Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 71 (1991)
Heft: 4

Artikel: Katholische Kirche und Demokratie
Autor: Conzemius, Victor
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-164891

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Victor Conzemius

Katholische Kirche und Demokratie

Ein befristeter Dauerkonflikt?

Kirche und Demokratie, ein befristeter Dauerkonflikt, könnte als Überschrift über dem ersten grundsätzlichen Teil dieser Ausführungen stehen [1]. Die katholische Kirche hat im Gegensatz zur calvinistischen und reformierten Tradition keinen Anteil an der Entwicklung zur modernen Demokratie. Ihr Ursprung liegt vorwiegend in den angelsächsischen Ländern, in den religiösen Überzeugungen protestantischer Dissenter, die den Bundesgedanken — der Bund, den Gott mit den Menschen schliesst — in das politische Gemeinwesen einführten. Die persönliche Verantwortung des einzelnen war jedoch einer kollektiven Verpflichtung zugeordnet. Diese ergab sich aus der Zugehörigkeit zum covenant, zu dem von Gott gestifteten und unter seiner Autorität stehenden Bund. In den angelsächsischen Ländern, insbesondere in Amerika, spielte die katholische Kirche nur eine marginale Rolle. Doch war nicht nur die historisch bedingte Marginalität der katholischen Kirche in England und Amerika daran schuld, dass eine fruchtbare Begegnung von Kirche und Demokratie ausblieb. Auch das kirchliche Selbstverständnis des Ancien régime schloss eine solche aus. Die Kirche verstand sich, analog zum Staat, als *societas perfecta.* Das heisst, sie sah sich in der Linie der antiken Polis-Philosophie als selbsttragende, ihrem *telos* aus sich selbst genügende, autarke Gemeinschaft, eben als eine in sich vollkommene Gemeinschaft. Sie beanspruchte mit mehr oder weniger Erfolg gegenüber dem Staat eine *potestas indirecta,* die *Robert Bellarmin* im 17. Jahrhundert zu einer *potestas directiva* umdeutete. Wenn es zur Natur des Menschen gehört, ein religiöses, auf Gottessuche und Gottesverehrung angelegtes Wesen zu sein, so kann der Staat gegenüber der Religion nicht indifferent sein. Konkret ist er in der Logik des christlichen Wahrheitsanspruchs verpflichtet, die katholische Religion und die Kirche als ihre Repräsentanten zu schützen und zu unterstützen, notfalls zu privilegieren.

Das ist in grossen Zügen das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es noch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert von *Papst Leo XIII.* dargestellt wird und, theoretisch zumindest, bis zum zweiten Vatikanischen Konzil Geltung hatte. Die Staatsform, die dieses Aufeinanderangewiesensein von Kirche und Staat am vollkommensten darstellte, war die Monarchie. Sie verstand sich als von Gottes Gnaden eingesetzt und war die weltliche Ent-

sprechung zum monarchischen Papsttum, das sich vor allem seit dem Angriff der Reformatoren zur führenden Instanz katholischer Sammlung entwickelt hatte. Dauerkonflikte, vor allem mit dem Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts, blieben in katholischen Ländern an der Tagesordnung. Ein Terrainverlust des Papsttums ist im 18. Jahrhundert unübersehbar; doch theoretisch wurde die gegenseitige Zuordnung von Kirche und Staat gewahrt und eingeschärft.

Zum Bruch der aus der *civitas christiana* des Mittelalters herrührenden Symbiose Kirche-Staat kam es in der Französischen Revolution. Während in der angelsächsischen Welt der Übergang zur Demokratie sich im wesentlichen ohne gewaltsame Konflikte vollzog — es gab hier keinen «Kulturkampf» —, haftet der kontinentalen Entwicklung zur Demokratie etwas Gewalttätiges an. Die angelsächsische Entwicklung vollzog sich unter Respektierung der organisch gewachsenen Zwischeninstanzen wie Korporationen und Kirchen; die französisch-kontinentale hob die Eigenständigkeit dieser Instanzen auf und unterstellte sie der *«volonté générale»*. In den Demokratievorstellungen von *Jean Jacques Rousseau* ist das Volk bzw. die Basis der Souverän. Aber der einzelne hat keine Rechte und Ansprüche mehr, da er sie nach Rousseaus Konstruktion an das «Volk» abgetreten hat. Das Gemeinwohl sichert dem Menschen keinen freien Entfaltungsraum, sondern nimmt ihn vollständig in Beschlag, erstickt die Minderheiten.

Auf diesem Terrain vollzieht sich jetzt die Begegnung von katholischer Kirche und Demokratie. Stein des Anstosses wurde die vom Papst nach einigem Zögern verworfene, im Namen der Nation jedoch der französischen Kirche aufoktroyierte sogenannte Zivilkonstitution des Klerus, d.h. die überhastig ausgearbeitete neue Kirchenverfassung. Inakzeptabel waren dem Papst vor allem die Wahl der Pfarrer und Bischöfe durch die Bürger der *«grande nation»*, ungeachtet ihres religiösen Bekenntnisses, und die faktische Ausschaltung päpstlichen Bestätigungsrechtes. Eine grundsätzliche Kirchenfeindlichkeit war hier nicht am Werk; denn prinzipiell hielten die Revolutionäre an der Einheit von Kirche und Staat fest. Doch sie unterstellten die Kirche dem Diktat der Nation, die ihren Willen an die delegierten Volksvertreter abgetreten hatte. Als die Revolutionäre ihre Vorstellungen mit Gewalt durchsetzten und im Namen des Volkswillens vor Blutvergiessen nicht zurückschreckten, kam es zur Eskalation des Konfliktes. Innerhalb weniger Jahre frass die Revolution ihre eigenen Kinder.

Ob und wann im einzelnen jakobinische Auswüchse hätten vermieden werden können, ist angesichts der tatsächlichen Entwicklungen eine müssige Frage. Tatsache ist, dass die Revolution nicht durch ein Zuwenig an religiösem Eifer, sondern aus einem Zuviel an kirchenplanerischer Modellierung nach staatlichem Vorbild scheiterte. Der Traum einer revolutionä-

ren Verschmelzung von Kirche und Staat endete mit einer gewaltsamen Verfolgung und einer bitterbösen Repression der Kirche. Diese kulminierte in der gewaltsamen Trennung von Kirche und Staat in Frankreich zu Beginn unseres Jahrhunderts. Das Kollektivgedächtnis des französischen und teilweise des europäischen Katholizismus, ja auch des deutschen Protestantismus, behielt vorwiegend die Grenzüberschreitungen und die Blutopfer der Revolution in Erinnerung. Einem Bedürfnis des 19. Jahrhunderts entgegenkommend — an die Mythologisierung der Schweizer Bünde sei erinnert —, wurden diese Vorkommnisse mythologisiert. Einer rationalen Auseinandersetzung über die Sachprobleme des Konfliktes Kirche versus Demokratie war das nicht förderlich. Noch heute sind die Anhänger von Erzbischof Lefêbvre auf das Horrorbild der Revolution fixiert.

In dieser Perspektive und auf diesem Hintergrund sind die Aussagen des kirchlichen Lehramtes über die modernen Freiheiten einzuordnen. Papst *Pius VI.* lehnte 1790 im Kontext der Verurteilung der Zivilkonstitution die Volkssouveränität in Rousseauscher Ausprägung ab, einer seiner Nachfolger, *Gregor XVI.,* überschlug sich 1832 in bombastischen Anathemen gegen Gewissens- und Pressefreiheit; er hämmerte den Gläubigen den Gehorsam gegenüber den legitimen Herrschern ein, *Pius IX.* sanktionierte in Satz 39 des Syllabus das Anathem gegenüber einer Staatslehre, die den Staat als Ursprung und Quelle allen Rechtes interpretiert und von jeglicher Beschränkung ausnimmt.

Katholische Theologen heute haben sich angewöhnt, genüsslich-anprangernd die uns unverständlichen päpstlichen Verurteilungen moderner Freiheiten auszubreiten; erhellender als Entrüstungsstrategien ist es, auf die Ursachen des Konflikts und die daraus resultierenden Anathemata einzugehen.

Päpste und Menschenrechte

Das sei am Beispiel der päpstlichen Stellungnahmen zu den Menschenrechten illustriert. Der Münchner Politologe *Hans Maier* hat sie als eine Leidensgeschichte bezeichnet. *Papst Pius VI.,* der Papst der Zeit, verwahrte sich in einer Stellungnahme zum Menschenrechtskatalog der Revolution vor allem gegen zwei Rechte, das Recht auf Religionsfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäusserung. Warum? Weil die Frage nach individuellen Rechten sich in der ständisch gegliederten Gesellschaft nicht stellte. Die Ständeordnung war keine Willkürordnung, sondern verbürgte Freiheiten innerhalb eines Rahmens, in dem ein Glied eines bestimmten Standes seine Selbstverwirklichung erreichen konnte.

In diesem — zugegebenermassen recht statischen — Kontext stellte sich die Frage nach individuellen Rechten gar nicht. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts kommt ein neues Naturrecht auf, das nicht mehr die mittelalterliche Doppelheit von Recht und Pflicht besass. Nach dieser Auffassung trat der Mensch als mit vorstaatlichen Rechten ausgestattetes Individuum gegenüber dem Staat in der Haltung des Anspruchs auf. In diese vorgegebene Freiheitssphäre des Individuums kann der Staat nur von aussen und nur auf ausdrückliche gesetzliche Ermächtigung eingreifen. Die Aufklärer sehen den Menschen frei von allen Bindungen und geschichtlichen Abhängigkeiten: In ihm spiegelt sich gleichsam eine einzige, abstrakte Menschennatur. Frei ist der Mensch, und wäre er in Ketten geboren. Der Klassen- und Ständegesellschaft des Ancien Régime wurde die Freiheit genommen, das Individuum dagegen damit ausgestattet.

Für den Papst und seine Ratgeber war das keine Akzentverschiebung, sondern ein Erdrutsch, ein Umsturz der bisherigen Staats- und Gesellschaftstheorie. Das geht aus der ehrlichen Entrüstung hervor, die er der Menschenrechtserklärung entgegenhielt: *«Wo gibt es denn diese Freiheit zu denken und zu handeln, welche die Nationalversammlung dem Menschen als unveräusserliches Recht der Natur zugute halten möchte? Diese Chimäre eines Rechtes, widerspricht sie nicht den Rechten des Schöpfers, dem wir unser Sein verdanken und alles, was wir besitzen? Kann man übrigens ignorieren, dass der Mensch nicht für sich allein geschaffen wurde, sondern um seinen Nächsten nützlich zu sein?»* Im weiteren schärft der Papst unter Berufung auf Paulus und Augustinus ein, dass nicht der Gesellschaftsvertrag die Autorität der Herrschenden fundiert, sondern Gott selber, und dass den legitim Herrschenden unter Androhung des göttlichen Gerichtes Gehorsam zu leisten ist.

Was an dieser Kritik Gültigkeit behält, ist die Absage an ein individualistisch konzipiertes Verständnis der Menschenrechte. Über Bord ging jedoch die rigorose Unterwerfung unter die legitimen Autoritäten und deren recht abstrakte Verpflichtung zum Schutz der wahren Religion, der wahren Kirche. Die Inkubationszeit der Akzeptanz der modernen Demokratie und der Gewissensfreiheit durch das kirchliche Lehramt erstreckt sich auf einen Zeitraum von etwa 150 Jahren. Noch *Leo XIII.* verwahrte sich gegen eine Indifferenz des Staates gegenüber allen Religionen und forderte ein Bekenntnis zu dem allein Wahren, d.h. dem Katholischen. Erst *Pius XII.* berief sich in seiner Weihnachtsansprache von 1944 auf die Würde des Menschen, die in der demokratischen Staatsform am besten gewahrt bleibe. Die schamlose Unterdrückung menschlicher Freiheit und personaler Würde durch die modernen Totalitarismen beschleunigte den kirchlichen Lernprozess in Richtung Anerkennung der Menschenrechte,

insbesondere der Gewissensfreiheit und der freien Religionsausübung. In den Ländern der vormaligen Ostblockstaaten war die Berufung auf diese Rechte der einzige Hebel, um gegen den Gewissensterror der Diktaturen und Zwangsbeglücker der Menschheit, die in die Begriffshüllen der Demokratie eingeschlüpft waren, elementare Rechte, so dasjenige auf freie Religionsausübung einzuklagen.

Die Enzyklika *«Pacem in terris»,* Friede auf Erden, *Johannes' XXIII.* vom Jahre 1963 kann als erste Menschenrechtserklärung des päpstlichen Lehramtes bezeichnet werden. Zwei Jahre später proklamierte das 2. Vatikanische Konzil die Religionsfreiheit als Grundrecht der menschlichen Person in der Erklärung *«Dignitatis humanae».* Das Konzil erklärt, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und die Vernunft erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.

Opportunistische Anpassung?

War das nun opportunistische Anpassung oder Konversion aus Überzeugung? Ich schliesse die erste Annahme aus und optiere für die zweite. Zugegeben sei, dass es sich hier nicht um eine organische Weiterentwicklung von Auffassungen des päpstlichen Lehramtes im 19. Jahrhundert handelt. Vielmehr liegen diese neueren Aussagen quer zu jenen *Gregors XVI.* und *Pius' IX.* Es handelt sich auch nicht um blosse Missverständnisse, die aufgrund besserer Einsicht in unserer Zeit ausgeräumt wurden, sondern um einen echten Konflikt, dessen Unversöhnlichkeit erst im geschichtlichen Wandel allmählich abgebaut wurde.

Kirche lässt sich nun aber auch im katholischen Verständnis nicht auf das päpstliche Lehramt reduzieren. Ihre Wirklichkeit ist umfassender als die plakative Einengung auf Kirchenbehörden oder amtskirchliche Verlautbarungen. Unter diesem Aspekt haben drei innerkirchliche Faktoren am stärksten zu dieser inneren Konversion zur Demokratie beigetragen: Im Bereich der Ideengeschichte sind zu erwähnen die verschütteten Ansätze zur Volkssouveränität über *Thomas von Aquin,* hin zum mittelalterlichen Widerstandsrecht und vor allem bei *Francesco de Vitoria,* dem Begründer des neu zu entdeckenden Völkerrechts. Doch im Sog der Entwicklung zum absolutistischen Staat kamen diese Ansätze nicht zum Zuge. Hinzuweisen ist auch auf jene katholischen Theoretiker — der Begriff Staatsdenker ist hier fehl am Platze —, die eine Aussöhnung von Kirche und Revolution

betrieben oder zumindest den von dieser geschaffenen status quo als Chance für die Kirche selber betrachteten. Hier wäre zu denken an *Henri Grégoire,* den konstitutionellen Bischof von Blois, an seinen Kollegen *Adrien Lamourette von Lyon,* der als erster den Begriff der *démocratie chrétienne* prägte, vor allem an die Bewegung von *Félicité de Lamennais,* die auf die Allianz der Kirche mit dem Volk und an die Trennung von Kirche und Staat hintendierte. Zur Zeit Pius' IX. sprach der englische Theologe *J. H. Newman* vom Gewissen als priesterlich-königlicher Instanz.

Jedoch die stärksten Antriebe zu einer de facto-Aussöhnung von Kirche und Demokratie gingen von Laien aus, die sich im 19. Jahrhundert auf den Boden des modernen Verfassungsstaates stellten und von hier aus, und nicht mehr auf dem Wege konzedierter Privilegien, kirchliche Grundrechte erkämpften. Dazu gehörten die katholischen Parteien in den Benelux-Staaten, das Zentrum in Deutschland und schliesslich die amerikanischen Katholiken, die, in flagrantem Gegensatz zu päpstlichen Auffassungen, Religionsfreiheit und Neutralität des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften verfochten. Zeitweilig kam es auf dem alten Kontinent zu Allianzen mit den Liberalen, die jedoch nach wenigen Jahrzehnten zerbrachen und in eine bis heute andauernde Feindseligkeit oder Reserve gegenüber dem Liberalismus umschlugen.

Ausblick auf die Schweiz

Werfen wir jetzt einen Blick auf Schweizer Verhältnisse. Hier stellen wir fest, dass das Verhältnis von katholischer Kirche und Demokratie weniger durch grundsätzliche Stellungnahmen, als durch pragmatische Gesichtspunkte und unterschiedliche Entwicklungen in den einzelnen Kantonen bzw. Diözesen bestimmt wurde. Leider fehlen Felduntersuchungen, die über den politischen und Organisationskatholizismus hinausgehen. Emphatische Bekenntnisse zur Demokratie als Staatsform findet man bei den Schweizer Bischöfen nicht. Einmal, weil sich diese Frage nicht in jener Dringlichkeit wie andernorts stellte, dann, weil die Erfahrung der Bischöfe sich an den wenig demokratischen Formen staatlich-bürokratischer Bevormundung stiess, die in den Kulturkampf mündeten. Die bischöfliche Reserve gegenüber Demokratie bezog sich weniger auf formale Aspekte dieser Staatsform als auf das, was sich in der Vorstellung der Bischöfe mit dem Begriff Demokratie verband und was sie als Auswüchse bezeichneten. In einer Denkschrift an die Bundesversammlung zur *«Lage der katholischen Kirche und das öffentliche Recht»* vom Jahre 1871 formulierten die Bischöfe, *«dass die katholische Kirche sich der Einmischung in die jeweilige politische Ordnung jedes Landes grundsätzlich enthält und unter jeglicher*

Staatsform ihre ewigen Ziele verfolgt». Auf moderne Begriffe gebracht, könnte man von einer *Indifferenz* der Kirche gegenüber der Staatsform und einer *Äquidistanz* gegenüber den Parteien reden, Begriffe, die jedoch von Politologen in der heutigen Diskussion als unzulänglich bezeichnet werden. In Deutschland hat sich 1933 herausgestellt, dass die Indifferenz gegenüber der Staatsform trog. Sie wahrte die Illusion, die Kirche könne auch im totalitären Staatswesen Grundwerte, für die das Christentum steht, verwirklichen.

Zurück zur Schweiz. Hier vollzog sich im 19. Jahrhundert eine Beeinflussung im umgekehrten Sinne. Die Kirche sollte, wenn nötig mit Gewalt, auf demokratischen Kurs gebracht werden. Zu Anfang des Jahrhunderts wurde das liberal-radikale Freiheitspathos von einem Teil der Kleriker geteilt, im Tessin, Aargau, in St. Gallen, in Luzern. Hier wäre zu erinnern an die in einem umfänglichen Briefwechsel bezeugte Freundschaft zwischen dem Zürcher *Paul Usteri,* dem eifrigen Verfechter der Pressefreiheit, und dem *Abate d'Alberti,* dem Chef der ersten Tessiner Regierung. Bischof Salzmann von Basel konsultierte regelmässig vor wichtigen kirchlichen Entscheidungen seinen liberal-staatskirchlich orientierten Schulkollegen, den Luzerner Schultheiss Amrhyn. Er ging Konflikten mit dem Staat ängstlich aus dem Wege. Es gab eine zahlenmässig nicht unbedeutende Richtung im Klerus, vor allem in Luzern und im Aargau, die Stellung für die liberaldemokratische Richtung bezog. Die Gegenbewegung, der freilich der demokratische Charakter nicht abgesprochen werden kann, sondern die die direkten Volksrechte unmittelbar zur Geltung brachte, ging eher von Laien bäuerlicher Herkunft, weniger vom Klerus aus. Es gibt in der Schweiz keine *abbés démocrates* wie in Frankreich um die Jahrhundertwende und keine politischen Prälaten wie in Deutschland, Österreich und Holland. Der sogenannte «politische Katholizismus» erhielt sich hierzulande entgegen einer weitverbreiteten Auffassung aufs Ganze gesehen eine bemerkenswerte Freiheit gegenüber kirchlichen Autoritäten und Klerikern.

Vergessen ist heute — es sei gerade angesichts gewisser Argumentationen im Zusammenhang mit der Churer Nachfolge in Erinnerung gerufen —, dass ein Weg innerhalb des Schweizer Katholizismus in eine Sackgasse geführt hat, der Versuch, auf staatskirchlichem Wege kirchliche Reformen im Sinne grösserer Partizipation und Demokratisierung zu erzwingen. Aktiv waren hier vor allem katholische Laien aus dem aufsteigenden Bürgertum, die ihr Konzept einer katholischen Kirchenreform, notfalls gegen die Bischöfe, durchsetzen wollten. Mitunter liess sich die liberal-radikale Richtung für diese Postulate ins Schlepptau nehmen. Festzuhalten bleibt jedoch, dass die eigentlichen Promotoren dieser Postulate keine Refor-

mierten, sondern Männer katholischer Herkunft waren. Der Christkatholizismus, der aus dieser Bewegung hervorging, ist deshalb nie zu einer echten Alternative für den römischen Katholizismus geworden.

Demokratie in der Kirche

Das Neue Testament — durchdrungen vom Gedanken der baldigen Wiederkunft Christi — macht keine Aussagen über Staatsformen. Staatliche Machtverwaltung wird dahin bestimmt, dass sie dem Wohle des Menschen zu dienen hat (Röm 13, 4). Und: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5, 29). Weil der christliche Glaube aber keine Abstraktion ist, sondern sich im Leben im Dienst am Nächsten bewährt, hat er tatsächlich zur Ausbildung demokratischen Gedankengutes beigetragen. Die Forderungen der Französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sind zwar von ihren christlichen Bezügen gelöst, können jedoch durchaus mit diesen in Verbindung gebracht werden.

Genausowenig aber ist im Neuen Testament die Rede von Demokratie in der Kirche oder von einer Berufung auf Menschenrechte in der Kirche. Die Kirche ist keine Demokratie. Über Wahrheiten des Glaubens lässt sich nicht abstimmen; wohl aber über ihre zeitbedingten Formulierungen. Die Kirche ist allerdings auch keine Monarchie, wie ein extremer Papalismus es wollte. Von ihrem Wesen her ist sie eine Gemeinschaft, die vom einigenden Band der Liebe zusammengehalten wird. Ihr entsprechen der Communio-Gedanke, eine synodale Verfassung und eine kollegiale Ausübung des Amtes. Es hat nun wenig Sinn, diese synodal-kollegiale Grundstruktur der frühen Kirche gegenüber der zentralistischen Papstkirche der Neuzeit, deren Anfänge jedoch bis ins 4./5. Jahrhundert nachweisbar sind, auszuspielen. Die Entwicklung auf ein monarchisches Papsttum hin ist nicht einfach umzustossen oder in einem Gewaltakt umzukrempeln, obwohl sie durchaus korrigiert werden kann, ja der Korrektur unbedingt bedürftig ist. Fünfzehn Jahrhunderte Kirchengeschichte können nicht in abstrakter Weise durch die Setzung eines neuen Kirchenbildes rückgängig gemacht werden, auch wenn das 2. Vatikanische Konzil hier eine begrüssenswerte Kurskorrektur angebahnt hat. Gerne wird die heutige Krise der katholischen Kirche darauf zurückgeführt, dass in die Texte des 2. Vatikanischen Konzils zwei verschiedene Kirchenbilder eingeflossen sind: das stärker papalistisch-hierarchische des 1. Vatikanums und das am Communio-Gedanken der frühen Kirche orientierte des 2. Vatikanums. Wie wenig aber der Communio-Gedanke vor dem Konzil im Bewusstsein der Lokalkirchen war, ist aus den Eingaben der Bischöfe zum Konzil ersichtlich. Er hat sich erst im konziliaren Prozess selber durchgesetzt. Progressive und Kon-

servative können sich deshalb je nach Bedarf mit passenden Zitaten von Konzilstexten als Wurfgeschossen eindecken und einen *dialogue des sourds* führen.

Die Feststellung hinsichtlich der Verschiedenheit der Ekklesiologien trifft zu. Aber Verschiedenheit der Kirchenbilder bräuchte nicht zu gegenseitiger Verketzerung und Gesprächsverweigerung zu führen. Es kann ja nicht darum gehen, das eine oder das andere Kirchenbild radikal auszumerzen. Damit die Kurskorrektur gelingt, braucht es Einübung und kritische Reflexion über diesen Prozess, statt Lamentieren über die Langsamkeit der Erneuerung oder Wehklagen über die vom Evangelium her durchaus legitimierte Setzung neuer Akzente.

Die Churer Nachfolgefrage: Ein Demokratieproblem?

Zurzeit scheint es jedoch, dass das synodale Defizit der römisch- katholischen Kirche wenig Aussicht hat, in nächster Zeit durch eine grössere Partizipation der Gläubigen an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen behoben zu werden. Ansätze, strukturelle Voraussetzungen hierfür zu schaffen, sind in den Pastoralsynoden *Pauls VI.* und *Johannes Pauls II.* unstreitig vorhanden. Sie werden jedoch zur Zeit am auffälligsten von Bischofsernennungen neutralisiert, die auf Ablehnung durch einen weiten Teil des aktiven Kirchenvolkes stossen[2]. Diese Ernennungen haben den österreichischen Episkopat am stärksten betroffen. Aber auch in anderen Ländern der Weltkirche, z.B. in Kolumbien und Brasilien, überwiegt die Tendenz, weniger experimentierfreudige und stärker dem Bewahren verhaftete Geistliche in diözesane Leitungsfunktionen zu berufen. Doch ist gleich anzufügen, dass dieser sich in den letzten Jahren abzeichnende Trend keineswegs allgemein ist. Es gibt auch heute durchaus Bischofsernennungen, welche die Zustimmung des Kirchenvolkes finden, auch wenn sie in den herkömmlichen Formen zustandegekommen sind.

Wenn heute ein restaurativer Kurs sich in der katholischen Kirche durchsetzen sollte, so geschieht das nicht aufgrund blosser Willkür eines polnischen Papstes, sondern weil die Kirche den allgemeinen gesellschaftlichen Strömungen ihrer Zeit ausgesetzt bleibt. Der quer durch die Religionen gehende Fundamentalismus und die Verschiedenheit der Beurteilung nachkonziliarer Entwicklungen in der katholischen Kirche bilden den Hintergrund der kontroversen Bischofsernennungen.

Es gab im konziliaren Prozess nicht nur Aufbrüche, wie eine selbstgefällige Sprachregelung das haben will, sondern mancherorts auch Zusammenbrüche, Verlust an gewachsener Tradition, für die nicht immer genügend Ersatz gesucht und gefunden wurde. Eine Kirchenleitung, die überreichlich

mit Klagen aus dieser Richtung eingedeckt wird — nicht nur Nuntien berichten nach Rom —, ist geneigt, diesen Klagen eher Gehör zu schenken, als dem unsicheren aber notwendigen und keineswegs irrwegfreien Tasten nach Neuem.

In diesem Kontext ist auch die Ernennung des bischöflichen Kanzlers *Wolfgang Haas* zum Weihbischof von Chur mit Nachfolgerecht im April 1988 zu sehen[3]. Die formalen Einsprüche, die gegen seine Wahl erhoben wurden — angeblich verletztes Wahlrecht von zwei Schwyzer Domherren —, vermögen nicht recht zu überzeugen. Teilweise wurden sie von einer basiskirchlichen Richtung hochgespielt, die für das Rechtswesen der Kirche nur Hohn und Verachtung übrig hat. Der Rekurs auf staatliche und staatskirchliche Instanzen wirkt zudem anachronistisch und könnte eigentlich nur als Notrecht gelten. Viel zutreffender wäre es gewesen herauszustellen, dass der Ernannte selber wegen der Voraussetzungen, die er mitbrachte, bzw. die ihm abgingen, beim grösseren Teil des Kirchenvolkes auf Ablehnung stiess. Dazu gehören: die Hypothek der letzten Amtsjahre von Bischof Vonderach, die durch zunehmenden Realitätsverlust gekennzeichnet waren, die ungenügende seelsorgerliche Erfahrung des aus der Kirchenverwaltung kommenden, von Vonderach aufgebauten Kandidaten, die ersten Amtshandlungen des neuen Bischofs (Amtsübernahme 22. Mai 1990), der — wie *Hanno Helbling* in der *«NZZ»* schrieb — wie der Mann mit der Axt im Walde umhergeht. Es darf die Behauptung aufgestellt werden, dass eine moderate Persönlichkeit, ins Bischofsamt berufen, keine solche Polarisation hervorgerufen hätte. Kaum jemand hätte in diesem Fall die juristischen Defizienzen und Schönheitsfehler hervorgekehrt, die heute gegen den neuen Bischof ins Feld geführt werden.

Somit ist die Churer Bischofsernennung zunächst und vor allem eine Angelegenheit der Person. Bischof Wolfgang Haas traut sich zu, in der Diözese Chur — mit einem Seitenblick auf die für ihn daniederliegende katholische Schweiz — nach dem Rechten zu schauen, auch wenn er dafür nicht nur den Widerspruch «progressiver» Kreise, sondern die Reserve eines Teils der Schweizerischen Bischofskonferenz findet. Ob dieser Wagemut aufgeht, ist trotz des vermessenen Masses an Gottvertrauen, auf das der neue Bischof sich beruft, fraglich. Zusammenfassend: Mit unserer Demokratiethematik hat die Bischofsernennung in Chur nur am Rande zu tun; sie lässt jedoch das Fehlen einer innerkirchlichen Beschwerde- und Versöhnungsinstanz und damit auch das Defizit der Einübung in synodale Strukturen erkennen.

[1] Für diesen Aufsatz wurden die neueste Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft sowie das Evangelische Staatslexikon benutzt; ferner: Hans Maier: Katholizismus und Demokratie (Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1), Freiburg 1983; ders.: Revolution

und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. 5. Auflage, Freiburg 1988; ders.: Die Kirche und die Menschenrechte — eine Leidensgeschichte? In: Internationale kirchliche Zeitschrift 10 (1981) 501 ff.; Ernst Wolfgang Böckenförde: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933 (Schriften zu Staat — Gesellschaft — Kirche, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1989); ders. in Bd. 15 der Enzyklopädie «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft», hrsg. von F. Böckle u. a., Freiburg i. Br. 1982; gewichtige Aufsätze zur überkonfessionellen Problematik enthält der Sammelband von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland (Hrsg.): Kirche und moderne Demokratie, Darmstadt 1973. — [2] Vgl. dazu Klaus Schatz: Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches. In: Stimmen der Zeit 114 (1989) S. 291—307; Gerhard Hartmann: Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität. Graz/Wien/Köln 1990; Gisbert Greshake (Hrsg.): Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i. Br. 1991. — [3] Vgl. Walter Gut: Politische Kultur in der Kirche, Freiburg i. Ü. 1990. Besprechung von Alfred Wyser in diesem Heft. Den bisher ausführlichsten Bericht zur Churer Affäre bietet Georg Rimann-Thommen: Bischof ohne Volk — Kann Kirche auf Dauer so wirklich leben? In: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) S. 459—466.