retten. Die Beharrlichkeit dieser Menschen gleicht einem Wunder. Sie wissen, daß sie die Welt nicht in Ordnung bringen können. Nur eine Ecke, ein Dach, eine Wunde. Sie wissen sogar, daß die Mörder wiederkehren werden, in der nächsten Woche oder in einem Jahrzehnt. Der Bürgerkrieg dauert nicht ewig, aber droht immer wieder von neuem.»¹⁵

In Anlehnung an Enzensberger könnten wir Sisyphos zum Helden im Anti-Terror-Kampf erklären. Sisyphos war nicht allein der stumme Dulder. Er war auch der trickreiche Kämpfer, der den Tod überlistet und gefesselt hatte. Doch der Tod wurde vom Kriegsgott Ares wieder befreit. Sisyphos wurde nun von den Göttern mit besonderem Argwohn verfolgt. «Später mußte er, zur Strafe für seinen Menschenverstand, einen schweren Stein bergauf rollen, immer wieder. Dieser Stein ist der Frieden.»¹⁶

Walter Lesch, *Louvain-la-Neuve*

¹⁴ Vgl. Walter Lesch, Hermeneutische Sozialethik als Ethik der interkulturellen Kompetenz, in: Gerhard Kruij, Wolfgang Vögele, Hrsg., Schatten der Differenz. Das Paradigma der Anerkennung und die Realität gesellschaftlicher Konflikte. LIT, Münster 2006, 335-351.

¹⁵ Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, 92.

¹⁶ Ebd., 93.

Audienz der Autoritäten

Deutsche Schriftsteller und der Papst

Der Papst ist in der deutschen Literatur, in der es Priesterromane von Rang gibt, aber wenige Geschichten von Bischöfen und Kardinälen, ein eher gemiedenes als beliebtes Thema. Papst-Gedichte, von den Reichssprüchen Walthers von der Vogelweide bis Stefan George und Reinhold Schneider, sind nicht immer frei von distanzloser Bewunderung oder polemischer Kritik; für die junge Autorengeneration ist der Papst nur interessant, wenn er wie ein «Popstar» auftritt¹; und Rolf Hochhuths Dokumentardrama «Der Stellvertreter» (1963) ist in erster Linie berühmt, weil es, bis heute, umstritten bleibt.² Was aber geschieht, wenn der höchste Würdenträger der katholischen Kirche und ein deutscher Repräsentant der Weltliteratur aufeinandertreffen? Was erwartet der Geist von der kirchlichen Macht, was hat diese Autorität dem Autor zu sagen? Es gibt eine Fiktion dieses Gipfeltreffens *avant la lettre* in den Memoiren von Günter Grass. In seiner Autobiographie «Beim Häuten der Zwiebel» (2006) berichtet er von einem «Kumpel Joseph», der ihm im Juni 1945 im amerikanischen Kriegsgefangenenlager Bad Aibling beim Würfelspiel

¹ Vgl. Juli Zeh u.a., *Generation Papst*, in: Die Welt, 23.4.2005; Hans-Ulrich Treichels Erzählung über Johannes Paul II.: «Der Papst, den ich gekannt habe» (Frankfurt/M. 2007).

² Vgl. das Interview mit Rolf Hochhuth, in: Der Spiegel, 22/2007, 158-159.

Gesellschaft geleistet habe.³ Aus der Biographie von Papst Benedikt XVI. wissen wir, daß er in jenen Wochen tatsächlich in Bad Aibling als Kriegsgefangener inhaftiert war.⁴ Wir wissen nicht, ob es tatsächlich Joseph Ratzinger war, mit dem Grass in einem Erdloch um die Zukunft gewürfelt und Kümmel gekaut hat. Der Vatikan hat sich weislich eines Kommentars enthalten.⁵ Doch jenseits der Frage von «Dichtung und Wahrheit» (312) ist Grass' «fiction of memory» höchst aufschlußreich. Mit der möglicherweise nur erfundenen Begegnung zwischen den Jahrgangsgenossen, dem künftigen Nobelpreisträger und dem künftigen Pontifex, stellt sich Grass in die große Tradition des poeta laureatus⁶, und man kann mit guten Gründen argumentieren, daß der Autor, immer schon auf große Wirkung bedacht, seine Biographie mit dieser Tradition von Anfang an zu adeln versucht.

Die Tradition beginnt mit Gotthold Ephraim Lessing. Seine Audienz bei Pius VI. am 25. September 1775 gehört zu den bislang ungelösten Rätseln der Lessing-Biographie.⁷ Alles, was wir über das zweistündige Gespräch wissen, entstammt den Spekulationen der Zeitgenossen und der deutschen Presse. Sie machte viel Aufheben um den Besuch des Hauptkritikers religiöser Intoleranz bei einem Papst, der sich als kirchlicher Gegner der Toleranzpostulate der Französischen Revolution hervorgetan hatte.⁸ Lessing solle zwei Stunden lang «in teutscher Sprache»⁹ mit dem 1775 zum Papst gewählten Pius VI. gesprochen, dieser ihn, einen «zweiten Winckelmann», aufgefordert haben, eine römische Stadtgeschichte zu verfassen. Der Autor selbst hat sich, wie Christoph Friedrich Daniel Schubart, der Herausgeber der «Teutschen Chronik», überliefert, über solche Zeitungsenten mokiert.¹⁰

Was aber war wirklich geschehen, und warum überließ es Lessing «ganz unserer Phantasie», die Audienz auszumalen?¹¹ Lessings Rombesuch ist der Höhepunkt der achtmonatigen Italienreise, die er im April 1775 von Wien aus in Begleitung des 23jährigen Prinzen Leopold von Braunschweig antrat. So gut wie nichts ist über die Kavaliertour überliefert, was biographisch oder literarisch aufschlußreich wäre; neben Spesenrechnungen gibt es nur einige dürftige Reisenotizen mit Kochrezepten und bibliographischen Notizen, sodann einige Briefe an die Braut Eva König. Man sollte sich aber nicht zu sehr darüber wundern, daß der Schriftsteller Lessing vier Monate lang und ausgerechnet in Rom nichts Literarisches zu Papier gebracht hat. Wegen der ausgedehnten bibliothekarischen Recherchen und der kunstgeschichtlichen Studien in Rom – stundenlang suchte ihn einmal seine Reisegruppe und fand ihn bei der Laokoon-Gruppe im Belvedere-Hof des Vatikans – hatte er wohl weder Zeit noch Lust, seine Papstaudienz ausführlich zu kommentieren.

Vielleicht aber war es ihm auch peinlich, etwas darüber zu schreiben. In der Leipziger «Zeitung für die elegante Welt» wird 1805 berichtet, Lessing habe sich im Quirinalspalast bei der Begrüßung des Heiligen Vaters blamiert: Lessing «näherete sich dem heiligen Vater in der demüthigsten Stellung, beugte sich vor ihm devotest nieder, und war wirklich im Begriff die Füße desselben zu küssen, als dieser sie lächelnd zurückzog, und dadurch der komischen Szene ein Ende machte».¹² Man muß sich die konfuse Situation

³ Vgl. Günter Grass, *Beim Häuten der Zwiebel*. Göttingen 2006, 191. Zitate aus diesem Buch hinfert mit Seitenzahlen.

⁴ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*. München 1998, 42f.

⁵ Vgl. Martin Kölbl, Hrsg., *Ein Buch, ein Bekenntnis. Die Debatte um Günter Grass' «Beim Häuten der Zwiebel»*. Göttingen 2007, 35.

⁶ Den Hinweis verdanke ich Nikolaus Klein.

⁷ Vgl. die Beiträge von Conrad Wiedemann und Paul Raabe in: Wilfried Barner, Albert M. Reh, Hrsg., *Nation und Gelehrtenrepublik. Lessing im europäischen Zusammenhang*. Detroit-München 1984, 150-162, 163-171; Gunter E. Grimm, *Lessings Italienreise von 1775*, in: *Lessing Yearbook* 17 (1985), 109-120.

⁸ Vgl. Karl Josef Kuschel, «Jud, Christ und Muselman vereinigt»? Lessings «Nathan der Weise». Düsseldorf 2004, 47-53.

⁹ Was unwahrscheinlich ist: vgl. Walter Deeters, *Des Prinzen Leopold von Braunschweig Italienreise*, in: *Braunschweigisches Jahrbuch* 52 (1971), 140-162, hier 152.

¹⁰ Vgl. Richard Daunicht, *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*. München 1971, 369f.

¹¹ Erich Schmidt, *Lessing*. Bd. 2. Berlin 1923, 140.

vorstellen: ein Aufklärer und Protestant geht vor dem obersten Katholiken in die Knie und wird von diesem «lächelnd» abgewiesen oder auch erhoben. Das hätte sich der Autor, der kurz davor stand, im Fragmentenstreit mit der lutherischen Kirche in Deutschland das Theater zu reformieren und zu seiner neuen Kanzel zu machen, nicht träumen lassen. Immerhin: Lessing war kein Goethe, der Pius VI. – dessen Pontifikat eines der längsten der Kirchengeschichte war – elf Jahre später bei einer Allerseelemesse im Petersdom als «schönste, würdigste Männergestalt» erlebte, aber seine Ausübung des Meßopfers mißbilligte. Ist Lessing bei seiner Papstvisite von der alten «protestantischen Erbsünde» der Autoritätskritik erlöst worden?¹³

Thomas Mann bei Pius XII.

Begegnungen zwischen deutschen Autoren und dem Papst können auch gut ausgehen. 1953 kommt es zu einer Audienz von Thomas Mann bei Pius XII. Der Statthalter Christi, der zehn Jahre später in Hochhuths Papstdrama wegen seiner Haltung zum Naziregime und zum Holocaust schwer in die Kritik geraten sollte, empfing den Nobelpreisträger am 29. April zu einer «Spezial-Audienz». «Allein-Empfang [...] im Stehen» hält das Tagebuch Thomas Manns fest. «Die weiße Gestalt des Papstes vor mich tretend. Bewegte Kniebeugung und Dank für die Gnade. Hielt lange meine Hand.» Auch zum Abschied wird die Hand gereicht, statt die Füße des Heiligen Vaters, darf der gerührte Dichter den «Ring des Fischers» küssen.¹⁴

Die Audienz hat bei Thomas Mann größten Eindruck hinterlassen, in Briefen und Äußerungen kommt er immer wieder voller Rührung darauf zurück. Sein Papstbild ist getragen von Respekt, ja heiliger Ehrfurcht. Schon im Schlußkapitel des Papst-Romans «Der Erwählte» (1951) wird die Audienz wie eine klassische Hofszene in Schillerscher Manier beschrieben: der Weg zum Papst führt durch die Säle der römischen Kurie bis ins innerste Zimmer, vorbei an den «Palatinischen Hellebardieren, Nobelgardisten, Türstehern und roten Sänftenträgern».¹⁵ Der Roman wird von Thomas Mann in der Tagebuch-Erinnerung an seine Audienz nicht erwähnt. Wohl aber das Gespräch über die «auf Dauer zu erwartende Wiedervereinigung» Deutschlands und die Worte des seinerzeitigen Kardinals Pacelli auf der Wartburg «Das ist eine gesegnete Burg», was Mann als Bestätigung einer grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen den christlichen Religionen auffaßte. Dem hätte der Autor des «Nathan» gewiß zugestimmt. Doch was Lessing wohl aus schlechtem Gewissen verschwie, wird bei Thomas Mann im Dienste der feierlichen Selbstinszenierung übertrieben. Der Glanz der Kurie strahlt auch auf den berühmten Autor aus, den «Luthersproß, der übrigens Luther nicht recht leiden kann», wie Reinhold Schneider kommentierte.¹⁶ Deshalb hat Thomas Mann den Papstbesuch ästhetisch aufgewertet. Tatsächliche Dauer und Umfeld der Audienz sind daneben zweitrangig. Der Kurie war der als Philokommunist verdächtige Autor ohnehin ein Dorn im Auge. Doch der protestantisch erzogene Thomas Mann, der sich zeitlebens von katholischem Klerus und Ritus angezogen fühlte, stand über solchen Empfindlichkeiten. «Mögen andere eifern und Theokratie und Censur fürchten», notiert das Tagebuch am 1.5.1953.

Günter Grass scheint nichts zu fürchten, schon gar nicht die «typischen Lügengeschichten» (420), deren ihn seine Schwester, eine Instanz des Zweifels in der an Selbstzweifeln armen Autobiographie, bezichtigt. Grass, der die Lizenz der Erinnerung zum «Schummeln» und «Schönfärben» beim Nobelpreisträgertreffen in Vilnius 2000 programmatisch verteidigt hat¹⁷, identifiziert den

«gleichaltrigen Kumpel Joseph» im Gefangenenlager hartnäckig als den späteren Kardinal Ratzinger. Dieser «Joseph» gewann beim Würfeln, zitierte den «Heiligen Augustinus», «als lägen ihm dessen Bekenntnisse in lateinischer Fassung vor» (217) – Grass läßt nichts unversucht, die Joseph-Figur als Vorläufer des späteren Kardinals Ratzinger und Papsts Benedikt XVI. erscheinen zu lassen.

Die päpstliche Spur, auf die jüngst Wolfgang Frühwald hingewiesen hat¹⁸, wurde bei der erinnerungspolitischen Debatte um Grass' Buch übersehen. Hier ging es um das skandalträchtige Geständnis der Waffen-SS-Mitgliedschaft von Günter Grass. Man muß dagegen Joseph Ratzingers Erinnerungen an die Gewalttaten und Grausamkeiten der SS lesen, die beim Appell «freiwillige» Meldungen zur Waffen-SS zu erpressen versuchte und Soldaten, die sich von der Truppe entfernt hatten, kurzerhand aufhängte. In der vorzüglichen Kölner Ausstellung über Benedikt XVI.¹⁹ wird ein Dokument zitiert, in dem dieser die SS eine «verbrecherische Gruppe» nennt. Grass vermerkt im einschlägigen Kapitel seiner Autobiographie, während der Ausbildung zum Panzerschützen «nichts von jenen Kriegsverbrechen» gehört zu haben (127). Kontrastiv zu Grass' Memoiren kann man auch Adam Zagajewskis Erinnerungen an die Dispute lesen, die sein agnostischer Onkel in Krakau mit einem jungen Geistlichen führte, dem es gelang, «Glauben und sogar Disziplin mit innerer Freiheit» zu vereinbaren. Der junge Priester, Vikar in St. Florian, hieß Karol Wojtyła.²⁰

«Karriere machen»: Dieses Leitmotiv in Grass' Buch wird auf jenen «zielstrebig katholischen» Joseph übertragen, der «unbedingt Priester, Bischof, womöglich Kardinal» werden wollte (156f.). Die religiöse Wunschbiographie – wer katholischer Priester werden wollte, konnte der Waffen-SS entgehen – bietet sich für Grass nicht nur als Möglichkeit an, das einzelne Leben mehr als nur «ein Stück im Stückwerk der Geschichte» (245) zu deuten, sondern auch als Kontrastfolie und «Gegenentwurf»²¹ zum eigenen säkularen Lebensentwurf: Er «glaubte immer noch, mir war nichts heilig» (192). «Ich sagte, es gibt mehrere Wahrheiten. Er sagte, es gibt nur die eine. Ich sagte, an nichts glaube ich mehr. Er sattelte ein Dogma aufs nächste.» (217) Ein Zukunftsrollentausch wird spekulativ durchgespielt: Was, wenn Grass auf Joseph gehört hätte und, obwohl «rettungslos weltläufig» (223), Mönch oder ein «halbwegs frommer Künstler» geworden wäre? Bekanntlich ist es anders gekommen, Grass hat seine Schwester aus dem Kloster herausgeholt, im Rom der Nachkriegsjahre seine «Vorstellungen von Freiheit» erprobt – und in den sechziger Jahren ein episches Werk von Weltgeltung vorgelegt. Damit aber war sein Bedürfnis, als höchste Autorität der deutschen Literatur anerkannt zu werden, offenbar nicht gestillt. Die Gelegenheiten, sich als «Lehrmeister der Geschichte» zu äußern, Politikern mit NS-Vergangenheit die Leviten zu lesen und die, wie er sagt, «unverbesserlich undemokratische» Organisation der katholischen Kirche zu rügen, sind Legion. Merkwürdig genug: Ausgerechnet durch die zwischen Dichtung und Wahrheit schillernde Begegnung mit dem nachmaligen Papst versucht der «... zwischen / dem Heiligen Geist und Hitlers Bild»²² aufgewachsene Günter Grass, seinen literarischen Gründungsmythos zu stützen und seine «Überlebensgeschichte» (149) im nachhinein religiös zu rechtfertigen.

Michael Braun, St. Augustin

¹² Zeitung für die elegante Welt, 1805. Zit. nach R. Daunicht, Lessing im Gespräch (vgl. Anm. 10), 370.

¹³ Goethe, Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 11. Hamburg 1981, 127.

¹⁴ Thomas Mann, Tagebücher 1953-1955. Hrsg. von Inge Jens. Frankfurt/M. 1995, 53f.

¹⁵ Thomas Mann, Gesammelte Werke. Bd. 7. Frankfurt/M. 1990, 250.

¹⁶ Zit. nach Hermann Kurzke, Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk. München 1999, 100.

¹⁷ Günter Grass, Ich erinnere mich ..., in: ders., Czesław Miłosz, Wisława Szymborska, Tomas Venclova, Die Zukunft der Erinnerung. Hrsg. von Martin Wälde. Göttingen 2001, 27-34, 31.

¹⁸ Wolfgang Frühwald, Laudatio auf Günter Grass anlässlich der Verleihung des Ernst-Toller-Preises, 22.4.2007 (unveröff. Ms.).

¹⁹ Vgl. «Benedikt XVI. Der Papst aus Deutschland». DVD zur Ausstellung im Bildungswerk der Erzdiözese Köln 2007.

²⁰ Adam Zagajewski, Ich schreibe über Krakau. München 2000, 98.

²¹ W. Frühwald, Laudatio auf Günter Grass (vgl. Anm. 18). In Grass' Gedichtband «Dummer August» (Göttingen 2007, 49) wird das Infallibilitätsdogma «Global gesehen» gestürzt: «selbst der Papst – gewöhnlich unfehlbar – / muß sich mit Hilfe von Fußnoten korrigieren».

²² Günter Grass, Werkausgabe. Bd. 1. Hrsg. von Volker Neuhaus. Göttingen 1997, 198.

Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie

In vielen kirchenpolitischen Diskussionen und Visionen einer glaubwürdigen, zeitgemäßen und zukunftsfähigen Kirche ist die Demokratisierung ihrer Strukturen eine wichtige Forderung – meist als Gegengewicht zum Modell einer hierarchischen Kirche, deren Leitung im Verdacht steht, autoritär zu handeln, die Freiheit und Mündigkeit der Laien nicht ausreichend zu berücksichtigen, ihnen Mitentscheidungsrechte zu verweigern und damit die eigene Macht sowie patriarchale Strukturen zu zementieren, was nicht nur unzeitgemäß sei, sondern auch dem Geist des Evangeliums widerspreche.*

Die Kritiker solcher Kirchenvisionen halten dem entgegen, daß die katholische Kirche von ihrem Wesen her keine Demokratie sei, sondern eine «mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft» (Lumen gentium 8). Und sie weisen darauf hin, daß es nicht angehe, Glaubensfragen per Mehrheitsentscheidung zu klären.

Die folgenden Überlegungen möchten dazu beitragen, über diese Gegenüberstellung von Demokratie und Hierarchie hinauszukommen und einigen Facetten des schwierigen Verhältnisses von Kirche und Demokratie differenzierter nachzugehen.

Im Sinne einer Vorbemerkung sei darauf aufmerksam gemacht, daß «Demokratie» und «Hierarchie» sich nicht ausschließen. Auch in hierarchischen Strukturen wird die Leitungsverantwortung von Menschen und nach Menschenart wahrgenommen. Sie garantieren keineswegs, daß die menschliche Fehlbarkeit weniger Einfluß auf die Sach- oder Personalentscheidungen hat, als dies bei demokratischen Vorgängen der Fall ist. Andererseits tragen auch demokratische Systeme «hierarchische» Züge, etwa in Form der Delegation von Verantwortung an Amtsträgerinnen oder Amtsträger. Daß auch demokratische Prozesse dazu dienen können, Gottes Willen zur Geltung zu bringen, belegt z.B. die Wahl von Ordensoberen oder auch des Papstes, die einerseits unter Anrufung des Heiligen Geistes und andererseits per Mehrheitsentscheid erfolgt. Unabhängig davon, ob die Strukturen demokratisch oder hierarchisch sind – sie haben Anteil an der «komplexen Wirklichkeit der Kirche, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst» (Lumen gentium 8).

Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche

Das Verhältnis von Kirche und Demokratie betrifft nicht nur die interne Strukturierung und Organisation der Kirche, sondern auch ihr Außenverhältnis: Die Kirche lebt in der Schweiz (und in vielen anderen Ländern) in einem demokratischen Rechtsstaat bzw. in einer demokratischen und freiheitlichen Gesellschaft.¹ Ein Blick in die Geschichte zeigt, daß das Verhältnis der Kirche zu diesem Staats- und Gesellschaftsmodell keineswegs immer so positiv war, wie es sich heute präsentiert. Glaubens- und Gewissensfreiheit, Meinungs- und Pressefreiheit, welche zu den Voraussetzungen für ein demokratisches Gemeinwesen gehören, wurden 1832 von Papst Gregor XVI. als «seuchenartige Irrtümer» bezeichnet. Der entschiedene Wandel zu einer positiven Einschätzung der Menschenrechte und der Demokratie erfolgte in der katholischen Kirche erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965), insbesondere in der Pastoralkonstitution zum

Thema «Kirche in der Welt von heute» (Gaudium et spes 73-76) und in der «Erklärung über die Religionsfreiheit» (Dignitatis humanae). In Abkehr von der traditionellen Auffassung hält das Konzil fest: «In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Tätigkeitsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden.» (Gaudium et spes 75)

Der Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und die Wertschätzung der Demokratie, welche «die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit gibt, ihre Regierungen zu wählen» (Johannes-Paul II., Centesimus annus, 1991, 46) gehört seit dem Konzil zu den unbestrittenen Bestandteilen der päpstlichen Soziallehre. Für Joseph Kardinal Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. hat sich nach dem Zusammenbruch der totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts «die Überzeugung durchgesetzt, dass Demokratie zwar nicht die ideale Gesellschaft bewirke, aber praktisch das einzig angemessene Regierungssystem ist. Sie verwirklicht Machtverteilung und Machtkontrolle und bietet damit die größte Gewähr gegen Willkür und Unterdrückung, für die Freiheit jedes Einzelnen und für die Einhaltung der Menschenrechte.»² Diese Formulierung anerkennt die Demokratie, ohne sie jedoch als «ideal» zu beurteilen. Dies hat seinen Grund darin, daß sie «auf die Mehrheit zugerichtet ist und nicht auf Wahrheit oder gar Gerechtigkeit».³

Die katholische Kirche anerkennt also mit gewissen Vorbehalten die Demokratie als Staatsform. Aber da sie selbst «in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist» (Gaudium et spes 76), folge daraus nicht, daß sie sich selbst demokratisch organisieren müsse, zumal sie sich der von Gott in Jesus Christus «ein für allemal» geöffneten Wahrheit und nicht etwa dem Willen der jeweiligen Mehrheit ihrer Mitglieder verpflichtet wisse (vgl. CIC, can. 747-750). Anders als in einer Demokratie sei in der Kirche nicht das Volk Gottes der Souverän, sondern Christus. Weil das Evangelium die eigentliche Verfassung der Kirche sei, könne sich das Volk Gottes auch keine eigene Verfassung geben, da das Evangelium nicht zur Disposition gestellt werden könne.

Anhaltende Diskussionen um die Demokratisierung der Kirche

Trotz diesen Differenzierungen kommt die Diskussion um die «Demokratisierung» der katholischen Kirche seit Jahrzehnten nicht zum Erliegen. Die Zahl der entsprechenden Initiativen, Vorstöße, Manifeste und Prozesse der kirchlichen Basis, aber auch die Fülle von Publikationen, Tagungen und Reflexionen von Theologinnen und Theologen, Kirchenrechtlern und Vertretern weiterer Disziplinen ist längst nicht mehr zu überblicken.⁴ Die wichtigsten theologischen Argumente, die immer wieder vorgebracht werden, lauten:

* Referat beim «Theologischen Fröhschoppen», Visp 5. Mai 2007 und bei der Jahresversammlung der «Bündnerinnen und Bündner für eine glaubwürdige Kirche», Chur 2. Juni 2007. Der Titel ist übernommen von: A. Loretan-Saladin, T. Bernet-Strahm, Hrsg., Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat. Zürich 2006.

¹ Vgl. dazu A. Loretan, Wie entwickelt die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?, in: A. Loretan-Saladin, T. Bernet-Strahm, Hrsg., Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat. Zürich 2006, 19-34; O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. (Topos Plus 393). Würzburg 2001, 339-342.

² J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg/Brsg. 2005, 49.

³ H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: P. Hünermann, B.J. Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4. Freiburg/Brsg. 2005, 581-869, 801.

⁴ Dies gilt erst recht, wenn man auch all jene Beiträge berücksichtigt, die den Begriff der «Demokratisierung» als mißverständlich oder unangemessen beurteilen, aber das Sachanliegen teilen, die Mitbestimmung und Mitverantwortung des Volkes Gottes verbindlicher zu regeln und die Rechtsstellung der Laien zu stärken (zu dieser terminologischen Problematik vgl. V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie eigener Art? Münster 1997, 64-72).

▷ «Demokratie» im Sinn des Respekts vor der Würde und Freiheit des Individuums, aber auch der Mitverantwortung an der Gestaltung der Gemeinschaft entspricht dem biblischen Menschenbild, das Mann und Frau als «Ebenbilder Gottes» versteht.

▷ Die Praxis und die Verkündigung Jesu sind entscheidend davon geprägt, daß alle Menschen, auch und gerade die Geringsten, «Söhne und Töchter Gottes» sind, die als Kinder des einen Vaters eine geschwisterliche Gemeinschaft bilden. Deshalb sollen in der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten andere Regeln gelten: An die Stelle des Machtmißbrauchs tritt der Verzicht auf Macht, an die Stelle der Herrschaft tritt der Dienst.

▷ Die Anfänge der Kirche im Neuen Testament sind geprägt von einem egalitären Ethos, das auf der Erfahrung beruht, daß unterschiedslos alle von der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt sind, daß die Vielfalt seiner Gaben den Reichtum der Kirche ausmacht, weshalb die Gemeinschaft auf alle angewiesen ist und niemanden, schon gar nicht die «Kleinen» und «Unscheinbaren» verachten darf. Programmatisch kommt diese Überzeugung im urchristlichen Taufbekenntnis zum Ausdruck: «Ihr seid alle durch den Glauben Söhne und Töchter Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus.» (Gal 3,26-28)

▷ In der Geschichte der Kirche gibt es neben der hierarchischen, amts- bzw. papstzentrierten Tradition, die ihren Höhepunkt im Ersten Vatikanischen Konzil (1870) erreicht, auch eine demokratische oder egalitäre Tradition, welche die Gleichheit und Geschwisterlichkeit aller Glaubenden sowie ihre gemeinsame Verantwortung für die Glaubensgemeinschaft betont. So postulierte z.B. der Kirchenvater Cyprian von Karthago im 3. Jh. für kirchliche Entscheidungen: «nichts ohne den Bischof – nichts ohne den Rat des Presbyteriums – nichts ohne die Zustimmung des Volkes». «In dieser dreifachen Form von Mitwirkung am Aufbau der Gemeinde liegt das klassische Modell kirchlicher «Demokratie» vor, die nicht aus einer sinnlosen Übertragung kirchenfremder Modelle, sondern aus der inneren Struktur der kirchlichen Ordnung selbst erwächst und daher dem spezifischen Anspruch ihres Wesens gemäß ist.»⁵ Diese Tradition hat nicht zuletzt das Ordnungsrecht stark geprägt. Sie ist aber auch von Päpsten bezeugt, z.B. von Coelestin I. (422-432) mit dem Prinzip «Kein Bischof darf aufgezwungen werden», oder von Leo dem Großen, der um 460 schrieb: «Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden.» Im Mittelalter galt das Prinzip «Was alle betrifft, das muß auch von allen verhandelt und gebilligt werden» als einer der Angelpunkte der Ekklesiologie. Die Kirche hat also «ihre eigenen, wenn auch vielfach verschütteten demokratischen Überlieferungen, die neu zu entfalten ihrem Wesen durchaus gemäß ist», wie es Joseph Ratzinger schon 1970 in einem nach wie vor aktuellen Vortrag zur «Demokratisierung der Kirche» formulierte.⁶

▷ Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) hat mit seiner Volk-Gottes-Ekklesiologie (Lumen gentium 9-17), insbesondere mit der Lehre vom gemeinsamen Priestertum (Lumen gentium 10) und vom Glaubenssinn des ganzen Volkes (Lumen gentium 12) sowie mit der Anerkennung der Tatsache, daß jede Christin und jeder Christ «vom Herrn selbst» zur Teilhabe an der Heilssendung der Kirche berufen ist (Lumen gentium 33), die Grundlagen gelegt für ein Kirchenverständnis und für ein Kirchenrecht, das wesentlich mehr aktive Partizipation und effektive

⁵ J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche, in: ders., H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen. Limburg-Kevelaer 2000, (42.-)44.

⁶ Ebd., 35; Die Bedeutung dieses Textes ergibt sich nicht zuletzt daraus, daß Joseph Kardinal Ratzinger bei seiner Neuveröffentlichung im Jahr 2000 im Nachwort festhielt, daß er – offenbar zu seiner eigenen «Überraschung ... das damals Gesagte auch heute noch so vertere» (78). Zur Bedeutung dieses Textes vgl. D. Kosch, Das Miteinander von kirchenrechtlichen und öffentlichrechtlichen Strukturen als Lernchance, in: A. Loretan-Saladin, T. Bernet-Strahm, Hrsg., Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie (Anm. 1), 69-87, bes. 82ff.

Mitverantwortung aller Gläubigen vorsieht, als die nachkonziliäre Entwicklung effektiv ermöglicht hat.⁷

▷ Neben diesen theologischen und kirchengeschichtlichen Argumenten werden auch Gründe für die Demokratisierung der Kirche vorgebracht, welche bei der Natur des Menschen und der menschlichen Gesellschaft ansetzen oder die Demokratie als «Zeichen der Zeit» (Gaudium et spes 4) verstehen, auf das zu achten zum Auftrag der Kirche gehört: Wenn Teilhabe an der Gestaltung der Gemeinschaft und Menschenrechte dem Menschen aufgrund seines Menschseins zukommen, dann gelten diese für jedes Sozialgebilde, auch für die Kirche.⁸

Es hat zu allen Zeiten der Kirchengeschichte Übernahmen weltlicher Verfassungsformen in die Kirche gegeben.⁹ Schon «die ersten christlichen Gemeinden haben intuitiv oder bewußt Modelle, die sie in ihrem Umfeld vorfanden, die sich offensichtlich bewährt haben und von denen sie glaubten; daß sie auch ihnen dienlich sein können, für ihre eigene Gruppierung herangezogen und für ihre Situation adaptiert. Dabei ist keinerlei Berührung Angst mit weltlichen Strukturen festzustellen.»¹⁰

Wenn die Kirche sich als «soziale Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen» (Johannes-Paul II.)¹¹ weltweit für die Einhaltung der Menschenrechte und den Respekt der Menschenwürde einsetzt, muß sie – um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen – auch ihre eigenen Strukturen menschengerecht gestalten. Sie darf ihren eigenen Mitgliedern nicht Rechte vorenthalten, die sie andernorts einfordert.

Demokratische Strukturen, die mehr Mitsprache, mehr Mitbestimmung und mehr Mitverantwortung ermöglichen, tragen zur Anschlußfähigkeit der Kirche an die Gesellschaft bei und verstärken die Identifikation der Kirchenmitglieder, die von der Demokratie als Lebensform geprägt sind.

In einer von der demokratischen Kultur geprägten Bürgergesellschaft können nur solche Organisationen glaubwürdig am politischen Prozeß teilnehmen, die in ihrem Inneren pluralistisch strukturiert sind und ihre Mitglieder an der internen Willensbildung beteiligen. Wollen die Kirchen von der demokratisch geprägten Gesellschaft als Gesprächspartner ernst genommen und vom Staat anerkannt werden, wird ihre interne Demokratisierung je länger je mehr zu einer unerläßlichen Voraussetzung.¹²

Sowohl theologische Überlegungen zum biblischen Menschenbild und zum Selbstverständnis der Kirche, wie es im biblischen Ursprungszeugnis und in der kirchlichen Tradition zum Ausdruck kommt, als auch Überlegungen zum Verhältnis zwischen der Kirche und der demokratisch geprägten Kultur machen deutlich, daß zwischen Kirche und demokratischen Entscheidungsstrukturen kein unüberbrückbarer Gegensatz besteht, zumal die Demokratie auf grundlegenden Werten der Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit beruht, die tief im jüdischen Erbe und in der christlichen Tradition verwurzelt sind.¹³ Bei allem Respekt vor der Unterschiedlichkeit zwischen dem Wesen der Kirche und

⁷ Zur Ekklesiologie des Konzils und zu ihrer Rezeption vgl. die einschlägigen Beiträge in: P. Hünermann, B.J. Hilberath, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Bd. 1-5), Freiburg/Brsg. 2005-2006; P. Hünermann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Brsg. 2006; F.X. Bischof, S. Leimgruber, Hrsg., Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg 2004, jeweils mit umfangreichen Literaturhinweisen.

⁸ V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 88 u.ö.

⁹ J. Ratzinger, Demokratisierung (Anm. 5), 9.

¹⁰ M. Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: Diakonia 31 (2000), 60-66.199-204, hier 200.

¹¹ Johannes-Paul II., Centesimus annus (1991), 3,4.

¹² Vgl. dazu P. Mastroradi, Verfassungslehre. Allgemeines Staatsrecht als Lehre vom guten und gerechten Staat. Bern 2007, 270-277.

¹³ W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1999, 432 hält dazu fest: «So unbezweifelbar der Gedanke der Menschenrechte sich unter christlichem Einfluß entwickelt hat, so unbezweifelbar ist zugleich, daß er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden mußte. Nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die evangelischen Kirchen auf dem europäischen Kontinent standen ihm mit erheblichen Vorbehalten gegenüber und setzten seiner Verwirklichung großen Widerstand entgegen.»

jenem des demokratischen Staates – die übrigens auch von den meisten Befürwortern einer Demokratisierung der Kirche anerkannt und respektiert wird – lohnt es sich deshalb für die Kirche, die Auseinandersetzung mit der Demokratie als «Lernchance» und «Lernprozeß» zu verstehen.¹⁴

Leitende Prinzipien eines demokratischen Verfassungsstaates

Eine Voraussetzung für eine sachgemäße Transformation demokratischer Werte und Prinzipien in den Bereich der Kirche besteht darin, sich mit den leitenden Prinzipien des demokratischen Verfassungsstaates zu befassen, zumal die von Gegnern der «Demokratisierung» der Kirche oft vorgenommene Gleichsetzung der vielschichtigen Wirklichkeit der Demokratie mit der Anwendung des Mehrheitsprinzips ein «vulgäres Vorurteil» (Joseph Ratzinger¹⁵) darstellt.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang schon die Tatsache, daß es eine ganze Reihe von unterschiedlichen Demokratietheorien¹⁶ und höchst unterschiedliche Ausgestaltungen demokratischer Staatswesen gibt. Ein Demokratieverständnis, das sich darauf beschränkt festzuhalten, daß alle Staatsgewalt vom Volk ausgeht und daß demokratische Entscheide auf dem Mehrheitsprinzip beruhen, greift also entschieden zu kurz.

In seiner Verfassungslehre benennt Philippe Mastronardi¹⁷ sechs «staatsleitende Prinzipien» für den demokratischen Verfassungsstaat: Die Staatshoheit, das Bundesstaatsprinzip (Föderalismus), das Demokratieprinzip, das Rechtsstaatsprinzip, das Leistungsstaats- und Wirtschaftsstaatsprinzip. Für die Thematik von Kirche und Demokratie sind insbesondere folgende Aspekte wichtig:

Das *Demokratieprinzip* hat zum Ziel, herauszufinden, was für die Gesamtheit gut ist (das Gemeinwohl) und beruht auf der Überzeugung von der kollektiven Autonomie der Menschen. Es hat seine ethische Grundlage im Gebot der Gleichbehandlung aller Menschen, die eine Konsequenz aus der allen Menschen gleichermaßen zukommenden Menschenwürde ist.¹⁸ Es gewährleistet die Mitbestimmung über Fragen des Zusammenlebens im öffentlichen Raum. Diese sollen möglichst durch Konsens der Teilnehmer nach gründlicher Meinungsbildung beantwortet werden. Weil Einigkeit praktisch nicht erreichbar ist, wird sie durch das Mehrheitsprinzip mit seinen vorläufigen und daher revidierbaren Entscheiden ersetzt – und weil es unmöglich ist, in großen Gemeinwesen alle an allen Entscheidungen zu beteiligen, werden manche an gewählte Repräsentanten delegiert. «Das Mehrheitsprinzip ist daher keineswegs das oberste demokratische Prinzip, als das es erscheinen mag. Es ist nur eine technische Regel, welche den praktisch erforderlichen Abbruch des demokratischen Diskurses gestattet.»¹⁹

Das *Rechtsstaatsprinzip* begrenzt das Demokratieprinzip und ist mit diesem gleichrangig. «Das demokratische Verfahren verliert einen unverzichtbaren Teil seiner Legitimation, wenn es rechtsstaatliche Grundsätze (und insbesondere die Grundrechte, D.K.) missachtet. Die individuelle Autonomie des Einzelnen kann nicht dem kollektiven Entscheid geopfert werden, ohne dass dadurch die öffentliche Autonomie der Bürgerinnen und Bürger, welche die Grundlage der Demokratie bildet, zugrunde geht. Die Mehrheit ist daher nicht allmächtig, sondern nur im Rahmen ihrer rechtsstaatlichen Schranken befugt, zu herrschen.»²⁰ So sorgt das Rechtsstaatsprinzip dafür, daß die Würde und die Rechte einzelner Menschen oder Minderheiten angemessen respektiert werden.

¹⁴ Vgl. dazu schon: D. Kosch, *Miteinander* (Anm. 6); ders., *Perspektiven für ein partnerschaftliches und streitbares Miteinander pastoraler und staatskirchenrechtlicher Strukturen*, in: *SJKR/ASDE* 10 (2005), 81-110.

¹⁵ J. Ratzinger, *Demokratisierung* (Anm. 5), 79 (mit L. Roos).

¹⁶ Eine gute Übersicht ermöglicht der Reader von P. Massing, G. Breit, Hrsg., *Demokratietheorien. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Schwalbach 2002.

¹⁷ P. Mastronardi, *Verfassungslehre* (Anm. 12), 225ff.

¹⁸ Diesen Aspekt betont F. Hafner, *Kirche und Demokratie. Betrachtungen aus juristischer Sicht*, in: *SJKR/ASDE* 2 (1997), 37-90, 43f.

¹⁹ P. Mastronardi, *Verfassungslehre* (Anm. 12), 255.

Das *Prinzip der Gewaltenteilung* sichert eine gute Balance zwischen dem Demokratie- und dem Rechtsstaatsprinzip. Die Legislative erhält die gesetzgebende Gewalt, die Exekutive die vollziehende Gewalt und die Judikative hat dafür zu sorgen, daß beim Prozeß der Gesetzgebung und im Handeln des Staates und seiner Bürgerinnen und Bürger das Recht, insbesondere die Grundrechte nicht verletzt werden. Damit kontrollieren sich diese drei Gewalten gegenseitig und bleiben aufeinander angewiesen, was einen Schutz vor Willkür und Machtmißbrauch gewährleistet.

Das *Bundesstaatsprinzip* schafft eine vertikale Aufteilung der Staatshoheit. Die Macht wird auf verschiedene Ebenen verteilt, wobei im föderalen Staat das Subsidiaritätsprinzip zur Geltung kommt: Die höhere Staatsebene darf erst handeln, wenn die tiefere dazu nicht in der Lage ist. Zugleich gewährleistet es, daß die untergeordneten Ebenen sich an die Vorgaben des übergeordneten Rechts zu halten haben.

Übertragbarkeit auf die Kirche

Wie schon mehrfach erwähnt, ist bei Überlegungen zur Übertragbarkeit dieser staatsleitenden Prinzipien auf die Kirche dem Umstand Rechnung zu tragen, «daß es zwischen Kirche und demokratischem Rechtsstaat wesentliche Unterschiede gibt».²¹ Es muß daher eine «eigenständige und eigengeartete Konzeption»²² von Demokratie in der Kirche entwickelt werden, die folgenden Gesichtspunkten Rechnung trägt:

Die Kirche lebt aus dem Geist des Evangeliums. Dieses ist ihr anvertraut, steht aber nicht zur Disposition. Der Kirche steht es nicht frei, über ihr Wesen, ihren Auftrag oder ihre Grundwerte zu verfügen. Sie lebt ganz und gar von Jesus Christus her, «der das Haupt der Kirche ist, von dem aus der ganze Leib durch Gelenke und Bänder versorgt wird und durch Gottes Wirken wächst» (Kol 2,19).

Die katholische Kirche ist eine weltweite Gemeinschaft in und aus diözesanen Ortskirchen, die ihrerseits aus lokalen Gemeinschaften bestehen. Die Einbindung jedes einzelnen Kirchenmitglieds, jeder Gemeinde und Gemeinschaft sowie der Ortskirchen in diese weltkirchliche Struktur ist für das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche konstitutiv.

Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche gehört schließlich, daß ihre Kirchenverfassung und ihre Ämterstruktur²³ in wesentlichen Punkten göttlichen Rechts sind und daß es ihr deshalb nicht frei steht, diese nach ihrem eigenen Gutdünken zu ändern.

Leitende Prinzipien für eine demokratisierte Kirchenverfassung

All diesen Merkmalen der Kirche ist nicht nur gemeinsam, daß sie der römisch-katholischen Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis vorgegeben und damit unverfügbar und im Grundsatz nicht verhandelbar sind, sondern auch, daß sie – wie ein Blick in die Geschichte zeigt – im Laufe der Zeit recht unterschiedlich verstanden und umgesetzt wurden. Immer ist sorgfältig zu unterscheiden zwischen der unveräußerlichen Substanz und dem, was an ihrer Ausgestaltung und Formulierung zeitbedingt und deshalb auch wandel- und anpassungsfähig ist, ohne daß dabei das Eigentliche verlorengeht oder verraten wird. Hinzu kommt, daß

²⁰ Ebd., 256; vgl. auch B. Ehrenzeller, R. Nobs, «Das Demokratieprinzip genießt somit keinen absoluten Vorrang, sondern kann sich nur innerhalb der rechtsstaatlichen Grundordnung entfalten. Beide sind letztlich auf dieselben Ziele ausgerichtet: die Unterbindung ungehemmter Machtausübung und die Verwirklichung der Menschenwürde.» (Neue Zürcher Zeitung vom 16.5.2007, 17).

²¹ F. Hafner, *Kirche und Demokratie* (Anm. 18), 37.

²² Diese Terminologie verwendet W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht* (Anm. 13), 430f. in bezug auf das Kirchenrecht und die Grundrechte in der Kirche.

²³ Einen guten Überblick über die Leitungsstrukturen der Katholischen Kirche vermitteln die beiden Sammelbände: I. Riedel-Spangenberg, Hrsg., *Leistungsstrukturen der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf*. (QD 198). Freiburg/Brsg. 2002; dies., Hrsg., *Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven*. (QD 219). Freiburg/Brsg. 2006.

diese Merkmale von Kirche keineswegs ausschließen, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern bildet, «in der all das, was in einer gelungenen Demokratie als positiv erlebt wird, in entsprechender Weise Platz haben sollte», sofern man «demokratische Formen, Modelle bzw. Elemente nicht einfach kopienhaft» auf sie überträgt, sondern dabei die «Eigenart der Kirche» beachtet.²⁴

Wie das Demokratieprinzip nur eines von mehreren «staatsleitenden Prinzipien» darstellt, muß auch für die Kirche über ein Ensemble von «kirchenleitenden Prinzipien» nachgedacht werden, welche die notwendigen Voraussetzungen für eine «Demokratisierung» bzw. eine Gewährleistung von mehr Mitverantwortung und Mitbestimmung aller Glieder der Kirche bilden.

Stärkung des Subsidiaritätsprinzips

Analog zum Bundesstaatsprinzip, das die vertikale Aufteilung der Staatshoheit schafft und die Verhältnisse zwischen über- und untergeordneten Ebenen klärt, müßte innerhalb der katholischen Kirche die Kompetenzordnung im Geist des Subsidiaritätsprinzips differenziert werden.²⁵ Es besagt, daß die Zuständigkeiten so weit wie möglich an untere Ebenen delegiert werden. Daraus ergibt sich das Postulat, daß sehr viel konsequenter als bisher zwischen den Ebenen Weltkirche, Kontinentalkirche, Kirche in einem Land, Diözese und Ortsgemeinde unterschieden wird. Ohne eine solche Kompetenzordnung, die weit weniger zentralistisch konzipiert sein müßte als heute, ist eine echte Demokratisierung von Entscheidungsprozessen in einem Gebilde von der Größe und Komplexität der katholischen Kirche ein hoffnungsloses Unterfangen. Anknüpfungsmöglichkeiten für eine solche Entwicklung sind in der Tradition der Patriarchate und der Kirchenprovinzen, im Kirchenbild des Zweiten Vatikanums²⁶ und in der Einrichtung von nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen durchaus vorhanden – und Stimmen, die solche Entwicklungen fördern möchten und weniger Zentralismus fordern, gibt es keineswegs nur unter progressiven Demokratisierungsbefürwortern, sondern auch bei Bischöfen, z.B. bei Kurt Koch, der intermediäre und regionalkirchliche Instanzen mit einem relativ autonomen Charakter fordert, um die Vorstellung zu korrigieren, daß die ganze Kirche «gleichsam nur noch eine einzige Ortsgemeinde» ist und die «alte Struktur der Einheit in Vielfalt» verliert.²⁷ Die Folge einer Aufwertung und rechtlichen Verankerung des Subsidiaritätsprinzips wäre, daß die Gestaltungsfreiheit der Ortskirchen und auch der Ortsgemeinden erweitert und innerhalb des Prinzips der «Einheit in der Vielfalt» der Akzent wieder stärker auf die Vielfalt in Form eines legitimen innerkirchlichen Pluralismus gelegt würde.²⁸

²⁴ V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 30 u.ö.

²⁵ Vgl. dazu ebd., 14-63. Die klassische Definition stammt aus der Enzyklika «Quadragesimo anno» von Pius XI.: «... so muß doch allzeit unverrückbar jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie niemals zerschlagen oder aufsaugen.» Pius XII. hat 1946 ausdrücklich festgestellt, daß diese «leuchtenden Worte ... auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur» gelten (vgl. V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie [Anm. 4], 16).

²⁶ Zur Frage, ob dieses bezüglich der Stellung der Bischöfe und Ortskirchen im geltenden Kirchenrecht des Codex Iuris Canonici von 1983 adäquat umgesetzt wurde, vgl. z.B. S. Demel, Dienste und Ämter im Volk Gottes, in: P. Hünermann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Brsg. 2006, 340-347, G. Bausenhardt, Zentrale Desiderate für die kirchliche Gesetzgebung, in: ebd., 362-381, hier: 371-374.

²⁷ K. Koch, Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus*, in: F.X. Bischof, S. Leimgruber, Hrsg., Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte. Würzburg 2004, 141-158, hier 157.

Burg Rothenfels 2007

«Halt an, wo laust du hin ...» (Angelus Silesius) – Hinführung zum kontemplativen Gebet mit Ingrid Reckziegel und Br. Johannes Küpper OFM 14. – 16. September 2007

Machtverlust – Was der Glaube Gott noch zutraut – mit Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, Prof. Dr. Michael Bongardt, Anja Middelbeck-Varwick und Klaus von Stosch 21. – 23. September 2007

«... dem Wunder leise die Hand hinhalten» – Das zweite Paradies von Hilde Domin und Else Lasker-Schüler mit Prof. DDr. Peter Eicher 12. – 14. Oktober 2007

Christen lesen im Koran – Einführung in den Koran und die Grundlagen koranischer Kalligraphie mit Prof. Dr. Hartmut Bobzin und Katharina Bobzin, M.A. 9. – 11. November 2007

«Gäbe es doch einen, der mich hört ...» Ijob unser Zeitgenosse – in Bibel und Mystik mit Dr. Gotthard Fuchs, Prof. Dr. Georg Langenhorst, Prof. Dr. Thomas Prügl, Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger 23. – 25. November 2007

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

Viele Fragen, die heute auf weltkirchlicher Ebene entschieden werden, würden an untere Ebenen delegiert: Konkret könnte dies z.B. heißen: Im Rahmen einer durch die Universalkirche vorgegebenen Ordnung ist die Kirche in einem Land frei, über die Ausgestaltung von kirchlichen Diensten für Laien zu befinden. Oder: Die sach- und kulturgemäße Übernahme und Anpassung liturgischer Texte und Regelungen fällt in die Kompetenz der jeweiligen Sprachregion. Oder: Die Zulassung von «viri probati» zur Priesterweihe wird auf kontinentalkirchlicher Ebene entschieden. Abschließend sei angemerkt, daß die Forderung nach einer Stärkung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche einer ebenso notwendigen Stärkung des Solidaritätsprinzips nicht im Wege steht.

Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche

Analog zum Prinzip der Gewaltenteilung, das dafür sorgt, daß die verschiedenen Gewalten im Staat sich gegenseitig kontrollieren, bedürfte es auch in einer stärker demokratisch strukturierten Kirche verschiedener Instanzen mit je eigenen Zuständigkeitsbereichen.

Die gegenwärtige Ämterkonzeption und das geltende Kirchenrecht sehen kaum Strukturen vor, die der Idee der Gewaltenteilung bzw. einer Unterscheidung von Zuständigkeiten nahekommen, sind doch die Amtsträger, insbesondere der Papst und die Bischöfe, gleichzeitig Träger der obersten legislativen, exekutiven und judikativen Gewalt in ihrem eigenen Zuständigkeitsbereich, während den Laien die Fähigkeit zur Leitung konsequent abgesprochen wird, fehlt doch im CIC ein Canon, der «die Tatsache der Teilhabe der Laien am «munus regendi» bekräftigt».²⁹ Anknüpfungspunkte für die Entwicklung eines Systems der Kirchenleitung, das auf der Unterscheidung von Zuständigkeiten

²⁸ Eine solche Entwicklung ist auch ohne «Demokratisierung» im engeren Wortsinne möglich. Entscheidend ist, daß die Zuständigkeitsbereiche der einzelnen Ebenen wirklich erweitert werden und daß die Leitung der Universalkirche sich nicht doch de facto sämtliche Kompetenzen vorbehält. Zum Verhältnis von Subsidiarität und päpstlichem Primat bzw. römischer Kurie vgl. V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 33-52. Zur ganzen Thematik von innerkirchlichem Pluralismus vgl. A. Franz, Hrsg., Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche. (QD 192). Freiburg/Brsg. 2001.

²⁹ E. Corecco, Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen Codex Iuris Canonici, in: M. Amherd, L. Carlen, Hrsg., Das neue Kirchenrecht. Seine Einführung in der Schweiz. Zürich 1984, 19-59, hier: 51; zu dieser Problematik s. auch D. Kosch, Perspektiven für ein partnerschaftliches und streitbares Miteinander pastoraler und staatskirchenrechtlicher Strukturen, in: SJKR/ASDE 10 (2005), 81-110, 95-98.

beruht, bietet hingegen das typisch schweizerische «duale System». Für die sogenannten «äußeren Angelegenheiten» sind die demokratisch organisierten staatskirchenrechtlichen Organe zuständig, die «inneren Angelegenheiten» fallen in den Verantwortungsbereich der kirchlichen Organe. Die Entscheidungen über Finanzen, Infrastrukturen und personelle Ressourcen fallen also nicht in den gleichen Gremien wie die Entscheidungen über pastorale Prioritäten und die inhaltliche Ausrichtung des kirchlichen Handelns. Die Hierarchie kann nicht autonom entscheiden, sondern ist in vielen Belangen auf die Zustimmung der Kirchenangehörigen angewiesen.

Die Stärke dieser Doppelstruktur besteht darin, daß sie einerseits der Gesamtheit der Gläubigen dort Mitwirkungsrechte einräumt, wo alle zuständig und mitverantwortlich sind, und andererseits den spezifischen Aufgaben des Amtes in der Kirche Rechnung trägt. Wollte man eine solche Kompetenz-Unterscheidung auch für die «inneren Angelegenheiten» bzw. für pastorale Fragen zur Geltung bringen, müßte man z.B. auf der Ebene einer Pfarrei überlegen, welche pastoralen und kirchenrechtlichen Kompetenzen der Pfarreiversammlung, welche einem pfarreilichen Leitungs- und Koordinationsgremium und welche den Amtsträgern übertragen werden sollen. Im Hinblick auf ein solches System (das auch auf diözesaner Ebene denkbar ist) müßte selbstverständlich auch das Zusammenspiel dieser verschiedenen Organe geklärt werden. Und es wäre dafür zu sorgen, daß die Orientierung am Evangelium und an der Glaubenswahrheit der Kirche möglichst gut gewährleistet ist, was z.B. durch ein «Vetorecht» der zuständigen Amtsträger sichergestellt werden könnte, deren spezifischer Auftrag darin besteht, darauf zu achten, daß die «Sache Jesu» bei kirchlichen Entscheidungen nicht aus den Augen bzw. unter die Räder von Eigeninteressen oder vorschnellen Orientierungen am Zeitgeist gerät. Es kann und darf in der Kirche nicht um die Verwirklichung egoistischer Eigeninteressen individueller oder gruppenspezifischer Art gehen.

Obwohl eine stärkere Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche des gesamten Volkes Gottes einerseits und der Amtsträger andererseits weitreichende Auswirkungen auf das Amtsverständnis der katholischen Kirche hätte, wäre es falsch, anzunehmen, daß ein solches Modell der Kirche völlig «wesensfremd» ist. Schon das geltende Kirchenrecht sieht auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens beratende Gremien und synodale Elemente vor und verlangt für manche Entscheidungen, daß die zuständigen Amtsträger diese Räte vorgängig konsultieren müssen, so daß sie immerhin über Beispruchsrechte verfügen.³⁰ Zudem könnten aus der Lehre des Zweiten Vatikanums vom gemeinsamen Priestertum und vom Glaubenssinn des Gottesvolkes weiterreichende kirchenrechtliche Konsequenzen gezogen werden, als der Codex von 1983 dies tut.³¹

Noch viel offener präsentiert sich die Situation im Neuen Testament. So lebt z.B. das Bild der Kirche als dem einen Leib Christi, der aus vielen Gliedern besteht (1Kor 12-14) ganz entscheidend davon, daß die unterschiedlichen Gaben des Geistes sich gegenseitig ergänzen, bereichern und herausfordern. Der Kopf ist nicht die Hand und kann diese auch nicht ersetzen. Dasselbe

³⁰ Zu den Räten vgl. z.B. L. Carlen, Hrsg., Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 24). Freiburg/Schweiz 1987; S. Demel, Mitmachen – Mitreden – Mitbestimmen. Grundlagen, Möglichkeiten und Grenzen in der katholischen Theologie. (Topos 379). Regensburg 2001; V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 81f.

³¹ Zur Frage, inwieweit das geltende Kirchenrecht von 1983 die Krönung des Konzils oder seine Entwertung darstellt, vgl. z.B. G. Bausenhardt, Desiderate; S. Demel, Dienste (beide Anm. 26); S. Demel, L. Müller, Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Trier 2007; N. Lüdecke, Der Codex Iuris Canonici von 1983: «Krönung» des II. Vatikanischen Konzils?, in: H. Wolf, C. Arnold, Hrsg., Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Bd 4), Paderborn 2000, 209-237; M. Wijlens, Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliärer Rechtsordnung. Eine theologisch-kanonistische Reflexion, in: P. Hünermann, Hrsg., Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 7), 331-339.

gilt für den Fuß, den Magen, die Lunge usw. Erst das Miteinander gewährleistet, daß der Organismus lebensfähig ist. So stellt sich Paulus auch die Gemeinde vor: Die einen sind Lehrer, die anderen Propheten, die dritten haben die Gabe zu heilen oder mit Geld umzugehen. Ein Kirchen- bzw. Amtsverständnis, das auf diesem Bild aufbaut, wird sich wesentlich leichter mit dem Prinzip der «Gewaltenunterscheidung» bzw. mit der Vorstellung unterschiedlicher Zuständigkeitsbereiche anfreunden können als ein Kirchenverständnis, in dem letztlich alles vom Amt her und auf das Amt hin konzipiert ist.³²

Für die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Demokratie, bzw. nach der Beziehung zwischen der Gemeinschaft der Getauften und Christus als dem «Herrn der Kirche» ist dieses Bild vom Leib Christi darüber hinaus vor allem deshalb von größter Bedeutung, weil es daran erinnert, daß die gesamte Gemeinde den auferstandenen Christus repräsentiert. Anders als das Bild von Christus als «Haupt des Leibes» (Kol 1,18) betont Paulus, daß die Gegenwart Christi und sein Herr-Sein durch die gesamte Gemeinde und in ihr zur Geltung kommt, so daß alle Glieder, auch die Unscheinbarsten, mitverantwortlich und mitbeteiligt sind an der Beantwortung der Frage, wie das Evangelium in der je eigenen Situation der Kirche zu verstehen und zu leben ist.

Grundrechte in der Kirche

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, daß eine Demokratisierung der Kirche nur denkbar ist, wenn diese den einzelnen Gläubigen und ihren Gemeinschaften auch entsprechende Rechte einräumt. Analog zum Prinzip der Rechtsstaatlichkeit ist demzufolge die Frage nach der Rechtskirchlichkeit³³ und nach Grundrechten³⁴ in der Kirche zu stellen.

Was die Gewährleistung von Grundrechten in der Kirche betrifft, so beurteilt die Kirchenrechtlerin Sabine Demel den Katalog von Rechten und Pflichten für alle Gläubigen im neuen Kirchenrecht von 1983 als «demokratische Errungenschaft in der katholischen Kirche». «Zum ersten Mal in ihrer Geschichte» gebe es «eine Zusammenstellung grundlegender Rechte und Pflichten, die für alle Gläubigen gelten, unabhängig davon, ob es sich um Laien oder Kleriker handelt»,³⁵ Positiv zu würdigen sei die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen (can. 208), die sich aus der Taufe ergibt, durch die alle «des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig geworden sind» (can. 204). Hervorzuheben ist auch die Gewährung fundamentaler Rechte wie jenes der Meinungsäußerungsfreiheit (can. 212), der Vereinsfreiheit (can. 216), der freien Wahl des Lebensstandes (can. 219), des Persönlichkeitsschutzes (can. 220) und des Rechtsschutzes (can. 221).

Kritisch wird man festhalten, daß das Kirchenrecht von einem «schränkenlosen Vorbehalt zugunsten der kirchlichen Autorität» ausgehe (can. 223 § 2). Deshalb «kann von Grundrechten in einem strikten Sinne nicht die Rede sein; denn deren Wesen besteht darin, daß sie der Ausübung von amtlicher Autorität Schranken setzen».³⁶ Dem Kernanliegen der Grundrechte, nämlich dem Schutz vor Machtmißbrauch, werde nicht Rechnung getragen, obwohl «die katholische Kirche ... wegen ihres hierarchischen Aufbaus, der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien sowie ihres bis in das «forum internum» des Gewissens reichenden «Systems von Weisung und Gehorsam» gegenüber Mitgliedern machtanfällig

³² Vgl. dazu F. Annen, Der eine Leib und die vielen Glieder. 1Kor 12 und das Amtsverständnis der Kirche heute, in: R. Scoralick, Hrsg., Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). FS W. Kirchschräger. Zürich 2007, 23-41.

³³ Vgl. dazu V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 83-106.

³⁴ Vgl. dazu z.B. F. Hafner, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 36) Freiburg/Schweiz 1992; ders., Kirche und Demokratie (Anm. 18); W. Huber, Gerechtigkeit (Anm. 13); A. Loretan, Grundrechte in den Kirchen, in: P. Richli, Hrsg., Wo bleibt die Gerechtigkeit? (LBR 5), Zürich 2005, 227-251; T. Marauhn, Grundrechte in den Kirchen?, in: P. Richli, Hrsg., Wo bleibt die Gerechtigkeit? (LBR 5), Zürich 2005, 203-225.

³⁵ S. Demel, Mitmachen (Anm. 30), 36f.

³⁶ W. Huber, Gerechtigkeit und Recht (Anm. 13), 436.

und gefährdet (ist), Freiheiten über Gebühr einzuschränken».³⁷ Diesem Defizit entspreche die Tatsache, daß der Rechtsschutz (can. 222) «eine hehre Zusage ohne Einlösung» geblieben ist. Eine eigentliche Verwaltungsgerichtsbarkeit sei nicht entwickelt worden und in den vorgesehenen Rekursverfahren seien «wichtige Verfahrensgrundsätze wie rechtliches Gehör, Angabe der Entscheidungsgründe oder Verteidigungsrechte nicht garantiert».³⁸ Eine spezifische grundrechtliche Problematik stellt die Stellung der Frau dar. Ihr Ausschluß von der Priesterweihe schließt sie von wichtigen Entscheidungsprozessen aus. Ob dies dem von der Kirche selbst anerkannten Grundsatz angemessener Rechnung trägt, daß niemand aufgrund seines Geschlechts diskriminiert werden darf, weil das dem «Plan Gottes widerspricht» (Gaudium et spes 29), ist theologisch und kirchenpolitisch ebenso umstritten wie die Frage, ob die lehramtlichen Erklärungen zum Thema einer unfehlbaren Lehrentscheidung gleichkommen oder ob es sich um eine Aussage des ordentlichen Lehramtes handelt, die grundsätzlich revidierbar ist, auch wenn es dafür wohl eines ökumenischen Konzils bedürfte.³⁹

In diesem Zusammenhang ist auf den sehr interessanten Versuch des lutherischen Theologen und Bischofs Wolfgang Huber hinzuweisen, einen «Katalog kirchlicher Grundrechte» zu formulieren⁴⁰, denen ihre Herkunft aus der reformatorischen Tradition deutlich anzumerken ist. Doch seine Stärke besteht darin, daß er einen echten Versuch darstellt, die staatlichen Grundrechtskataloge nicht einfach auf die Kirche zu übertragen, sondern im Geist des Evangeliums zu transformieren. Zudem handelt es sich um einen konstruktiven Vorschlag – und nicht um einen an den Defiziten des geltenden Kirchenrechtes orientierten Forderungskatalog:

▷ Das Recht auf Zugang zum Glauben: Jeder Mensch hat das Recht, das Evangelium zu hören und christliche Gemeinschaft zu erfahren.

▷ Das Recht auf Würde und Integrität der Person: Die Würde eines jeden Menschen ist unantastbar. Sie kommt jeder menschlichen Person zu, weil sie zum Ebenbild Gottes geschaffen, durch Jesus Christus versöhnt und dazu berufen ist, als Erlöste am Reich Gottes teilzuhaben.

▷ Das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit: Jedes Glied der Gemeinde Jesu Christi hat das Recht, die ihm verliehenen Gaben frei zu entfalten. Die Entfaltungsfreiheit ist an den Auftrag der Kirche zu Zeugnis und Dienst gebunden und findet ihre Grenze an den Rechten anderer und an der Würde der Natur.

▷ Das Recht auf Gewissens- und Meinungsfreiheit: Die Freiheit des Glaubens und des Gewissens ist unverletzlich; jedes Glied der Gemeinde hat das Recht, seine Meinung ungehindert zu äußern und mit Achtung gehört zu werden.

▷ Das Recht auf Gleichheit: Alle Christen haben das gleiche Recht, am Leben der Kirche, gebend oder empfangend, teilzunehmen und vom Evangelium Zeugnis abzulegen, jede und jeder gemäß ihren Gaben.

▷ Das Recht auf Teilhabe an kirchlichen Entscheidungen: Jedes Glied der Gemeinde hat das Recht, an allen ihm zugänglichen

³⁷ A. Loretan, Grundrechte (Anm. 34), 228.

³⁸ S. Demel, Mitmachen (Anm. 30), 61-65; vgl. V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 84f. F. Hafner, Kirchen (Anm. 34), 253-292 stellt «Lücken und Desiderata» in folgenden Bereichen fest: «Lücken im Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen», «Gleichheit aller Christgläubigen», «Die Laien in der Kirche», «Die rechtliche Stellung der Frau nach dem Codex von 1983», Partizipation der Gläubigen an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen und Wahlen», «Stellung der Ortskirche gegenüber der römischen Universalkirche». Einleitend weist er darauf hin, daß Papst Johannes-Paul II. den Codex als «opus humanum» bezeichnet hat, von dem es niemand wagen könne, dieses als vollkommen zu bezeichnen (253).

³⁹ Die Literatur dazu ist sehr umfangreich. Ich verweise lediglich auf: S. Ahlers, Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis. (Religionsrecht im Dialog 2). Münster 2006; S. Demel, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche. Freiburg/Brsg. 2004; F. Hafner, Kirchen (Anm. 34), 270-276; A. Loretan, Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen aus religionsrechtlicher und rechtsphilosophischer Sicht, in: SJKR/ASDE 9 (2004) 11-38; V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 93-101.

⁴⁰ W. Huber, Gerechtigkeit und Recht (Anm. 13), 440-444.

Entscheidungen und Lebensäußerungen der Kirche aktiv mitzuwirken.

▷ Das Recht auf Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit: Alle Christen haben das Recht, Vereinigungen zu bilden und sich zu besonderen Vorhaben friedlich zu versammeln. Dieses Recht hat dort seine Grenze, wo die Gemeinschaft der Kirche mißachtet und die Spaltung der Kirche angestrebt wird.

Mitverantwortung des Volkes Gottes

Will man analog zum «Demokratieprinzip» im engeren Sinne des Wortes in der Kirche demokratische Spielregeln zur Geltung bringen, so hätte dies institutionell insbesondere folgende Auswirkungen:

Erstens: Entscheidungen erfolgen – nach gründlicher Beratung und unter Berücksichtigung der nicht zur Disposition stehenden, aber immer neu zu aktualisierenden Botschaft des Evangeliums, unter Beachtung des Wesens der Kirche und unter Respekt vor den unverfügbaren Rechten und der Würde der Person – nach Prinzipien, die den Gemeinschaftswillen des Gottesvolkes berücksichtigen.

Zweitens: Bei Bestellung der Amtsträger erhält die Gemeinschaft jener, für die der Amtsträger die pastorale Verantwortung übernehmen soll, rechtlich verbrieft Mitentscheidungsrechte, die sicherstellen, daß niemand ihnen ohne ihre Zustimmung vorge setzt wird.

Drittens: In den Entscheidungsgremien sind Vertreter aus allen Teilen des Volkes Gottes repräsentativ vertreten, analog den Parlamenten im staatlichen Bereich.

Es ist unübersehbar, daß eine solche Art, in der Kirche Sachentscheide und Personalentscheide zu fällen, in einer erheblichen Spannung zum aktuellen und über die Jahrhunderte gewachsenen Selbstverständnis der katholischen Kirche und zum geltenden Kirchenrecht⁴¹ steht. Aber ein solcher Versuch, das «Demokratieprinzip» kirchlich zu transformieren, kann sich auf die sehr pointierte und biblisch-theologisch gut abgestützte Aussage des letzten Konzils berufen, das zum Glaubenssinn des gesamten Gottesvolkes festgehalten hat: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (1Joh 2,20 und 27) kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.» (Lumen gentium 12)⁴²

Darüber hinaus ist daran zu erinnern, daß auch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst (wie viele Dogmen und Konzilsäußerungen) Ergebnisse eines oft spannenden und konfliktreichen Prozesses waren, der sehr vieles mit demokratischen Entscheidungsprozessen gemeinsam hat: Den Streit um das bessere Argument, den Einfluß der öffentlichen Meinung, den Beitrag von Fachleuten und Experten, das Ringen um Koalitionen und Kompromisse, das Schmieden von Allianzen mit dem Ziel des größtmöglichen Konsenses und schließlich den Beschluß nach dem Mehrheitsprinzip. In diesem Prozeß ist nach der Überzeugung und nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche der Heilige Geist selbst am Werk, hat doch Papst Johannes XXIII. das Konzil als ein «neues Pfingsten» bezeichnet, das es der Kirche ermöglichen werde, «einen Sprung nach vorwärts» zu tun.⁴³

⁴¹ Zur Frage der Demokratie äußert sich das römische «Direktorium für den Hirtenamt der Bischöfe» vom 22. Februar 2006 klar negativ, wenn es zur «Mitwirkung der Gläubigen in den diözesanen Räten» festhält: «Der Bischof wird in eindeutiger Weise daran erinnern, dass sich die Organe der Mitwirkung nicht an den Maßstäben einer parlamentarischen Demokratie orientieren, weil sie beratende und nicht entscheidende Natur besitzen.» (Nr. 165)

⁴² Vgl. dazu S. Demel, Dringender Handlungsbedarf. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes und seine rechtliche Umsetzung, in: HerKorr 58 (12/2004), 618-623; D. Wiederkehr, Hrsg., Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes. (QD 151). Freiburg/Brsg. 1994.

⁴³ Vgl. dazu L. Kaufmann, N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Freiburg/Schweiz 1990, 129.136. Zur Konzilsgeschichte und den konziliaren Entscheidungsprozessen vgl. bes. O.H. Pesch, Das Zweite

Synodal verfaßte Kirche

Eine «Demokratisierung» der Kirche hängt längst nicht nur davon ab, daß das Mehrheitsprinzip eingeführt wird. Unerläßliche Voraussetzungen sind:

▷ daß das Subsidiaritätsprinzip zur Geltung kommt und die Gestaltungsmöglichkeiten der Kirche vor Ort erweitert werden, was einen Abschied vom herrschenden Zentralismus erfordert;

▷ daß die Zuständigkeiten geteilt werden und die unterschiedlichen Fähigkeiten und Kompetenzen der einzelnen Glieder am Leib Christi anerkannt werden und zur Geltung kommen, was einen Abschied vom monarchischen Amtsverständnis erfordert;

▷ daß die Freiheit der Söhne und Töchter Gottes anerkannt und ihnen auch innerhalb der Kirche Grundrechte eingeräumt werden, was einen Abschied vom schrankenlosen Vorbehalt der kirchlichen Autorität erfordert;

▷ daß der Gemeinschaftswille des Gottesvolkes respektiert und daß seine Glieder an seiner Findung und Durchsetzung sinnvoll beteiligt werden, nicht zuletzt indem sie verbindliche Mitwirkungsrechte bei der Bestellung der Amtsträger erhalten.

All diese Forderungen sind einerseits tief im Menschenbild der Bibel, im Kirchenverständnis des Neuen Testaments und im Geist Jesu verwurzelt und entsprechen andererseits den leitenden Prinzipien einer demokratischen Kultur. Sie machen aus der Kirche «keine gewöhnliche Demokratie», sondern «eine Gemeinschaft von an Christus glaubenden, auf ihn hoffenden und ihn liebenden Brüdern und Schwestern, eine Gemeinschaft, in der all das verwirklicht und womöglich überboten werden soll, was sich in einer gelungenen Demokratie bewährt hat.»⁴⁴

Die Frage, wie eine Kirchenreform, die solche Ziele verfolgt, bezeichnet wird, wird unterschiedlich beantwortet. Vielfach wird

Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. (Topos Plus 393). Würzburg 2001; G. Alberigo, Die Fenster öffnen. Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zürich 2006.

⁴⁴ V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4), 26.

von einer stärker «synodal» verfaßten Kirche oder einer Stärkung der Partizipation des Volkes Gottes gesprochen. Weil das «hierarchische Prinzip» zum Selbstverständnis der katholischen Kirche gehört, spricht Sabine Demel von «Demokratie innerhalb der Hierarchie der Kirche».⁴⁵ Ein anderer Vorschlag lautet, die Kirche als «eine Demokratie eigener Art»⁴⁶ zu bezeichnen, wieder andere sprechen von der Kirche als «Pneumatokratie».

Im Blick auf die Tradition und die Ökumene sowie auf die Beachtung der Eigenart der Kirche scheint es am sachgerechtesten, von einer synodal verfaßten Kirche zu sprechen, innerhalb derer demokratische und demokratieähnliche Elemente und Strukturen weitaus verbindlicher im Recht verankert und stärker zur Geltung gebracht werden sollten, als dies derzeit der Fall ist. Für dieses Postulat und für einen Lernprozeß, in dem sich die Kirche nicht nur bezüglich ihres Außenverhältnisses, sondern auch für ihre interne Strukturierung mit den leitenden Prinzipien eines demokratischen Verfassungsstaates einläßt, kann man sich auf Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. berufen, der schon 1970 ein Referat zur Demokratisierung der Kirche mit folgenden Worten beendete: «Hinter dem vieldeutigen und vielfach mißverstandenen Schlagwort von der «Demokratisierung» (verbirgt) sich ein wirkliches Problem und eine wirkliche Aufgabe ... die durch viele falsche Vorstöße nichts von ihrer Bedeutung verlieren ... Jede Stunde bringt Chancen und Gefahren für die Kirche, auch die heutige. Es ist töricht und unkritisch zu meinen, erst heute könne eigentlich die Kirche ihren wahren Verfassungsauftrag richtig erfüllen; es ist nicht weniger töricht und unkritisch, zu meinen, das Heute habe der Kirche nichts zu sagen, und sie könne sich ruhig ins Gewordene verschließen: Auch und gerade das Zeitalter der Demokratie ist ein Anruf an sie, dem sie sich kritisch und offen zugleich zu stellen hat.»⁴⁷

Daniel Kosch, Zürich

⁴⁵ S. Demel, Mitmachen (Anm. 30), 129ff.

⁴⁶ V. Zsifkovits, Die KIRCHE, eine Demokratie (Anm. 4).

⁴⁷ J. Ratzinger, Demokratisierung (Anm. 5), 46.

Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen

Zur Erklärung der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007

In seiner Ausgabe vom 11. Juli 2007 veröffentlichte «L'Osservatore Romano» eine Erklärung der römischen Glaubenskongregation unter dem Titel «Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche».¹ Zusammen mit diesem Text, dessen Publikation durch Papst Benedikt XVI. ausdrücklich angeordnet und der am 29. Juni 2007 vom Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal William Levada, unterzeichnet wurde, ist ein offiziöser «Kommentar» vorgelegt worden. Diese Erläuterung stellt eine paraphrasierende Zusammenfassung des fünfmal im Schema von Frage und Antwort gegliederten Inhalts der «Erklärung» dar. Die fünf Fragen und Antworten beziehen sich genauerhin auf drei Themen. Als erstes behandelt die «Erklärung» die Frage, ob das Zweite Vatikanische Konzil eine Änderung in der Lehre der Kirche beabsichtigt und vollzogen habe. Dann geht sie den Fragen nach, wie man die Konzilsaussage, daß die Kirche Christi in der katholischen Kirche «subsistiert», verstehen müsse, und warum das Konzil den Ausdruck «subsistiert» und nicht einfach das Wort «ist» gebraucht hat. Schließlich möchte sie zeigen, warum das Zweite Vatikanische Konzil den Ostkirchen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, die Bezeichnung «Kirche» zuspricht, sie nicht aber den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind,

¹ Vgl. L'Osservatore Romano vom 11. Juli 2007, 1; 4f. (lateinisch und italienische Übersetzung). Zitiert wird nach einer vorläufigen deutschen Übersetzung, die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz zur Verfügung gestellt wurde. Der Text der «Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche» wird im folgenden mit dem Ausdruck «Erklärung» bezeichnet.

zubilligen will. Diese Reihung der Themen läßt vermuten, daß es in der «Erklärung» nicht nur um «Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche», wie es der Titel der «Erklärung» formuliert, sondern daß es gleichzeitig um das Grundprinzip einer sachgemäßen Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils geht. Als zusätzlichen Hinweis für diese Vermutung kann man die Tatsache deuten, daß die erste der fünf Fragen, («Hat das Zweite Vatikanische Konzil die vorhergehende Lehre über die Kirche verändert?»), über das in der Erklärung behandelte Thema hinausgeht: «Der Umfang der Fragestellung und die Neuheit vieler Themen fordern das theologische Nachdenken beständig heraus und führen fortwährend zu neuen Beiträgen, die nicht immer frei sind von irrigen Interpretationen. Diese erwecken Verwirrung und Zweifel, von denen einige der Kongregation für die Glaubenslehre unterbreitet worden sind. Unter Voraussetzung der gesamten katholischen Lehre über die Kirche möchte die Kongregation darauf antworten, indem sie die authentische Bedeutung einiger ekklesiologischer Ausdrücke des Lehramts klärt, die in der theologischen Diskussion in Gefahr sind, missverstanden zu werden.»

Diese sich von der Gliederung des Textes her nahelegende, vielleicht auch von den Verfassern intendierte doppelte Thematik der «Erklärung» mag auch der Grund sein, daß eine ähnlich paradoxe Lage durch die Reaktionen auf die «Erklärung» entstanden ist, wie sie im September 2000 nach der Veröffentlichung der Erklärung «Dominus Iesus» der Glaubenskongregation eingetreten war.² Wie im Jahre 2000 gegenüber «Dominus Iesus» ist gegenüber der neuesten «Erklärung» vom 29. Juni 2007 in

zustimmenden Kommentaren vielfach festgestellt worden, die «Erklärung» bringe gegenüber den bisherigen kirchenamtlichen Stellungnahmen «nichts Neues», während gleichzeitig in vielen Kritiken tiefe Enttäuschungen über nun zerschlagene Erwartungen der Ökumene formuliert wurden.³ In einigen Kommentaren fanden sich beide Positionen miteinander verknüpft: einerseits wurde geäußert, die «Erklärung» bringe «nichts Neues», andererseits zeigte man sich über den neuen Text Roms überrascht und enttäuscht. In manchen Fällen wurde diese Bewertung ausdrücklich damit begründet, man vermisse in der neuen «Erklärung» irgendeinen Hinweis darauf, daß die Glaubenskongregation die doch heftige nichtkatholische wie innerkatholische Kritik an «Dominus Iesus» zur Kenntnis genommen und ihr Rechnung getragen habe.

Die erwähnte Reihenfolge von fünf Fragen und fünf Antworten schafft nicht nur Unsicherheit darüber, ob die «Erklärung» auf ein Thema zielt, das den im Titel genannten Gegenstandsbereich überschreitet. Sie hat auch zur Folge, daß alle fünf Fragen nach der gleichen Vorgehensweise behandelt werden: Auf die Frage folgt die entsprechende Antwort, die lehramtliche Texte nennt, zitiert und in Fußnoten den Nachweis für die Zitate bringt. So lautet die Antwort auf die erste Frage «Hat das Zweite Vatikanische Konzil die vorhergehende Lehre über die Kirche verändert?» folgendermaßen: «Das Zweite Vatikanische Konzil wollte diese Lehre nicht verändern und hat sie auch nicht verändert, es wollte sie vielmehr entfalten, vertiefen und ausführlicher darlegen.» Als Belege für diese Position wird eine Abfolge von drei Zitaten angeführt, die mit folgenden Worten «Genau das sagte Johannes XXIII. ...» eingeleitet, mit dem Satz «Paul VI. bekräftigte es ...» fortgesetzt und schließlich mit der Passage «Die Bischöfe haben wiederholt dieselbe Absicht bekundet und zur Ausführung gebracht» abgeschlossen wird. Bei dieser Verfahrensweise werden nicht nur die Kontexte der einzelnen Zitate übersehen. Gleichzeitig kommen die Hinweise für eine mögliche Interpretationsmethode der Konzilstexte nicht zum Zuge, wie sie in den zitierten Äußerungen der beiden Konzilspäpste herauszuarbeiten wären. Diese finden sich in den von der «Erklärung» zitierten Passagen aus der Konzileröffnungsrede «Gaudet Mater Ecclesia» Johannes' XXIII. (11. Oktober 1962), aus der Eröffnungsrede Pauls VI. zur zweiten Konzilssession (29. September 1963) und aus seiner Rede zur Promulgation der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» wie des Dekrets über die Ökumene «Unitatis redintegratio» (21. November 1964). Damit verpaßt die Glaubenskongregation die Chance, zu klären, was sie mit ihrer Antwort auf die erste Frage meint, wenn sie formuliert, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Lehre der Kirche nicht ändern, «vielmehr entfalten, vertiefen und ausführlicher darlegen» wollte. Wenn Paul VI. in der Promulgationsansprache vom 21. November 1964 formuliert: «Was die Kirche durch die Jahrhunderte gelehrt hat, das lehren auch wir. Nur ist nun das, was früher bloß in der Praxis des Lebens enthalten war, auch offen als Lehre zum Ausdruck gebracht. Nun ist das, was bis jetzt Gegenstand des Nachdenkens, der Diskussion und zum Teil auch der Auseinandersetzungen war, in einer sicher formulierten Lehre dargelegt», so geht er davon aus, daß der nun erreichte Stand der Glaubenslehre nicht nur für die Lebenswelt der Gläubigen prägend, sondern auch Gegenstand von Debatten und Kontroversen war, die nun ein Ende gefunden haben. Mit dieser Beschreibung skizziert Paul VI. mindestens formal und inhaltlich in Ansätzen einen Lernprozeß der Kirche, den er in die Lebenswelt der Gläubigen einbettet. Die «Erklärung» ihrerseits ist nur an den satzhaften Ergebnissen dieses Vorgangs interessiert und vermag dabei nicht mehr, sich der Grenzen und Bedingungen der von Paul VI. genannten «sicher formulierten Lehre» zu vergewissern.

² Vgl. Michael J. Rainer, Hrsg., «Dominus Iesus». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche. Münster/Westf. 2001.

³ Ein Überblick von Stellungnahmen findet sich bei: D.S., Onestamente divisi, in: Il Regno-Attualità vom 15. Juli 2007, 446ff.; der Bericht über die Stellungnahme der spanischen «Asociación de Teólogos Juan XXIII» bei: Juan G. Bedoya, Alarmados por el Papa, in: El País vom 21. Juli 2007.

Der Sinn der Formulierung «subsistiert in»

Diese Verfahrensweise der «Erklärung» wirkt sich generell in der Behandlung der vier übrigen Fragen aus. Im speziellen führt sie dazu, daß die Frage: «Wie muss die Aussage verstanden werden, gemäß der die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert?» getrennt von der Frage: «Warum wird der Ausdruck «subsistiert in» und nicht einfach das Wort «ist» gebraucht?», behandelt wird. Der Preis für diese Trennung in zwei Fragen ist sehr hoch, denn die «Erklärung» macht damit die enge Verbindung zwischen der Einführung des Ausdrucks «subsistiert in» und dem Wechsel vom «ist» zum «subsistiert in» unsichtbar. Sie verstärkt diesen Eindruck noch, wenn sie die Belegstellen, die sie als Antwort auf die Frage «Wie muss die Aussage verstanden werden, gemäß der die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert?» anführt, aus ihrem größeren Kontext herauslöst.

Der Ausdruck «subsistiert in» gewinnt erst seinen Sinn, wenn er auf dem Hintergrund verstanden wird, warum der Wechsel vom «ist» zum «subsistiert in» erfolgt ist. Darum ist zum Verständnis von «Lumen gentium» (Artikel 8,2), wo «subsistiert in» zum ersten Mal innerhalb eines Konzilstextes verwendet wird, die Kenntnis der Redaktionsgeschichte des ersten Kapitels von «Lumen gentium» unverzichtbar. Die Theologische Kommission, die mit der Einarbeitung entsprechender Verbesserungsvorschläge zwischen der zweiten und dritten Sitzungsperiode beauftragt war, begründete den Wechsel der Formulierung von «Diese Kirche Christi (...) ist die katholische Kirche» zu «subsistiert in der katholischen Kirche» mit dem Hinweis, diese neue Formulierung entspreche besser dem im Textentwurf unmittelbar auf die zitierte Stelle folgenden Satz: «Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.»⁴ Diese Argumentation findet sich bereits am Beginn des gleichen Berichts, wo der Gesamtaufbau von Artikel 8 dargelegt wird: «Die Kirche ist eine einzige (*unica*) und auf dieser Welt ist sie in der katholischen Kirche gegenwärtig (*adest*). Das schließt nicht aus, daß auch außerhalb von ihr kirchliche Elemente gefunden werden.»⁵ Was von der Theologischen Kommission hier und was in «Lumen gentium» mit «kirchlichen Elementen» gemeint ist, wird in Artikel 15 von «Lumen gentium» formuliert, wenn ausdrücklich festgehalten wird, mit den «kirchlichen Elementen», die sich außerhalb der katholischen Kirche finden, seien die Heilsgüter gemeint, die ein nichtkatholischer Gläubiger als Glied seiner Gemeinschaft empfangen. Der einschlägige Text formuliert deshalb, diese vielen Menschen seien durch die Taufe, die sie in ihrer Gemeinschaft empfangen haben, mit Christus verbunden: «Ja sie anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.» In ihrem erläuternden Bericht zu Artikel 15 begründete die Theologische Kommission die Verwendung der Ausdrücke «eigene Kirche und kirchliche Gemeinschaft» mit dem von den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. verwandten Sprachgebrauch. Gleichzeitig fügte die Theologische Kommission hinzu: «Die Elemente, die aufgezählt werden, betreffen nicht nur die einzelnen Menschen, sondern die Gemeinschaften. Darin findet sich die Grundlage der ökumenischen Bewegung.»⁶ Diese Position findet sich ebenfalls in Artikel 3 des Ökumenedekrets «Unitatis redintegratio»: «Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis

⁴ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi. Band 3, Teil 1, 158-180, 167 und 177; vgl. F. A. Sullivan, Quaestio disputata. A Response to Karl Becker, S.J., on the Meaning of subsistit in, in: Theological Studies 67 (2006), 395-409 (zu: K. Becker, «Subsistit in» [Lumen gentium, 8], in: L'Osservatore Romano deutsch vom 9. Dezember 2005, 7-10.)

⁵ Ebd., 158-180, 176.

⁶ Ebd., 181-210, 204; vgl. G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965), 291-303; W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: Theologische Quartalschrift 145 (1965), 42-62; Ders., Situation und Zukunft der Ökumene, in: ebd. 181 (2001), 175-190.

des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.» Im Rückgriff auf die in den sechziger Jahren entstandenen Kommentare zum Ökumenedekret von Johannes Feiner, Gustave Thils und Kardinal Lorenz Jäger stellt Bernd Jochen Hilberath zu Artikel 3, vierter Absatz des Ökumenedikretes fest, hier liege ein grundlegender Perspektivenwechsel vor: «Im Zentrum des ökumenischen Denkens auch der römisch-katholischen Kirche steht nicht mehr diese Kirche selbst, zu der sich die andern zu verhalten haben bzw. die sie von sich aus positioniert, sondern Jesus Christus, an dem sich alle Kirchen auszurichten haben. Für die römisch-katholische Kirche bedeutet das, eine metanoia.»⁷ Johannes Feiner stellt für den gleichen Artikel des Ökumenedikretes fest, es genüge nicht mehr zu sagen, Nichtkatholiken «könnten das Heil erlangen, obwohl sie außerhalb der katholischen Kirche leben. Vielmehr muß gesagt werden, daß Christus ihnen das Heil schenkt durch die Wirksamkeit der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaft, allerdings nicht, insofern diese von der katholischen Kirche getrennt sind, sondern insofern in ihnen kirchliche Elemente wirksam sind, durch die Christus auch in der katholischen Kirche das Heil der Gläubigen wirkt.»⁸

Betrachtet man zusammenfassend die Gründe, die während der Redaktionsarbeit von «Lumen gentium» und «Unitatis redintegratio» für den Wechsel von «ist die katholische Kirche» zum «subsistiert in der katholischen Kirche» in Anschlag gebracht worden sind, so gewinnt Eberhard Jüngels Feststellung, die er 2000 nach der Veröffentlichung von «Dominus Iesus» gemacht hat, an Bedeutung, hier werde mit einer Formulierung, die während des Konzils eine ökumenische Öffnung bedeutet habe, der Weg der Ökumene verbaut.⁹ Die von E. Jüngel bedauerte Entwicklung findet keinen Anhalt an der sprachlichen Formulierung «subsistiert in» und an ihrer Entstehungsgeschichte, sondern in der Absicht, eine *exklusive* Interpretation durchzusetzen.

⁷ B.J. Hilberath, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, in: P. Hünermann, B.J. Hilberath, Hrsg., Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg/Brs. u.a. 2005, 73-223, 126.

⁸ J. Feiner, Kommentar, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Band 2, Freiburg/Brs. u.a. 1967, 40-126, 54.

⁹ Vgl. E. Jüngel, Nur Wahrheit befreit, in: Das Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt vom 15. September 2000, 20ff.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn),
Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2007:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 52.- / Studierende Euro 40.-

Übrige Länder: Fr. 61.-, Euro 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.-, Euro 70.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Da die «Erklärung» der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007 diese Interpretationsrichtung bekräftigt, sind ihre Folgen für die Ökumene im Augenblick noch nicht abzuschätzen. Dies gilt auch für die innerkatholische Entwicklung, droht doch damit das selbstkritische Potential, welches die Formulierung «subsistiert in» in sich birgt, verlorenzugehen. An diesen Aspekt hatte der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, während eines Referates an der Universität Münster/Westf. im Jahre 2002 erinnert, als er vom Spielraum für einen «Prozeß der purificatio, reformatio und innovatio» der katholischen Kirche sprach, der durch die Formulierung des «subsistiert in» freigesetzt werde.¹⁰

Die exklusive Interpretation, wie sie die «Erklärung» der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007 für das «subsistiert in» vorträgt, bestimmt auch deren Antworten auf die vierte und fünfte Frage (warum das Zweite Vatikanische Konzil für die Ostkirchen, nicht aber für die «aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» den Ausdruck «Kirche» zulasse). Schon in der Art und Weise, wie sie beide Fragen formuliert, gibt die «Erklärung» den Sprachgebrauch von «Lumen gentium» und «Unitatis redintegratio» auf. Zwar wird in «Unitatis redintegratio» der Ausdruck «Kirchen» gebraucht, wenn von den «Kirchen des Ostens» gesprochen wird, und der Ausdruck «Kirchen und kirchliche Gemeinschaft» verwendet, wenn die reformatorischen Glaubensgemeinschaften gemeint sind. Gleichzeitig verzichtet das Ökumenedekret aber, bei den aus der «Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» diejenigen, denen sie den Titel «Kirche» zusprechen könnte, von jenen zu unterscheiden, denen bloß der Titel «kirchliche Gemeinschaft» zustehen würde. Im Unterschied zu «Unitatis redintegratio» verteilt die «Erklärung» das Thema des sachgemäßen Sprachgebrauchs auf zwei Fragen und zerreißt so eine in den Konzilstexten festgehaltene terminologische Klammer, hinter der eine bewußte Entscheidung der Konzilsväter stand. Denn die Theologische Kommission wie das Einheitssekretariat hatten in ihren Berichten über die Textrevisionen von «Lumen gentium» und «Unitatis redintegratio» formuliert, die von den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. verwendete Formulierung «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» sei nicht nur ehrwürdig, sondern es sei auch begründet, an ihr weiterhin festzuhalten, weil dadurch die Selbstbezeichnung der gemeinten Gemeinschaften respektiert werde. Diese Einstellung des Einheitssekretariats findet ihren Niederschlag in der Art und Weise, wie Kapitel 3 des Ökumenedikretes aufgebaut und formuliert ist. Die dort vorgelegten Beschreibungen der nichtkatholischen «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» nennen behutsam Differenzen und Gemeinsamkeiten und vermeiden es, Wertungen vorzunehmen, sondern sie suchen Ansatzpunkte für einen künftigen Dialog zu formulieren. So beginnt Artikel 22 mit einer theologischen Reflexion über die Taufe als das alle Christen vereinende Band, nennt die in der Reformation formulierten Streitpunkte und die Themen für kommende Dialoge. Dieser Vorgehensweise und dem damit erreichten Stand der ökumenischen Debatte wird in der «Erklärung» der Glaubenskongregation vom 29. Juni 2007 nicht mehr Rechnung getragen.

Nikolaus Klein

¹⁰ W. Kasper, Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff, in: Theologische Revue 98 (2002) 1, Sp.3-12, 8.

Folgende Jahrgänge der Orientierung werden gesucht

1969-1979 und älter als 1969

Falls Sie einige dieser Jahrgänge abgeben möchten, melden Sie sich bei uns. Wir werden Sie mit den Interessenten in Kontakt bringen.

ORIENTIERUNG, Scheideggstr. 45, CH-8002, Zürich
Tel. 0041 (0)44 204 90 50. Fax 0041 (0)44 204 90 51
Email: orientierung@bluewin.ch