

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

62. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR-MÄRZ 2021

Wort und Antwort



Demokratie *Wie im Orden, so in Kirche*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 62. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR-MÄRZ 2021

Demokratie. Wie im Orden, so in Kirche

Editorial 1

Stichwort: Mitverantwortung für die Sendung der Kirche (Myriam Wijlens) 2

Viliam Štefan Dóci

Demokratie – ein Kennzeichen des Dominikanerordens? 6

Timothy Radcliffe

Die Spiritualität dominikanischer Ordensleitung 12

Julia Helmke

Synodalität in ökumenischer Perspektive – am Beispiel der Ökumenischen Kirchentage 19

Michael Seewald

Dogmatische Versuche über die Demokratie als Organisationsprinzip der katholischen Kirche 26

Walter Lesch

Ethische Überzeugungen im Konflikt mit demokratischen Mehrheitsentscheidungen 32

Dominikanische Gestalt: Aniceto Fernández Alonso OP (1895–1981)
(Ricardo de Luis Carballada) 38

Wiedergelesen: Denkschrift einer Gruppe Walberberger Studenten (1968)
(Dennis Halfert) 41

Bücher (Burkhard Conrad, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel, Frano Prcela) 44

Titelbild: Wahlurne („Abstimmungsmaschine“, 1930er Jahre, aus dem ehemaligen Dominikanerkonvent St. Albert, Walberberg). Foto: © Christoph T. Brandt

Vorschau: Heft 2 (April–Juni) 2021: Tugend Tapferkeit. Widerstand für die gute Sache

Aus Anlass des diesjährigen 800. Todestags unseres Ordensgründers, des hl. Dominikus, sowie des Jubiläums der Gründung der norddeutschen Dominikaner-Provinz Teutonia und des Kölner Konvents ebenfalls vor 800 Jahren widmet sich diese Ausgabe von *Wort und Antwort* einem urdominikanischen Thema: Demokratie. Während demokratische Strukturen und katholische Kirche oft als miteinander unvereinbar gelten, stellt die demokratische Verfassung des Prediger- bzw. Dominikanerordens ein über Jahrhunderte bewährtes Modell für Partizipation und geteilte Verantwortung innerhalb der Kirche dar. Dafür steht nicht zuletzt auch die traditionelle Wahlurne mit ihren weißen und schwarzen ‚Bohnen‘ auf dem Titelbild, die zum Willensbildungsprozess einer Gemeinschaft zum Einsatz kommt.

Die Erfurter Kirchenrechtlerin *Myriam Wijlens* führt uns im Stichwort in aktuelle Diskussionen um Synodalität in der Kirche ein. *Viliam Štefan Dóci OP* (Rom, Italien), Präsident des Historischen Instituts des Predigerordens, und der ehemalige Ordensmeister der Dominikaner *Timothy Radcliffe OP* (Oxford, Großbritannien) beleuchten die Thematik Demokratie und Leitung aus ordenshistorischer bzw. -spiritueller Sicht. Die Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages *Julia Helmke* (Fulda) eröffnet einen Blick auf die ‚best practices‘ demokratischer Prozesse in Kirche aus ökumenischer Erfahrung. Die systematischen Theologen *Michael Seewald* (Münster) und *Walter Lesch* (Louvain-la-Neuve, Belgien) loten Möglichkeiten und Grenzen demokratischer Prinzipien in Konfliktsituationen im kirchlichen Kontext aus. *Ricardo de Luis Carballada OP* (Salamanca, Spanien) stellt uns den ehemaligen Ordensmeister der Dominikaner Aniceto Fernández Alonso OP (1895–1981) vor, in dessen Amtszeit die Erneuerung der Konstitutionen des Ordens im Lichte der Beschlüsse des II. Vatikanums fiel. In der Rubrik Wiedergelesen widmet sich *Dennis Halft OP* (Berlin – Trier) den Forderungen jüngerer Dominikanerbrüder Ende der 1960er-Jahre nach einer Reform des Ordenslebens und „inneren Demokratisierung“.

Hoffen wir, dass die Beiträge in dieser Ausgabe Impulse für einen demokratischen Aufbruch in der gesamten Kirche setzen.

Dennis Halft OP

Mitverantwortung für die Sendung der Kirche

„Ich habe den Diözesanpastoralrat abgeschafft, denn das war mir zu lästig“, sagte der kanadische Bischof und schaute mich ein wenig provozierend an. „Spenden Sie das Sakrament der Firmung?“, fragte ich. „Ja, sicher, das macht mir richtig Spaß. Da sind viele junge Leute, das begeistert mich immer.“ „Und was spenden Sie denn da?“ „Na ja, den Heiligen Geist.“ Ich sah ihn an: „Oh, das ist ja schön. Wirkt dieser auch in und durch die Gläubigen? Wie kommt er Ihrem Bistum zugute?“ Er schaute mich ein wenig perplex an und meinte: „Woher soll ich wissen, ob und wie er wirkt?“ „Na ja,“ sagte ich, „da gäbe es zum Beispiel den Diözesanpastoralrat, in dem Sie das erfahren könnten.“

Partizipation, Repräsentanz, Synodalität, Transparenz, Rechenschaft, Verantwortung sowie Berücksichtigung von Abstimmungsergebnissen, Mehrheiten und Konsens sind die Stichwörter, die derzeit in vielen Diskursen in der Kirche zu hören sind.¹ Aus verschiedenen Perspektiven in der ganzen Welt hört man den Aufruf nach einer geänderten Kultur und einer damit verbundenen Struktur der Entscheidungsfindung in der katholischen Kirche. Die Studien bezüglich sexuellem Missbrauch von Minderjährigen, die in verschiedenen Ländern entweder staatlich angeordnet oder von der Kirche in Auftrag gegeben wurden, zeigen, dass es nicht nur zu sexuellem Missbrauch durch Kleriker in einem ungeahnten Ausmaß gekommen ist, sondern dass vor allem die Kirchenleitungen im Umgang mit Hinweisen auf Missbrauch ernsthaft versagt haben. In den Reaktionen und Aufforderungen nach Änderungen fallen Stichwörter wie Machtmissbrauch und Klerikalismus, verbunden mit dem Aufruf, Strukturen zu schaffen, die – manchmal versehen mit dem Schlagwort „Demokratie“ – im Grunde mehr Partizipation ermöglichen und eine Kultur entwickeln, in der Transparenz, Verantwortung und Rechenschaft wichtige Komponenten im Selbstverständnis und im Leben der Kirche werden. Während der sexuelle Missbrauch ein Anlass war und ist, die bestehenden Strukturen unter die Lupe zu nehmen, ist es jedoch das kirchliche Selbstverständnis

selbst, das die Frage nach der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) geänderten Sichtweise auf die Mitverantwortung aller Gläubigen für die Sendung und das Leben der Kirche nach sich zieht. Wo steht die Kirche in der Umsetzung der konziliaren Gedanken, damit diese gelebte Realität wird? Bemerkenswert ist, dass die Kirche mit dem Konzil bereits die theologischen Grundlagen für die geforderten Änderungen erarbeitet hat, es aber in der Rezeption – sowohl in den Rechtsstrukturen als auch in der Mentalität, diese anzuwenden und weiterzudenken – hakt.

Das Volk Gottes und die Hierarchie

Ein tiefer Grund für die bisher unzureichende Umsetzung liegt im Erneuerungsprozess des Konzils selbst. In der Kirche und insbesondere auf einem Konzil geht es, im Gegensatz zur Gesellschaft, primär darum, nicht nur festzuhalten, was sie denkt, sondern vor allem, was die Kirche als solche glaubt. Deswegen ist auch der Glaubenssinn aller Gläubigen entscheidend (*Lumen gentium* 12), und ein Konzil zielt – sowie andere Formen der Synodalität – auch nicht, wie beispielsweise ein Parlament, auf Mehrheitsbeschlüsse, sondern auf Konsens hin. Das impliziert, dass die Teilnehmer eines Konzils den Glauben der Kirche in den Konzilstexten erkennen müssen, damit sie diese bejahen können. Dazu gehört anzuerkennen, dass nicht allem, was in Konzilstexten steht, gleiches Gewicht beigemessen werden soll (Hierarchie der Wahrheiten), und dass zwischen dem Glaubensinhalt und der Ausdrucksform zu unterscheiden ist.

Das wiederum hat zur Folge, dass die Erneuerung auf einem Konzil vielfach über sogenannte Juxtapositionen erarbeitet wurde: Neue Gedanken wurden als Hauptsätze oder als ganze Kapitel eingeführt, aber das bereits Bekannte wurde als Nebensatz oder sogar als Kapitel einfach beibehalten. Im Bereich der Ekklesiologie ist genau dies passiert. Das Erste Vatikanische Konzil hatte 1870/1871 den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes bestätigt, jedoch die Implikationen für das Bischofsamt bzw. das Bischofskollegium nicht mehr erörtert. Deswegen stand es als Aufgabe auf der Agenda des II. Vatikanums. Es wurde im Kapitel über die Hierarchie der Kirchenkonstitution ausgearbeitet, blieb aber auf der Ebene der Verhältnisbestimmung zwischen Papst und Bischöfen bzw. Bischofskollegium. Es folgten Kapitel über Laien und Ordensangehörige. Entscheidend ist jedoch, dass das Konzil sehr bewusst entschied, vor dem Kapitel über die Hierarchie ein neues Kapitel einzufügen, in dem zum Ausdruck gebracht werden sollte, was alle gemein haben, bevor anschließend differenziert wurde. Es trägt den Titel „Volk Gottes“. Leider wurde weder das Kapitel über die Hierarchie daraufhin überarbeitet, noch die Interpretation dieses Kapitels durch die Einfügung des Kapitels „Volk Gottes“ nachhaltig beeinflusst.

Ein Beispiel ist die römische Synode für Bischöfe: Sie wurde als Institution errichtet, damit die neue Lehre der Kollegialität der Bischöfe in Verbindung mit dem Papstamt praktiziert wird. Die Institution wurde nicht vor dem Hintergrund der Lehre, welche im Kapitel über das „Volk Gottes“ zum Ausdruck gebracht wird,

konzipiert. Hinzukommt, dass das Kapitel über die Hierarchie die Bischöfe eher in Beziehung zum Papst und Bischofskollegium als zur Ortskirche betrachtet.

Synodalität ist konstitutiv für Kirche

Papst Franziskus hob 2015 in einer Ansprache anlässlich des 50. Jahrestages der Errichtung der Bischofssynode die Juxtaposition auf, als er über eine synodale Kirche sprach. Er änderte nicht die Lehre des Konzils, sondern nahm gemäß der Intention des Konzils den Inhalt des Kapitels über das „Volk Gottes“ als Linse für die Interpretation des darauffolgenden Kapitels über die Hierarchie bewusst auf. Dadurch stehen die verschiedenen Lehren nicht mehr nebeneinander, sondern werden gemäß der Intention des Konzils in Beziehung zueinander gesetzt. Der Papst reflektierte nicht aus der Perspektive der Hierarchie bzw. des Lehramtes, sondern setzte bei der konziliaren Betonung an, dass die Kirche, d. h. das Volk Gottes, aus allen Getauften gebildet ist und deswegen die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung mit dem Heiligen Geist empfangen haben, im Glauben nicht irren kann. Diese Eigenschaft macht sich 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).

Das Konzil bestätigte, dass die Unfehlbarkeit der Kirche im Glauben (*in credendo*) der Unfehlbarkeit des Lehramtes vorausgeht. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist also nicht Folge der Unfehlbarkeit des Lehramtes, sondern letztere setzt erstere voraus. Da jede*r Getaufte aktive*r Träger*in der Evangelisierung ist, verbietet der Glaubenssinn (*sensus fidei*), dass zwischen einer lehrenden und einer lernenden Kirche (*ecclesia docens et discens*) starr unterschieden wird, denn, so der Papst, „auch die Herde [besitzt] einen eigenen ‚Spürsinn‘, um neue Wege zu erkennen, die der Herr für die Kirche erschließt.“² Aus diesem Grund gilt es, geleitet auf den Heiligen Geist zu hören: Das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom hören sich wechselseitig zu, um zu erkennen, was der „Geist der Wahrheit“ den Kirchen sagt. Der Bischof von Rom ist berufen, nicht von seinen persönlichen Überzeugungen auszugehen, sondern als oberster Zeuge des Glaubens der Gesamtkirche (*fides totius Ecclesiae*) zu sprechen und Garant für die Einheit der Vielfalt von Bischöfen und anderen Gläubigen zu sein.

Der Papst verwies auf das Prinzip „[q]uod omnes tangit ab omnibus tractari debet – [w]as alle angeht, muss von allen besprochen werden.“³ Zentral ist das Zusammengehen (*synodos*), geprägt von einem Zuhören. Die Konsequenz wird in der Aussage klar: „Die Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche bietet uns den geeignetsten Interpretationsrahmen für das Verständnis des hierarchischen Dienstes selbst.“⁴ Kirche und Synodalität sind Synonyme.

Jedoch impliziert Synodalität das ganze Volk Gottes und ist nicht nur die Ausübungsform der Kollegialität der Bischöfe. Sie muss auf allen Ebenen der Kirche gelebt werden. Dazu sind für den jeweiligen Kulturraum geeignete Strukturen erforderlich, die dies fordern und fördern. Manche sind bereits vorhanden: Plenar-

und Partikularkonzilien, Bistumssynoden, Diözesanpastoralräte, Priesterräte, Pfarrgemeinderäte. Obwohl die bestehenden Institutionen nicht perfekt sind und sicherlich auch verbessert werden können, besteht dennoch die größte Herausforderung darin, dass die Anwender des Rechtes diese Institutionen gemäß der oben genannten Sichtweise zu einer gelebten Realität von Synodalität werden lassen müssen. Erforderlich ist vor allem ein Umdenken in den Bistumsleitungen, indem anerkannt wird, dass es eben nicht um mehr „Demokratie“ in der Kirche geht, sondern um eine zutiefst theologische Realität: Die Taufe impliziert eine Mitverantwortung für die Sendung der Kirche und der Heilige Geist wirkt im gesamten Volk Gottes. Das Wirken des Heiligen Geistes auf die Geweihten zu beschränken, entspricht nicht dem II. Vatikanum.

Eine neue Sichtweise

Derzeit ist das größte Hindernis nicht das Recht, sondern die beschränkte Sichtweise in der Anwendung des Rechtes. Wer die tieferen Grundlagen verinnerlicht hat, wird die Gremien zu den relevanten Themen einbeziehen, nicht weil es rechtlich erforderlich ist, sondern weil man einsieht, theologisch gesehen nicht auf ein gemeinsames Ringen in der Suche nach den richtigen Antworten auf konkrete Fragestellungen verzichten zu können.

Der eingangs erwähnte Bischof hat nach unserem Gespräch den Diözesanpastoralrat erneut ins Leben gerufen. Zwölf Jahre später berichtete er, dass dies seinem Bistum zugutegekommen sei. Andere Gläubige bringen Fähigkeiten und Kompetenzen ein, die er selbst nicht hat. Anlässlich des Verfassens des *Ad limina*-Berichtes werden gemeinsam die Tätigkeiten des ganzen Bistums evaluiert und ein Zukunftsplan erstellt. Zusammen bereiten sie eine Diözesansynode vor. Menschen wissen sich mitverantwortlich für die Sendung der Kirche.

Dr. iur. can, lic. theol. habil. Myriam Wijlens (myriam.wijlens@uni-erfurt.de), geb. 1962 in Losser (Niederlande), Prof.'in für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt, Anschrift: Nordhäuser Straße 63, D-99089 Erfurt. Veröffentlichung u. a.: Die Finsternis aufbrechen. Kirchenrechtliche Überlegungen zum Geistlichen Missbrauch für kirchliches Leitungspersonal, in: G. Hörting (Hrsg.), Grauzonen in Kirche und Gesellschaft. Geistiger Missbrauch, Berlin 2021, 21 Seiten (im Druck).

01 Siehe hierzu auch M. Wijlens, Reform durch ein Reset der konzi-liaren Hermeneutik. Kollegialität – Synodalität – Sensus Fidei, in: B. Oberdorfer/O. Schuegraf (Hrsg.), Reform im Katholizismus. Traditionstreue und Veränderung

in der römisch-katholischen Theo-logie und Kirche (Beihefte zur Öku-menischen Rundschau Bd. 119), Leipzig 2018, 363–391.

02 Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, Vatikan, 17.10.2015; www.vatican.va/

content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [Aufruf: 10.1.2021].

03 Ebd.

04 Ebd. [Hervorhebung im Text].

Viliam Štefan Dóci

Demokratie – ein Kennzeichen des Dominikanerordens?

Die Spezifität der „dominikanischen Demokratie“, die sich von einer säkularen Demokratie unterscheidet, wurde vom früheren Ordensmeister der Dominikaner Timothy Radcliffe, der zur Popularität des Begriffs in bezeichnendem Maße beitrug, in seinem Brief an den Orden von 1997 hervorgehoben. Nach Bruder Timothy ist die Struktur des Ordens an sich demokratisch, die Handlungen der Brüder können jedoch nicht-dominikanisch demokratisch werden. Dies geschieht zum Beispiel, wenn man in einem Entscheidungsfindungsprozess nur den Willen der Mehrheit durchzusetzen versucht, ohne auf die dem Orden eigene Sendung Rücksicht zu nehmen und das Wort Gottes zu hören.¹ Im Sinne von Bruder Timothy sprach auch sein Nachfolger an der Spitze des Ordens, Carlos A. Azpiroz Costa, der jetzige Erzbischof von Bahía Blanca in Argentinien, von der Demokratie als einem „zentralen Element unserer Spiritualität“.²

In einem Beitrag über die Spiritualität der dominikanischen Gesetzgebung äußerte der aktuelle Generalprokurator des Ordens Benjamin Earl seine Bedenken bezüglich der Verwendung des Begriffs „demokratisch“ im Zusammenhang mit der Beschreibung der Form, in der die Leitung im Predigerorden ausgeübt wird. Vor allem ein Verständnis von Demokratie als „Macht des Volkes“ angesichts einer in den modernen demokratischen Staaten existierenden Gefahr der „Mehrheitsdiktatur“ findet er widersprüchlich zum Ideal dominikanischer Leitung, für deren Charakterisierung er die Begriffe „gemeinschaftlich“ und „partizipativ“ geeigneter findet, obwohl er die Gründe für die Verwendung des Terminus „Demokratie“ nachvollziehen kann.³

Dieser Beitrag versucht, die wesentlichen Elemente der dominikanischen Verfassung, die in der Fachliteratur seit über 100 Jahren als demokratisch bezeichnet wird,⁴ darzustellen, ebenfalls aber auf die Grenzen dieser Charakterisierung hinzuweisen, wie dies bereits in verschiedenen Kontexten von manchen Historiker*innen geleistet wurde. Gleich zu Beginn ist die Tatsache zu unterstreichen, dass der der politischen Theorie entlehnte Demokratiebegriff auf den religiösen Orden angewandt wird, in dessen Gesetzestexten der Terminus gar nicht zu finden ist. Historische Wandlungen des Begriffs müssen berücksichtigt werden,

wie der Politikwissenschaftler Norbert Buchstein sagt: „Angesichts der markanten Unterschiede zwischen den antiken und modernen politischen Systemen, die ‚Demokratien‘ genannt werden, grenzt es an ein sprachhistorisches Wunder, dass der Begriff in der heutigen Wissenschaft und politischen Alltagssprache weiterhin noch gebraucht wird.“⁵ Obwohl moderne Autor*innen oft über die im 13. Jahrhundert entstandene Ordensstruktur als demokratisch sprechen, wäre die Verwendung dieses Ausdrucks von einem mittelalterlichen Dominikaner wegen seiner negativen Konnotation, d. h. des von Aristoteles rezipierten Verständnisses als Pöbelherrschaft,⁶ kaum möglich gewesen. Buchstein erinnert aber auch an zahlreiche gegenwärtige miteinander konkurrierende Demokratietheorien,⁷ die es demjenigen, der nach Präzision sucht, nicht leicht machen. Schließlich ist es wichtig zu beachten, dass der Predigerorden im Laufe seiner 800-jährigen Geschichte verschiedene Konstitutionenbücher⁸ besaß, und die frühere Ordensstruktur aufgrund mancher damals gültigen Bestimmungen aus der Perspektive der aktuellen Konstitutionen von 1968⁹ durchaus als ‚defizitäre dominikanische Demokratie‘ bezeichnet werden müsste.

Der Orden in der Kirche – Autonomie, keine Unabhängigkeit

Volkssouveränität gilt als fundamentales demokratisches Prinzip, nach dem das Volk eines Staates Träger der obersten Gewalt ist; es besitzt die verfassungsgebende Gewalt.¹⁰ Bekanntlich gaben der hl. Dominikus und seine Brüder der neu gegründeten Ordensgemeinschaft die Konstitutionen, ohne den Heiligen Stuhl um Bestätigung zu bitten.¹¹ Nach der ersten, ‚verfassungsgebenden Versammlung‘ 1216 in Toulouse waren es seit 1220 die Generalkapitel als die höchsten Repräsentativversammlungen des Ordens, die dem Orden Konstitutionen gaben und über ihre Änderungen entschieden.¹² Wenn es aber auch keine nachträgliche päpstliche Bestätigung gibt, gilt implizite Zustimmung des Heiligen Stuhls als Voraussetzung für die Ausübung der gesetzgebenden Gewalt durch die Generalkapitel. Dass die Wahl des Ordensmeisters keine päpstliche Bestätigung erfordert und daher ein souveräner Akt des Generalkapitels bleibt, wurde 1244 von Papst Innozenz IV. mit dem Hinweis auf die bis dahin bestehende und vom Apostolischen Stuhl tolerierte Gewohnheit als Privileg anerkannt.¹³

Die Oberen und die Kapitel

Von einer ‚Gemeinschaftssouveränität‘ kann gewissermaßen gesprochen werden, wenn man das Verhältnis zwischen dem Ordensmeister und der durch das Generalkapitel repräsentierten Gemeinschaft aller Brüder betrachtet. Der Ordensmeister ist bei der Ausübung seines Amtes an die Konstitutionen und andere Normen gebunden, die das Ge-

Dr. theol. Viliam Štefan Dóci OP

(vsdoci@gmail.com), geb. 1978 in Trebišov (Slowakei), Präsident des Historischen Instituts des Predigerordens. Anschrift: Piazzza Pietro d'Iliria 1, I-00153 Roma. Veröffentlichung u. a.: „... das lehret uns der Catholische allein seeiligmachende Glaub ...“ *Theology in the Sermons of Austrian and Hungarian Dominicans in the 18th Century*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 115 (2020), 204–234.

neralkapitel beschließt. Er wird vom Generalkapitel gewählt und ist dem Generalkapitel gegenüber verantwortlich; wegen besonders schwerer Vergehen kann er vom Generalkapitel sogar abgesetzt werden. In der Struktur des Predigerordens finden wir also auch weitere demokratische Elemente: die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und die Verantwortlichkeit der Regierung. Das in den „ältesten Konstitutionen“ verankerte¹⁴ und bis heute geltende Prinzip von der Überordnung des Generalkapitels über den Ordensmeister geht auf den Willen des hl. Dominikus zurück. Obwohl die Definitoren des ersten Generalkapitels von 1220 seine demütige Bitte, ihn als Oberhaupt abzusetzen, ablehnten, setzte er jedoch durch, dass sie über ihn und den gesamten Orden Vollmacht haben sollten, „solange das Kapitel dauert“.¹⁵ Diese Zeitbestimmung ist entscheidend, denn der Ordensmeister hat zwischen den Generalkapiteln sämtliche Vollmachten. Ihm versprechen die Brüder bei der Profess Gehorsam, allerdings keinen absoluten, sondern „gemäß der Regel des hl. Augustinus und den Satzungen der Brüder des Predigerordens“.¹⁶ Wie Wolfram Hoyer hervorgehoben hat, wird das grundsätzlich monarchische Leitungsprinzip durch das repräsentativ-gemeinschaftliche ergänzt; dieses „elliptische System“ mit zwei Brennpunkten ermöglicht „demokratische Ansätze in der Regierung“.¹⁷ Was über das Zweiprinzipiensystem auf der universalen Ordensebene gesagt wurde, gilt – mutatis mutandis – auch für die Provinz- und Konventsebene. Als ein wichtiges demokratisches Element wurde das in den „ältesten Konstitutionen“ festgelegte Zwei- bzw. Mehrkammersystem¹⁸ erkannt: Das Generalkapitel, das jährlich stattzufinden hatte, sollte in den ersten zwei Jahren von den Definitoren gebildet werden, die zu diesem Zweck von einzelnen Provinzkapiteln gewählt wurden; jedes dritte Jahr sollten sich die ebenfalls vom Provinzkapitel gewählten Provinziales zum Generalkapitel versammeln, um „mit dem Ordensmeister alles [zu] bestimmen und fest[zu]setzen und [zu] behandeln“.¹⁹ Um eine neue Konstitution einzuführen, musste die Entscheidung eines Generalkapitels durch zwei aufeinanderfolgende Kapitel gutgeheißen werden.²⁰ An einem Generalkapitel, auf dem der Ordensmeister zu wählen war, und an einem mit besonderen Befugnissen ausgestatteten *capitulum generalissimum* sollten die Provinziales mit ihren vom Provinzkapitel gewählten *Socii* teilnehmen.²¹ Das Entscheidende an dieser Regelung war, dass nicht nur die Regierenden, also die Provinziales, sondern auch die Untergebenen, die ‚gewöhnlichen‘ Brüder, an der Schaffung der Ordensgesetze und der Wahl des Ordensmeisters beteiligt waren.²²

Das bewundernswerte Gleichgewicht zwischen dem Ordensmeister und dem Generalkapitel als den beiden zentralen Autoritäten des Predigerordens kam allerdings nach 150 Jahren ins Wanken. Mit dem unter dem Ordensmeister Elias Raymond von Toulouse 1370 abgehaltenen Generalkapitel von Valence änderte sich die Frequenz der bisher jährlichen Generalkapitel auf zwei Jahre. In dieser zwar vom Generalkapitel beschlossenen, aber wohl wegen eines Widerstands im Orden schließlich von Papst Gregor XI. auf Ersuchen des Ordensmeisters 1373 bewilligten Änderung sah der italienische Dominikaner Tito Cenci die Wurzel dessen, was er im Titel eines Aufsatzes als „Krise des demokratischen Systems im Regime des Dominikanerordens“ bezeichnete.²³ Der Zweijahresabstand wurde aber bereits ab

den 1380er-Jahren gelegentlich zu einem Dreijahresabstand. Letzterer wurde schließlich 1555 von Papst Julius III. autorisiert. Zwischen dem 16. und dem 19. Jahrhundert kam es aus verschiedenen Gründen noch zu größeren Abständen, was letztendlich eine Stärkung der realen Macht des Ordensmeisters bedeutete. Zweifelsohne wirkte sich der absolutistische Geist der europäischen Monarchien auch auf die Leitungsform des Predigerordens aus.²⁴ Seit 1885 bemühte man sich, obwohl nicht immer mit Erfolg, um den Dreijahresabstand, der auch in den aktuellen Konstitutionen (LCO 411 § I, 1) festgelegt wird. Cenci machte 1967, also zur Zeit der Vorbereitung der neuen Konstitutionen, den Vorschlag, im Interesse der Stärkung des demokratischen Geistes zur jährlichen Frequenz zurückzukehren.²⁵

Bezüglich des Prinzips der Gewaltenteilung muss gesagt werden, dass es mit der oft gemachten Unterscheidung zwischen dem Generalkapitel als dem Organ der Legislative und dem Ordensmeister als dem der Exekutive nicht wirklich funktioniert. Das Generalkapitel besaß von Beginn an auch die exekutive und die judikative Gewalt. Dem Ordensmeister eröffneten sich seit der frühen Neuzeit mehr Möglichkeiten, selbständig als Gesetzgeber zu agieren. Obwohl die Konstitutionen weiterhin nur im ursprünglich definierten Prozess geschaffen werden durften, hatte er dieselbe Vollmacht wie das Generalkapitel, Anordnungen mit sofortiger und dauerhafter Wirkung zu erlassen.²⁶ Bis heute besitzen die Anordnungen des Ordensmeisters den Rang eines Gesetzes (LCO 275, 284). Nach dem Kodex des kanonischen Rechts besitzt der Ordensmeister (ebenfalls der Provinzial) in bestimmten Situationen auch richterliche Gewalt (CIC 1427; 1438, 3°).²⁷ Auch dies zeigt, wie schwierig es ist, die gewöhnlichen Kriterien der modernen Demokratie vollständig an den Orden anzulegen.

Die Frage der Gleichberechtigung aller Brüder

Schließlich sollte etwas zur grundsätzlichen Beteiligung ‚aller Brüder‘ an der Leitung des Ordens mittels ihrer Teilnahme an der Wahl der Oberen, der Vertreter bei den Provinz- und Generalkapiteln und durch Abstimmungen in den Konventskapiteln gesagt werden. Die die ‚Demokratie‘ des frühen Dominikanerordens lobenden Autor*innen übersehen meist, dass eine ganze Gruppe von Brüdern, nämlich die Laienbrüder (*conversi*), weder das Wahlrecht besaß noch zusammen mit Klerikerbrüdern an den Konventskapiteln teilnahm.²⁸ Erst die aktuellen Konstitutionen ermöglichen eine vollständigere Partizipation der Kooperatorenbrüder (so heißen nun die früheren *conversi*) an der Leitung, wobei es ihnen immer noch versagt ist, das Amt eines Oberen auszuüben, denn dafür wird die Priesterweihe verlangt (LCO 443 § II, 1).²⁹ Diese Bestimmung hat ihre Begründung in der Sendung des Ordens, die in besonderer Weise im „Dienst am Wort und an den Sakramenten des Glaubens“, der „eine priesterliche Aufgabe“ ist (LCO 1 § VI), verwirklicht wird. Es gehört zur Aufgabe der Oberen, ihren Mitbrüdern auch diesen Dienst zu leisten. Eine weitere wichtige, 1968 vorgenommene Änderung war die Abschaffung einer ‚Ordensaristokratie‘: Einige Brüder, wie zum Beispiel die vom Ordensmeister er-

nannten Magistri in der heiligen Theologie, besaßen lebenslang Wahlrecht auf dem Provinzkapitel sowie Sitz und Stimme im Konventskonsil (*Constitutiones* 1932, Nr. 361, 436). Ferner wurde die Rolle des Konventskapitels aufgewertet, denn früher durfte der Prior dem Kapitel nur jene Themen zur Diskussion vorlegen, die von der Mehrheit des Konventskonsils gutgeheißen worden waren (*Constitutiones* 1932, Nr. 440). Bezüglich der Teilnahme am Konventskapitel und damit auch an der Wahl des Priors (aktives Stimmrecht) trugen die aktuellen Konstitutionen zur ‚Demokratisierung‘ bei, denn sie nennen nur noch die feierliche Profess der Brüder als alleinige Bedingung.

Es geht auch anders

Es dürfte nach diesen skizzenhaften Ausführungen verständlich sein, warum der Beitragstitel mit einem Fragezeichen endet. Aus der Perspektive der modernen Demokratie war und ist der Predigerorden ‚nur‘ in Teilen demokratisch. Nichtsdestotrotz bedeutet dieses ‚nur‘ keinen Mangel, weil die Ordensstruktur kein Ziel an sich, sondern ein Mittel im Dienst der Sendung ist. Ein politischer Begriff scheint nicht unbedingt notwendig zu sein, um die in vielem vorteilhafte Struktur des Ordens – mit allen durch den Geist der verschiedenen historischen Perioden beeinflussten Wandlungen – zu charakterisieren. So wie sie ist, könnte sie bei Überlegungen über das Funktionieren der Strukturen in der Kirche von heute durchaus als Inspiration dienen. Auch für jene, die von der Idee einer ‚Demokratisierung‘ der Kirche nicht überzeugt sind.

01 T. Radcliffe, *Dominikanische Freiheit und Verantwortung. Zur Spiritualität der Leitung*, in: ders., *Gemeinschaft im Dialog. Ermütigung zum Ordensleben (Dominikanische Quellen und Zeugnisse [= DQZ] Bd. 2)*, Leipzig 2001, 137–180, hier 141.

02 C.A. Azpiroz Costa, *Dominicos, un paisaje interior para tiempos democráticos*, in: *Analecta Ordinis Praedicatorum (= AOP) 112 (2004)*, 37–52, hier 48.

03 B. Earl, *Spirituality of Dominican Legislation for the Exercise of Government*, in: *AOP 126 (2018)*, 99–111, hier 109.

04 Die zwei frühesten mir bekannten Beispiele sind P. Mandonnet, *Art. Preachers*, in: *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 12, New York 1911/1913, 354–370, hier 368E, und E. Barker, *The Dominican Order*

and Convocation. A Study of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century, Oxford 1913, 16–18.

05 H. Buchstein, *Demokratietheorie in der Kontroverse*, Baden-Baden 2009, 7.

06 W. Pauly, *Art. Demokratie*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 1, 22008, 946–950, hier 946.

07 Buchstein, *Demokratietheorie*, a.a.O., 8.

08 Zur Geschichte der dominikanischen Konstitutionen siehe die Einführung in die „ältesten Konstitutionen“ von W. Hoyer in: ders. (Hrsg.), *Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens (DQZ Bd. 3)*, Leipzig 2003, 204–232. Viel detaillierter in: W. Hoyer, *Dominikanische Buchnormen*, unveröff. Diss., Wien 2017, 15–86.

09 Die zuletzt aktualisierte Ausgabe des aktuellen *Liber Constitutionum et Ordinationum fratrum Ordinis Praedicatorum (= LCO)* wurde 2018 in Rom veröffentlicht.

10 Für eine Auflistung demokratischer Prinzipien siehe in E. Thurich, *Pocket Politik. Demokratie in Deutschland*, Bonn 2011, 52–53.

11 W.A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order. Bd. 1: Origins and Growth to 1500*, Staten Island, NY 1966, 171.

12 Neben den Konstitutionen im eigentlichen Sinne des Wortes beschlossen die Generalkapitel auch Gesetze eines niedrigeren Ranges, sog. Anordnungen (*ordinationes*), sowie weitere Normen. Da die Konstitutionen nicht Verfassungsgesetze im modernen Sinne des Wortes sind, wäre ein Versuch, zwischen verfassungsgebender

und gesetzgebender Gewalt zu unterscheiden, wohl irreführend. Vgl. Hoyer, Buchnormen, a.a.O., 44.

13 J. Van Engen, *From Canons to Preachers. A Revolution in Medieval Governance*, in: Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori, Spoleto 2005, 261–295, hier 274.

14 Die „ältesten Konstitutionen“, Dist. II, 8–11, in: Hoyer, Jordan, a.a.O., 277–280.

15 *Acta canonizationis s. Dominici*, hrsg. von A. Walz, in: *Monumenta Historica S. P. N. Dominici*, 2 (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica Bd. 16*), Romae 1935, 89–194, hier 124.

16 Die „ältesten Konstitutionen“, Dist. I, 16, in: Hoyer, Jordan, a.a.O., 259. Die Vollmachten des Ordensmeisters wurden in den ältesten Konstitutionen nicht beschrieben, da der hl. Dominikus davon ausging, dass der Ordensmeister die gleiche Autorität wie die höchsten Oberen in traditionellen Orden ausüben würde. Vgl. Hinnebusch, *History*, a.a.O., 195. Ein systematisches ‚Amtsprofil‘ ist

erst in den Konstitutionen von 1932 und 1968 zu finden.

17 Hoyer, Einführung in die „ältesten Konstitutionen“, a.a.O., 216–220. Siehe auch S. Tugwell, *The Evolution of Dominican Structures of Government. III: The Early Development of the Second Distinction of the Constitutions*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 71 (2001), 5–182, hier 77 und 157.

18 L. Moulin, *Le pluricaméralisme dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, in: *Res publica* 2 (1960), 50–66.

19 Die „ältesten Konstitutionen“, Dist. II, 7a, in: Hoyer, Jordan, a.a.O., 276.

20 Die „ältesten Konstitutionen“, Dist. II., 6b, in: Hoyer, Jordan, a.a.O., 276.

21 Die „ältesten Konstitutionen“, Dist. II, 10 und II, 23, in: Hoyer, Jordan, a.a.O., 278–279 und 287.

22 Für einen diachronen Überblick dazu, allerdings nur bis zu den Konstitutionen von 1932, siehe J. Jassmeier, *Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in den älteren Männerordensverbänden*, München 1954, 149–170.

23 T.S. Centi, *La crisi del sistema democratico nel regime dell'Ordine domenicano*, in: *Memorie domenicane* 84 (1967), 128–141, hier 132–135.

24 Ebd., 136.

25 Ebd., 139–140.

26 Prologus in *Librum Constitutionum*, VII, in: *Regula S. Augustini et Constitutiones Ff. Ordinis Praedicatorum*, Romae 1690, 13. Siehe dazu Moulin, *Le pluricaméralisme*, a.a.O., 58–59.

27 Die bis 1968 gültigen *Constitutiones sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* von 1932 (Nr. 942) sprachen explizit von der richterlichen Gewalt des Ordensmeisters und des Provinzials.

28 A. Thompson, *Dominican Brothers. Conversi, Lay, and Cooperator Friars*, Chicago 2017, 21–22.

29 In besonderen Fällen kann der Ordensmeister Dispens erteilen, damit ein Nicht-Priester als Oberer eingesetzt wird. Dazu und zum ‚Demokratisierungsprozess‘ in der Frage der Laienbrüder in den 1960er-Jahren siehe ebd., 215–245.

Timothy Radcliffe

Die Spiritualität dominikanischer Ordensleitung

Die meisten Orden haben ihre eigene Spiritualität: Die Franziskaner haben den hl. Franziskus mit den Stigmata und der Liebe zur Schöpfung, die Benediktiner ihre weise Regel. Die Jesuiten haben die Exerzitien des hl. Ignatius, die Karmeliten die hl. Teresa von Ávila und ihren Aufstieg der Seele zu Gott, und auch die hl. Therese von Lisieux. Welche Spiritualität haben die Dominikaner? Eine ihrer Formen ist das Leitungssystem. Der hl. Dominikus hat uns keine Andachtsformen oder Gebetsmethoden¹ hinterlassen, sondern einen demokratischen Weg, um Entscheidungen über unser gemeinsames Leben und unsere Sendung zu treffen. Wir legen unsere Profess auf das Buch der Konstitutionen ab, von denen die meisten mit unserer Leitung befasst sind.

Das könnte im Vergleich mit der Spiritualität anderer Orden sehr dürftig klingen, aber unsere Leitung verkörpert eine Vision, wie wir die Frohe Botschaft leben sollen, die wir verkündigen. Während meiner Jahre als Ordensmeister habe ich gesehen, dass jene Ordensprovinzen, die am fruchtbarsten predigten, eine gute dominikanische Leitung hatten. Unsere Leitung ist nicht nur Verwaltung, obwohl auch Verwaltung ein Dienst ist. Sie drückt einen Weg aus, als Gemeinschaft in Jesus Christus, das heißt in der Gnade, zu leben.

Gleichheit als Basis von Gemeinschaft

Das liegt daran, dass die primäre Aufgabe unserer Leitung auf allen Ebenen – Konvent, Provinz, Gesamtorden – darin besteht, uns zum Predigen auszusenden. Das zweite Generalkapitel des Ordens 1221 sandte die Brüder in die Mission nach England, Dänemark und Polen. Die Sitzordnung auf jedem Generalkapitel gibt ein sichtbares Zeugnis für unsere 800-jährige Geschichte, in der Brüder auf Mission geschickt wurden.²

Unsere Leitungsform verkörpert die Frohe Botschaft, welche wir zu verkündigen gesandt sind. Sie ist Ausdruck unserer Geschwisterlichkeit – und bevor es in unse-

rem Orden Brüder gab, gab es bereits Schwestern! „Bruder“ und „Schwester“ sind die ältesten und grundsätzlichen Titel im Christentum. Sie erzählen von unserer Zugehörigkeit zur Familie Christi. Unser Gründer war Bruder Dominikus, und seine erste Biografie ist in den *Vitae Fratrum* („Die Leben der Brüder“) zu finden. Es ist äußerst angemessen, dass der Predigerorden von jemandem gegründet werden sollte, der nicht beanspruchte, mehr als einer unter Brüdern zu sein.

Diese Ausgestaltung von Geschwisterlichkeit war für die Städte, in die wir zuerst gesandt wurden und die zu Dominikus' Zeiten in Aufruhr begriffen waren, enorm ansprechend. Die alten, horizontal ausgerichteten Beziehungen des Feudalismus verloren an Bindungskraft, die Kultur der Deferenz³ war im Schwinden begriffen, Händler reisten durch ganz Europa und darüber hinaus. Eine „Mini-Globalisierung“ war im Gange. Von den Brüdern wurde gesagt, dass „die Welt ihre Zelle und der Ozean ihr Kreuzgang war.“⁴ Ihre Identität als Gemeinschaft von Brüdern war in sich selbst bereits Predigt des Evangeliums.

Der Dominikanertheologe Marie-Dominique Chenu vertrat die Ansicht, dass zu jeder Zeit, in der der Glaube eine neue Belebung erfährt, auch das Wort „Bruder“ wieder auftauche. „Das typische Wort der ersten christlichen Gemeinden erhält wieder seine volle Bedeutung: Menschen werden Bruder (oder Schwester) genannt, um soziale Ungleichheit zu konfrontieren, und mit der ganzen utopischen Aufladung dieser Worte. Der Vorsteher der dominikanischen Gruppe, die in Paris ankam, wurde in Übereinstimmung mit den Gebräuchen noch ‚Abt‘ genannt. Innerhalb von drei Monaten wurde dieser Titel fallen gelassen, und er wurde ‚Bruder Prior‘ genannt.“⁵ Und daher ist es nur richtig, dass ein Generalkapitel vor kurzem angeordnet hat, dass der angemessene Titel für alle Mitbrüder im Orden „Bruder“ sei, wie unser Bruder und Ordensmeister Gerard uns erinnert.⁶

All dies ist heutzutage von besonderer Bedeutung. Unsere Gesellschaft ist wie zu Dominikus' Zeiten in Aufruhr begriffen: Unsere sozialen Hierarchien bröckeln. Nie zuvor gab es eine solche Migrationsbewegung von Menschen, die nach Frieden und Sicherheit suchen. Jedes Mal, wenn wir unsere Häuser verlassen, begegnen wir Fremden. Zygmunt Bauman hat unsere Gesellschaft als „fließende Moderne“⁷ bezeichnet. In einer so unsicheren Welt eröffnet eine Spiritualität der Geschwisterlichkeit einen Weg, um mit Menschen verschiedener Herkunft und mit unterschiedlichen Überzeugungen Beziehungen aufzubauen. Papst Franziskus ruft Priester immer wieder zur Überwindung des „Klerikalismus“ auf. Wie würde eine nicht-klerikalistische Kirche aussehen? Dominikanische Priester sollten dies im geschwisterlichen Dienst vorleben.

Mit Unterschieden produktiv umgehen

Noch deutlicher und vor dem Hintergrund der Tradition der englischen Dominikanerprovinz denke ich, dass man noch einen Schritt weiter gehen kann: Diese Geschwisterlichkeit könnte uns sogar zur

Timothy Radcliffe OP,
Mag. S. Theol. (timothy.
 radcliffe@english.op.
 org), geb. 1945 in
 London (UK), 1992–2001
 Ordensmeister der
 Dominikaner, Dozent.
 Anschrift: Blackfriars,
 St Giles, GB-Oxford,
 OX1 3LY. Veröffentlichung
 u. a.: *Alive in God. A Christian Imagination*, London 2019.

Freundschaft miteinander öffnen. Der hl. Thomas von Aquin lehrte, dass wir zur Freundschaft mit Gott getauft werden. Ich zitiere meinen Mitbruder Fergus Kerr: „In der Liebe sind wir Freunde Gottes. Es gibt keine Freundschaft im vollen Sinne außer zwischen Ebenbürtigen – aber Gott hat sich uns ebenbürtig gemacht.“⁸ Die ersten Brüder brachten der verwirrenden, turbulenten Stadtwelt das überraschende Angebot einer Freundschaft auf Augenhöhe. Unser Leitungsmodell verkörpert die Freundschaft des Ordens, welche wiederum ein Ausdruck der Freundschaft als der Lebensweise Gottes ist.

Diese frühen Brüder und Schwestern hatten Freundschaften miteinander. Als Dominikus im Sterben lag, beichtete er, dass er lieber mit jungen Frauen geredet habe als alten Frauen zuzuhören. Sein unmittelbarer Nachfolger, der sel. Jordan von Sachsen, wechselte äußerst liebevolle Briefe mit einer dominikanischen Nonne, Diana von Andalò. Meister Eckhart pflegte enge Freundschaften mit den Nonnen des Rheinlands. Die hl. Katharina von Siena, eine Laiendominikanerin des 14. Jahrhunderts, hatte eine Gruppe von Freunden, unter denen Ordensbrüder und Laien waren. Sie nannten sich die „Caterinati“ und gaben sich verrückte Spitznamen oder rissen Witze.

Heute sind die Beziehungen zwischen Männern und Frauen von Angst belastet, von den Kräften der Dominanz und Manipulation, von Anklage und Verleugnung. In Amerika sind junge Männer oft zu nervös, um Beziehungen mit echten Frauen aufzubauen, und flüchten sich in die virtuelle Welt, in der es keine Berührung gibt. Eine Spiritualität der Freundschaft ist eine befreiende Ermutigung, Beziehung miteinander zu wagen.

Eine andere Art und Weise, in der unsere Leitungsform unsere Predigt verkörpert, ist die Wahrung unserer Einheit durch die Kapitel auf verschiedenen Ebenen. Als ich 1992 zum Ordensmeister gewählt wurde, betonten die Brüder, dass meine erste Sorge ihrer Einheit und jener der ganzen dominikanischen Familie zu gelten habe. Der Orden umfasst eine enorme Vielfalt theologischer Meinungen. Als unser Bruder Gustavo Cutierrez, der Begründer der Befreiungstheologie, zur Glaubenskongregation ging, um von ihr befragt zu werden, war ein führendes Mitglied der Kongregation ein anderer Dominikaner, Erzbischof Augustine Di Noia. Der Orden muss eine Heimat für beide sein.

Viele Orden reformieren sich, indem sie neue Zweige gründen. Aus den Benediktinern gingen die Zisterzienser und Trappisten hervor. Die franziskanischen Orden vervielfachten sich: Franziskaner, Minoriten, Kapuziner, Brüder von der Versöhnung⁹ u. a. Einige Karmeliten spalteten sich ab, um den unbeschulten Ordenszweig zu gründen. Nach dem Motto: Wenn die Dinge zu lax werden, gründe einen strengeren Zweig!

Aber unsere dominikanische Verpflichtung ist die Verkündigung des Reiches Gottes, in dem alle eins sind: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung in eurer Berufung: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ (Eph 4,4–6)

Es wäre Verrat an unserer Berufung als Prediger des Gottesreiches, wenn wir uns spalten würden. Oft sind wir nur mit Mühe und Not *ein* Orden geblieben. Während

des Großen Abendländischen Schismas im 14. Jahrhundert waren die Brüder loyal gegenüber unterschiedlichen Päpsten und Gegenpäpsten, aber wir haben uns geweigert, den Orden zu spalten, und die hl. Katharina von Siena hat für die Einheit der Kirche gekämpft. Zur Zeit Napoleons, als nationalistische Gefühle Hochkonjunktur hatten, wollten die spanischen Dominikaner nichts mit den französischen zu tun haben und umgekehrt, aber irgendwie fanden sie immer einen Weg, eine Spaltung zu vermeiden. 1916, zum 700. Jubiläum der Gründung des Ordens und inmitten des Ersten Weltkriegs, wurde ein Generalkapitel in der Schweiz mit Delegierten aller Kriegsnationen abgehalten, um einen neuen Ordensmeister zu wählen, sodass wir eins bleiben konnten.

Im Herzen der dominikanischen Spiritualität liegt die Disziplin und Askese, selbst dann eins zu bleiben, wenn wir in unseren Meinungen nicht übereinstimmen. Wenn wir debattieren, müssen wir unsere Intelligenz und Vorstellungskraft nutzen, um zu verstehen, warum Brüder Meinungen vertreten, mit denen wir nicht übereinstimmen. Das verlangt eine intelligente Liebe: Wir lieben einen Bruder, indem wir versuchen zu verstehen, warum er eine andere Sicht hat; und wir versuchen zu verstehen, weil wir gerufen sind, einander zu lieben.

Leitung erfordert Diskursfähigkeit

Fergus Kerr predigte bei einem Provinzkapitel der englischen Dominikaner: „Verhandeln, vermitteln, versöhnen, indem man nach Differenzierungen sucht, Präzedenzfälle und Analogien findet, vor allem, indem man darauf schaut, was richtig ist an dem, was fehlgeleitete und verwirrte Leute sagen – indem man versucht, sich vorzustellen, was sie antreibt, diese Dinge zu sagen [...]. Es ist ein verzwickter und vielleicht sogar riskanter Weg, um voranzukommen, und man kann das Vertrauen in die eigene Überzeugung verlieren, und manchmal bringen einen die Einwände gegen die eigene Sichtweise dazu, anders zu denken [...]. Wenn ihr mich fragt, was ich immer mehr schätze, je länger ich im Orden bin [...], dann müsste ich sagen, dass es eine Denkweise ist – von anderen zu erwarten, dass sie Ansichten haben, mit denen wir nicht übereinstimmen, aber auch zu erwarten, dass ich fähig bin zu verstehen, warum sie diese Ansichten haben –, wenn man nur die Vorstellungskraft, den Mut, den Glauben an die letztendliche Macht der Wahrheit, die Liebe, hat, um zuzuhören, was andere sagen, vor allem um zuzuhören, wovor sie sich fürchten, wenn sie bei der Annahme unserer Ansicht zögern. Es gibt viele andere Wege, um Wahrheit zu finden, aber das ist der eine Weg, von dem ich hoffe, dass der Predigerorden immer versuchen wird, ihn zu praktizieren.“¹⁰

Im Herzen der dominikanischen Leitung sollte die Fähigkeit stehen, Unterschiedlichkeit nicht nur zu akzeptieren, sondern sich an ihr zu erfreuen. Unterschiedlichkeit ist einem wahrhaft katholischen Glauben inhärent: Unser Neues Testament umfasst vier Evangelien, und die Bibel enthält sowohl das Alte als auch das Neue Testament. Unser Erlöser umfasst die grundlegendste Unterschiedlichkeit, nämlich die zwischen Gott und Menschheit.

Die Ordensleitung auf allen Ebenen – Konvent, Provinz, Gesamtorden – sollte unsere Unterschiede fruchtbar verhandeln. Jede Provinz, die auf der Loyalität zu einer einzigen ideologischen Linie beharrt, wird sterben! Unsere Gesellschaft braucht dieses Zeugnis umso dringender, weil andersartige Meinungen immer mehr als absurd abgetan werden. Das Internet versammelt globale Gruppen von Menschen, die ähnlich denken, nach dem Motto: Wenn es Spannungen gibt, dann kopple dich ab oder „entfreunde“¹¹ wen! Richard Sennett von der New York University vertritt die Ansicht, dass sich die westliche Gesellschaft vor Unterschiedlichkeit fürchte.¹² Wir sind in höchstem Maße „verstammt“¹³: „Das Stammbaumsystem verbindet Solidarität mit denen, die so sind wie man selbst, mit Aggression gegen jene, die anders sind.“¹⁴ Der amerikanische Romanautor Jonathan Franzen behauptet, dass „unsichtbare Algorithmen auf Facebook und Google uns in die Richtung von Inhalten steuern, denen wir zustimmen. Daher bleiben nichtkonforme Stimmen stumm, weil sie fürchten, ‚geflamed‘ oder ‚getrollt‘¹⁵ oder ‚entfreundet‘ zu werden. Das Resultat ist ein Silo, in dem man sich völlig im Recht fühlt, das zu hassen, was man hasst – egal auf welcher Seite man steht.“¹⁶

Die Meinung eines Bruders sollte man nie einfach als absurd abtun. Sie kann fehlinformiert sein, durch falsche Logik zustande kommen oder falsch sein – aber sie ist selten einfach unsinnig. Es muss immer ein Körnchen Wahrheit, eine kleine Einsicht geben, die eingesammelt werden muss, wie die Jünger alles einsammelten, was nach der Speisung der Fünftausend übrig war. Nichts sollte verschwendet werden.

Die Leitung des Ordens baut auf das einzige Gelübde auf, das wir ablegen, nämlich das des Gehorsams. Aber Gehorsam ist nicht blinde Unterwerfung. Der Dominikaner Herbert McCabe vertrat die Ansicht, dass „Gehorsam nur vollkommen werden kann, wenn derjenige, der befiehlt, und der, der gehorcht, eine Absicht teilen. Die Idee eines blinden Gehorsams ergibt in unserer Tradition nicht mehr Sinn als die eines blinden Lernens.“¹⁷ Der vollkommene Gehorsam Jesu gegenüber seinem Vater war nicht roboterhafte Verstandeslosigkeit, sondern die vollkommene Gegenseitigkeit der Trinität. Unser Gehorsam impliziert eine wechselseitige und intelligente Aufmerksamkeit sowohl in den Diskussionen unserer Kapitel als auch in den Beziehungen zwischen denjenigen in Autoritätspositionen und den Brüdern, für die sie verantwortlich sind.

Prediger nutzen ihre Stimme, und eine der typischen Weisen, in denen Dominikaner ihre Stimme in der Leitung nutzen, ist die des Wählens. Wir suchen Konsens, wie es die Praxis in den Klöstern vor uns war. Neu war, dass, wenn der Konsens nicht erreicht wurde, die Entscheidung nicht dem Oberen oder seinem Beraterkreis überlassen wurde, sondern dass wir darüber abstimmen. Die Kunst, einem Kapitel vorzustehen, besteht darin zu wissen, wann die Brüder einem Konsens so nah wie möglich gekommen sind, und dass jeder das Gefühl hat, gehört worden zu sein. Dann wird eine Entscheidung eher von allen akzeptiert werden, selbst wenn nicht alle dafür waren. Der Vorsteher muss fähig sein, nicht nur die gesprochenen Worte zu interpretieren, sondern auch das Schweigen. Bedeutet Schweigen Desin-

teresse, die Angst, in der Minderheit zu sein, oder den Glauben, dass niemand von dem, was man gesagt hat, Notiz nehmen wird?

Die Freiheit, alles zu geben

Schließlich ist dominikanische Leitung Ausdruck unserer christlichen Freiheit. Ein Sprichwort des Spätmittelalters war: „Stadtluft macht frei“. Im 13. Jahrhundert lag Freiheit in der Luft. Die Menschen waren freier zu reisen und neue Gedanken zu denken. Der Dominikanerorden wurde im gleichen Jahr wie die Magna Charta etabliert, eine Erklärung der Freiheit von der Tyrannei des Königs. Handwerker und Künstler schlossen sich zu Gilden zusammen, um demokratische Entscheidungen über ihre Arbeit zu treffen.

Die gleiche Freiheit animierte die Brüder und Schwestern. Als Papst Innozenz III. wissen wollte, welcher Ordensregel Franz von Assisi folgen würde, sagte dieser, dass er keine Regel außer dem Evangelium wolle. Die Dominikaner haben Konstitutionen, die immerwährend revidiert werden. Dominikus wird mit einem Messer dargestellt, weil er sagte, dass er die Konstitutionen zerschneiden würde, falls die Brüder Skrupel über ihre Befolgung entwickeln würden. Unsere Leitungsform formiert uns zur Freiheit und ist gegründet auf Dominikus' Vertrauen in seine Brüder. Er wollte nicht, dass unsere Gesetze unter Sünde verpflichten, denn wir sind „nicht wie Knechte unter dem Gesetz, sondern wie Freie unter der Gnade.“¹⁸

Unsere jungen Menschen fragen, was es heißt, frei zu sein. Die Freiheit des Markts wirkt immer leerer. Unsere Regierungen scheinen gegenüber den Mächten der Globalisierung und den Riesen aus dem Silicon Valley immer unfreier zu werden. Wir sind uns mehr denn je bewusst, wie beschränkt wir durch externe Einflüsse sind: unsere DNA, unsere Erziehung, kulturelle Kräfte, die uns nicht bewusst sind. Die Freiheit in Christus, die wir predigen, sollte in unserer Leitung verkörpert sein – es ist letztlich die Freiheit, unser Leben in Liebe hinzugeben.

Übersetzung aus dem Englischen: Gabriel J. Theis OP, Wien, Österreich

01 Mit Ausnahme der ihm zugeschriebenen Gebetsweisen. Vgl. P. Dyckhoff, *Mit Leib und Seele beten. Die neun Gebetsweisen des Dominikus*, Freiburg/Br. 2003 (Anm. d. Schriftleitung).

02 Die Vertreter nehmen ihre Plätze in Reihenfolge des Gründungsdatums ihrer Ordensprovinz ein (Anm. d. Schriftleitung).

03 Eine typisch mittelalterliche Haltung der Unterwürfigkeit gegenüber Angehörigen höherer sozi-

aler Schichten, d. h. vor allem dem Adel (Anm. d. Übers.).

04 Matthäus von Paris, zit. nach M.-D. Chenu, *L'Orde de St Dominique: A-t-il encore sa chance?*, Vortrag in Toulouse v. 11.10.1970.

05 Ebd.

06 Gerard Francisco Timoner OP, seit 2019 Ordensmeister der Dominikaner (Anm. d. Übers.).

07 Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000. Bauman fasst damit „fließende“ Elemente der modernen Gesellschaft zusam-

men, seien es Geldströme oder Gruppen von Menschen (Anm. d. Übers.).

08 F. Kerr, *Charity as Friendship*, in: B. Davies OP (Hrsg.), *Language, Meaning and God. Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Eugene, OR 2010, 1–23, hier 21.

09 Engl. „Friars of the Atonement“, eine in den USA gegründete Ordensgemeinschaft (Anm. d. Übers.).

10 Ohne Quellenangabe im Originaltext (Anm. d. Schriftleitung).

11 Engl. „unfriend“, Form des Kontaktabbruchs in sozialen Netzwerken (Anm. d. Übers.).

12 Vgl. R. Sennett, *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, London 2012, passim.

13 Engl. „tribalised“ (Anm. d. Übers.).

14 Sennett, *Together*, a.a.O., 3.

15 Engl. „flamed“ bzw. „trolled“. Beide Ausdrücke bezeichnen das Phänomen von Hasskommentaren im Internet (Anm. d. Übers.).

16 J. Franzen, *Is it too late to save the world?*, in: *The Guardian* v. 4.11.2017.

17 Herbert McCabe, *God Matters*, London 1987, 229.

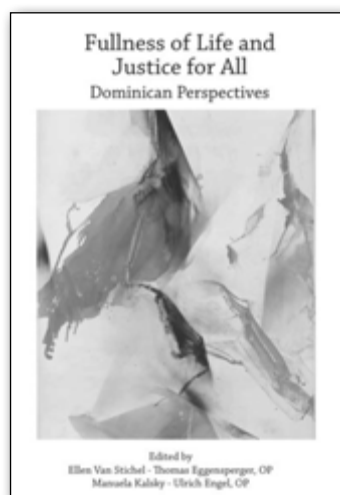
18 *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum* 1, VI (zit. die Augustinusregel, Kap. 8, die wiederum Röm 6,14–22 aufnimmt).

„Fullness of Life and Justice for All“

**Ellen Van Stichel/Thomas Eggenesperger OP/
Manuela Kalsky/Ulrich Engel OP (Hrsg.),
Fullness of Life and Justice for All.
Dominican Perspectives, ATF Theology
Adelaide 2020, 380 Seiten.**

Als Ergebnis eines gemeinsam verantworteten theologischen Forschungsprojekts des „Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving“ (Amsterdam) und des Institut M.-Dominique Chenu (Berlin) ist ein Sammelband zum Thema „Fülle des Lebens und Gerechtigkeit für alle“ entstanden, herausgegeben von E. Van Stichel, Th. Eggenesperger OP, M. Kalsky und U. Engel OP.

Armut, Ungleichheit, gewaltsame Konflikte, Klimawandel, Migration, Rassismus, Burn-out sind nur einige der Symptome, die zeigen, dass ein Leben in Fülle für so viele Menschen in unserer Welt unerreichbar ist. Vor diesem Hintergrund reflektieren zwanzig Autor*innen darüber, wie die Vorstellungen von Lebensfülle und Gerechtigkeit für alle theoretisch konzipiert werden und im Sinne einer dominikanischen Theologie und Spiritualität praktisch Gestalt annehmen können. Die englischsprachigen Beiträge zu den Themen Jugendspiritualität, Kontemplation, Kunst als Mittel zur Gemeinschaftsbildung, Gender, Pluralisierung, Populismus und Management diskutieren die Fülle des Lebens sowohl in seiner materiellen als auch spirituellen Dimension. Die Frage nach Gerechtigkeit für alle wird in Konfrontation mit Themen wie Armut, Migration, ökologischen Bedrohungen und der Rolle der Tugenden in der Gesellschaft gestellt. Auf diese Weise präsentiert das Buch vielfältige dominikanische Beiträge zu einem Dialog über die Fülle des Lebens und Gerechtigkeit für alle.



Julia Helmke

Synodalität in ökumenischer Perspektive – am Beispiel der Ökumenischen Kirchentage

„Grenzen‘ von Synodalität und ‚best practices‘ im Umgang mit Konflikten aus ökumenischer Erfahrung“ – so lautete die Anfrage an mich vom Frühsommer 2020. Als evangelische Pfarrerin ist mir das „synodale Prinzip“ in die religiöse Sozialisations-DNA eingeschrieben. Evangelische Kirche kann nur synodal gedacht werden. Die „synodal-presbyteriale“ Ordnung ist der Leitgedanke vor allem der reformierten Landeskirchen, bei den lutherisch geprägten ist die Rolle des*r Bischofs*Bischöfin deutlicher, das heißt, der Name und die Rolle des*r leitenden Geistlichen ist meist deutlich bekannter als von dem*r Synodenpräsidenten*in. Doch tief verankert ist, dass das eine nicht ohne das andere in der Leitung von Kirche geht. Etwas weniger tief, aber doch seit Jahrzehnten unbestritten ist auch, dass Männer und Frauen Leitungsämtel übernehmen, auch im geistlichen Amt, und dies zum synodalen Prinzip gehört. Hier ist also eine (noch) bleibende Grenze zu anderen Konfessionen markiert.

Bei einer Internet-Recherche zu „Synodalität“ kam ich schnell auf die Seite des Bistums Trier. Hier sind als „Kriterien für synodales Denken und Handeln“ folgende Sätze benannt, die ich als Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) quasi als Geschäftsordnung für den 3. Ökumenischen Kirchentag (ÖKT) sehr ähnlich hätte formulieren können:

„Entscheidungen werden in einem guten Miteinander aller Beteiligten vorbereitet, diskutiert und getroffen. Entscheidungsprozesse und Verfahren müssen transparent ausgestaltet sein und gut kommuniziert werden. Synodales Denken und Handeln erwächst aus der persönlichen Bereitschaft, einander zuzuhören und miteinander zu sprechen. (Haltung)

Synodalität wird gesichert durch strukturierte Entscheidungswege (Struktur) in einer Praxis, die sich selbst immer wieder überprüft. [...] Zur Überprüfung der Entscheidungswege ist ein Höchstmaß an Trans-

Dr. theol. Julia Helmke

(helmke@kirchentag.de), geb. 1969 in Freising, Pfarrerin, Honorar-Prof.‘in für Christliche Publizistik am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Anschrift: Magdeburger Straße 59, D-36037 Fulda. Veröffentlichung u. a.: (zusammen mit J. Haberer) „Wo ist die Seele? Sie muss gefunden werden. Sie muss berührt werden.“ Die Predigt als Kunst in der Filmkunst, in: Göttinger Predigtmeditationen 75/4 (2020), 9–23.

parenz wichtig; es zeigt sich in der Bereitschaft, sich zu informieren und Wissen zu teilen, wie auch in der Klarheit darüber, wer mit wem über welche Themen spricht und entscheidet. Kennzeichnend für die synodale Praxis ist es, dass alle notwendigen Informationen (auch externes Wissen) den jeweils Beteiligten zur Verfügung stehen. [...] Gerade die Leitung muss sich in synodalen Beratungs- und Entscheidungsprozessen immer wieder nachvollziehbar auf Synodalität verpflichten. Es ist stets verständlich zu kommunizieren und transparent darzustellen, wer wann was mit wem entscheidet. [...] Ziel wird es bleiben, zu einer lebendigen Einheit in Vielfalt zu finden. Gremien, Ausschüsse, Ansprechpartner oder Treffpunkte in sozialen Medien haben das Ziel, ein Höchstmaß an Zusammenarbeit und Mitarbeit aller Beteiligten zu erreichen. Die Mitglieder der synodalen Gremien nehmen die vielen verschiedenen Lebensformen in den Blick und streben an, durch ihre Arbeit auf die Menschen einladend zu wirken und auf sie zuzugehen. In der Praxis geht es darum, Verantwortung zu übernehmen und abzugeben, Zuständigkeiten für Aufgaben und Themen zu klären und Entscheidungswege einzuhalten. Dies führt dazu, dass alle die Wirklichkeit unterschiedlicher Lebenssituationen annehmen und offen bleiben für Veränderung.“⁴¹

Was sind also die ökumenischen Erfahrungen und Thesen, die ich im Zugehen auf den 3. ÖKT mit Blick auf Möglichkeiten und Grenzen von Synodalität hier aus meiner Perspektive vorstelle?

Ökumenische Synodalität braucht Strukturen und Einübung

Die Geschichte der ÖKT beginnt im ökumenischen Frühling Ende der 1960er-Jahre. 1968 entschieden die Leitungen des DEKT und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) 1971 ein erstes ökumenisches Pfingsttreffen abzuhalten – und so einen Evangelischen Kirchentag ausfallen zu lassen, der 1949 gegründet worden war und erst jährlich und dann seit 1957 im verabredeten zweijährlichen Wechsel mit dem Katholikentag stattfand. Beide Veranstalter haben von ihrer Entstehungsgeschichte, ihrer Zielsetzung, ihrer Organisationsstruktur und Außenwirkung verbindende und unterscheidende und sogar trennende Elemente.

Der DEKT ist von einem theologischen Laien gegründet worden. Reinold von Thadden-Trieglaff (1891–1976) war Jurist, Landwirt, Politiker und evangelischer Christ aus Ostpreußen, der sich in den 1930er-Jahren der Bekennenden Kirche zuwandte und nach seiner Kriegsgefangenschaft ab 1945 für den in der Entstehung befindlichen Ökumenischen Rat der Kirchen arbeitete. Für ihn stand außer Frage, dass es nach dem Versagen der Institution der verfassten Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus darum ging, evangelische Laien für ihren Dienst in der Welt und in der christlichen Gemeinde zu rüsten. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist hier ernstgenommen und der im protestantischen Bereich seit der Reformation eigentlich unübliche Begriff der „Laien“ bewusst aufgenommen worden. Für von Thadden-Trieglaff geschah dies als Ermächtigung von Personen, die als Christen

„in der Welt“ wirken, als Zusammendenken von Kirche, Gesellschaft und zivilgesellschaftlicher Verantwortung.

Der Evangelische Kirchentag wurde als Sammlung von Christen verstanden, die durch die biblische Botschaft in ihrer Suche nach geistlicher (und realer) Heimat gestärkt werden sollten, und als Weckruf, die Fragen und Themen der Gesellschaft nicht von dem, wie Kirche sich selbst verstand, zu trennen. In den 1950er- und 1960er-Jahren war dies vor allem eine Positionierung von Glaube in einer säkularer werdenden Gesellschaft, ab den 1970er-Jahren bestand eine folgerichtige Antwort in der stark partizipativ ausgerichteten Leitungs- und Organisationsstruktur von Evangelischen Kirchentagen. Laien gestalten verantwortlich Gesellschaft und Kirche – und der Kirchentag war das Aushängeschild dafür. Er gab sich die Struktur eines ca. 30-köpfigen Präsidiums, das aus politisch und gesellschaftlich engagierten Persönlichkeiten bestand – exemplarisch sind die ehrenamtlich wirkenden langjährigen Präsidenten Richard von Weizsäcker (1920–2015) oder Erhard Eppler (1926–2019) zu nennen sowie eine sich aus protestantischen Multiplikator*innen speisende Präsidialversammlung. Der Kirchentag ist ein eingetragener Verein, der sich sowohl aus Mitteln der jeweils einladenden Landeskirche als auch aus Mitteln von Bund, Land und Stadt sowie Teilnehmendenbeiträgen und Spenden finanziert und organisatorisch unabhängig von der verfassten Kirche agiert.

Der Katholikentag ist von seiner Gründungsgeschichte im 19. Jahrhundert her die Vertretung aller katholischen Vereine und Verbände und zeigt damit die zahlreichen Verbindungen von Kirche und gesellschaftlichem Engagement. Im Vordergrund seiner Arbeit steht die Aufgabe, die vielfältigen Kräfte der katholischen Laienarbeit und das gesellschaftliche Wirken der Laien nach innen zu koordinieren und nach außen zu vertreten. In seiner Selbstbeschreibung ist das ZdK der Zusammenschluss von Vertreter*innen der Diözesanräte und der katholischen Verbände sowie von Institutionen des Laienapostolates und weiteren Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft. Entsprechend dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Apostolat der Laien (*Apostolicam actuositatem* 26) ist das ZdK das von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannte Organ, das die Kräfte des Laienapostolats koordiniert und die apostolische Tätigkeit der Kirche fördern soll. Mit Blick auf die innere Struktur der verfassten Kirche sind damit sowohl der Anspruch, die Legitimation, als auch die Aktionsmöglichkeiten im Selbstverständnis von DEKT und ZdK hier durchaus unterschiedlich – auch wenn das Ergebnis, ein jeweiliger Kirchen- oder Katholikentag, durchaus ähnlich sind: Beide finden jeweils von Mittwochnachmittag bis Sonntagmittag statt, versammeln mehrere zehntausend Menschen an kirchlichen und weltlichen Orten in der Stadt, starten mit einem biblischen Impuls bzw. Bibelarbeit, ermöglichen Diskussionen von Bundespolitiker*innen mit Basisgruppen und enden abends mit Kultur und Abend- oder Nachtsegen.

1971 jedenfalls war die Entscheidung für ein ökumenisches Pfingsttreffen unter dem Motto „Nehmt einander an, wie Christus Euch angenommen hat“ ein deutlicher Wunsch nach stärkerer ökumenischer Zusammenarbeit. Es war als sicht-

bares Zeichen der Stärkung und Klärung der Rolle der katholischen Laien innerhalb der verfassten Kirche geplant und von der Hoffnung auf Anerkennung als Kirche und mehr Gemeinschaft auf protestantischer Seite getragen, gerade mit Blick auf das Amts- und Abendmahlsverständnis. Das Pfingsttreffen war ein Treffen in krisenhaften Zeiten und noch nicht der Aufbruch, den sich die Laien beider Konfessionen erhofften. Auf beiden Seiten brauchte es wohl noch Zeit, um sich über ökumenisches Selbstverständnis, Zielsetzung, Themen und auch die dazugehörigen Strukturen zu verständigen. In den darauffolgenden Jahren und Jahrzehnten gab es dann regelmäßig Treffen von sogenannten „Präsidiumsdelegationen“ aus beiden Leitungsgremien, in denen sich angenähert und miteinander gerungen wurde – auch um Fragen von Synodalität: Was wird beraten und vor allem was und wer entscheidet dann letztendlich darüber? Wer definiert die Möglichkeiten oder auch Grenzen von ökumenischer Zusammenarbeit? Hier haben die Veranstalter der Laien-Organisationen die Sehnsucht nach stärkerer Ökumene und die Ungeduld nach sichtbarer Gemeinschaft wachgehalten und nach vorne gebracht.

Es waren also synodale Strukturen, die eine „Trockenübung“ für das darstellten, was 2003 dann möglich wurde: Der erste ÖKT fand mit über 200.000 Teilnehmenden in Berlin statt. Zuerst noch ohne die Nummerierung, denn noch war nicht klar: Wird es einen weiteren ÖKT geben oder gibt es nur noch ökumenische Kirchentage? Das Entscheidungsgremium war mit 80 Personen sehr groß besetzt, auch in einer gewissen konfessionellen Unterschiedlichkeit zwischen „Laien“ und „Klerikern“. Es galt das synodale Prinzip und zugleich gab es Grauzonen und Unbestimmtheiten, zum Beispiel mit Blick auf Quorum, Veto und anderen Entscheidungsstrukturen. Hier braucht(e) es vor allem belastbare und vertrauensvolle Beziehungen zwischen den Generalsekretär*innen von DEKT und ZdK, den jeweiligen gastgebenden Bischöf*innen und zuallererst zwischen den Präsident*innen des 1. ÖKT, hier der Historikerin Elisabeth Raiser (DEKT) und dort dem früheren sächsischen Wissenschaftsminister Hans Joachim Meyer (ZdK).

Synodalität lebt von der Einübung in Dialoge und geteilter Entscheidungskraft

Beim 1. ÖKT und auch bei den weiteren ist verankert, dass es keine einsamen Entscheidungen gibt, sondern Entscheidungen gemeinsam errungen und getragen werden. Geblieben sind unter anderem die feierliche Unterzeichnung der Charta Oecumenica² als eine wichtige ökumenische Manifestation aller Kirchen, die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland versammelt sind, und die Tauferinnerungsfeier im Schlussgottesdienst als ein starkes Zeichen der Verbundenheit. Und ich denke, man konnte ökumenische Synodalität in ökumenischer Perspektive wahrnehmen, ja vielleicht sogar: Ökumenische Synodalität funktioniert.

Beim 2. ÖKT wusste man bereits, dass es Grenzen gab, die gemeinsam geachtet werden sollten, dies war vor allem die Frage nach dem „Gemeinsamen Abendmahl“. Diese Grenze zeigt sich darin, dass Synodalität als Haltung und Entscheidungsform nur grundlegende Veränderungen festsetzen kann, wenn auch die Entscheidungsbefugnis für das anstehende Thema im synodal verfassten Gremium liegt. Dies hat einerseits das Voranschreiten in Richtung einer sichtbaren Einheit gebremst, andererseits hat es den Weg für eine Weitung der Diskussion und der Erfahrung über evangelisch-katholische Fragestellungen hinaus mit der liturgischen Feier der Artoklasia³ ermöglicht und wurde als Einladung aus orthodoxer Perspektive und einer erfahrbaren Sichtbarkeit des Brotbrechens auf dem Münchner Odeonsplatz erlebbar.

Synodalität braucht verbindliche Dokumente und transparente Entscheidungsstrukturen

Gemeinsam Zeugnis geben und die Welt mitgestalten, einander in der Vielfalt und Verschiedenheit offen begegnen waren die beiden Grundziele im Grundsatz-Dokument für den 1. ÖKT – neben dem Wunsch, neue Schritte in Richtung größerer Einheit zu gehen. Als erstes ethisches Ziel sind auf dem 2. ÖKT „sieben ökumenische Selbstverpflichtungen“ in Form eines ökumenischen Sozialwortes der Laienbewegungen erarbeitet worden. Die Geschichte der Entstehung dieser Verpflichtungen ist noch nicht geschrieben worden. Zusammenfassend kann man sagen, dass aufgrund der Unterschiede vor allem zwischen den beiden Entscheidungsgremien, Gemeinsames Präsidium und Gemeinsamer Vorstand, die redaktionelle und inhaltliche Arbeit so lange dauerte, dass die Zeit für eine wirksame Kampagne nicht mehr ausreichend vorhanden war und auch im Nachgang die Kraft nicht mehr dazu gefunden wurde. Synodalität braucht den langen Atem der Erfahrung und die brennende Ungeduld dazu.

Dies gilt nun auch für den anstehenden 3. ÖKT in Frankfurt am Main. Begonnen hat die Vorbereitung der Leitungsgremien mit einer Rückbesinnung auf die Grundlagen, die Aufgaben und Ziele eines ÖKT, das heißt, dass das Ursprungsdocument von 2003 für den 3. ÖKT aufgenommen und überarbeitet worden ist. Zielsetzung war es, einen verbindlichen Text zu schaffen, der von den Leitungsgremien beider Veranstalter verantwortet wird und für die synodale, das heißt gemeinsam verantwortete, ökumenische Leitungsarbeit im Gemeinsamen Präsidium als Grundvoraussetzung gilt.

Das Gemeinsame Präsidium für Frankfurt 2021 besteht aus jeweils 20 Vertreter*innen, die von Seiten des DEKT und des ZdK bestimmt werden, sowie drei Vertreter*innen des Vorstandes der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Wenn es um das Miteinander von „Laien“ und „Klerikern“ geht, wird es schwierig, da es hier verschiedene Zählweisen gibt. Gehören ordinierte Pfarrerinnen zur Zählweise der „Kleriker“ oder nicht? Nach evangelischem Verständnis sind „Laien“ vor allem diejenigen, die nicht ordiniert sind, zuweilen sind damit auch diejeni-

gen gemeint, die nicht hauptamtlich für die verfasste Kirche arbeiten. Man merkt, die Begrifflichkeit ist hier wirklich unterschiedlich, und dies gilt für vieles weitere auch. Bleibend wichtig – und einzufordern – ist, dass jede Stimme gleichviel zählt. Wenn es um die genuin auch kirchenrechtlich relevante Frage zum Umgang mit dem Text „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ des ‚Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen‘ und die Frage der Einladung zu ökumenisch sensiblen Feiern geht, bleibt noch abzuwarten, wie hier der Weg ökumenisch weitergegangen werden kann.

Im gemeinsamen Grundlagendokument ist zu lesen: „Beim 3. Ökumenischen Kirchentag in Frankfurt am Main werden wir gemeinsam leben und feiern, was an gemeinsamen Gottesdiensten, liturgischen Feiern und geistlichen Erfahrungen möglich ist. Wir wollen darüber hinaus neue Formen so entwickeln, diskutieren und praktizieren, dass sie über den Kirchentag hinaus Wirkung entfalten. Wir sehnen uns danach, gemeinsam Abendmahl/Eucharistie feiern zu können. Deshalb werden wir mit ganzer Kraft bei der Vorbereitung, während der Tage in Frankfurt am Main und nach dem Ökumenischen Kirchentag, in gestärkter Verbundenheit um die Möglichkeit eines gemeinsamen Abendmahls ringen. Ökumenische Fortschritte sind möglich und dringend nötig. Wir müssen nicht begründen, was wir gemeinsam, sondern was wir noch getrennt tun. Der 3. Ökumenische Kirchentag soll Mut zeigen und will Mut machen.“⁴

Hier sind jedoch dann auch die bisherigen Grenzen zu markieren. Dazu zählen die vatikanischen Einsprüche und Anfragen in 2020 zu dem ökumenischen Dokument „Gemeinsam am Tisch des Herrn“, das ab 2019 als wegweisender Text für den 3. ÖKT vom Präsidium eingestuft worden ist. Das heißt, dass der „ökumenische Tango“, wie es ein erfahrenes Präsidiumsmitglied ausdrückte, auf noch engerem Raum getanzt werden muss.

Die Situation, sich im kompletten Jahr 2020 als Präsidium nur per Bildschirm gesehen zu haben, hat das ökumenische Miteinander dazu wirklich erschwert – denn zur Synodalität gehört vom Wortsinn her, „gemeinsam“ einen „Weg gehen“, und dieser Weg braucht eine sinnhafte Raum-Erfahrung, die im virtuellen Raum nicht vollständig erlebbar ist. Dennoch ist Ökumene nach den Möglichkeiten des virtuellen Raumes auch erlebbar geblieben – dem Wortsinn nach bedeutet Ökumene „(gemeinsame) Haushalterschaft“, das sorgsame Bewirtschaften verschiedener Räume des einen Hauses (dieser Welt). Dies zu erfahren, war und ist ein Geschenk. Ich bin davon überzeugt, dass der Weg nur durch die lebendig machende Sehnsucht nach stärkerer Gemeinschaft, die von der biblischen Botschaft her in uns eingewurzelt worden ist, möglich war. Das bringt mich zu meinem letzten und abschließenden Punkt.

Ökumenische Synodalität braucht Gottes Geistkraft

Im praktischen Sinne bedeutet ökumenische Synodalität, dass im Sinne des Weg-Bildes miteinander vereinbart wird, wie lange die gemeinsame Wegstrecke ist und

welches Ziel erreicht werden soll – oder ob der gemeinsame Weg bereits das Ziel ist und miteinander in aller Offenheit gesichtet wird, „was sich ereignen wird“. Es ist hilfreich, bestimmte Regeln („Geschäftsordnung“) zu bestimmen und sich in der Mitte des Weges zu sammeln und innezuhalten, ob man noch auf dem richtigen Weg ist oder weshalb andere Wege gesucht bzw. gefunden worden sind. Dazu gehört auch die Ehrlichkeit, offen miteinander zu sprechen, ob beide/alle Beteiligten in der gleichen Geschwindigkeit gehen können oder nicht – und wenn nicht, wie dann gehandelt wird. Ob sich der Weg trennt, ob die Geschwindigkeit verlangsamt wird, was dazu führt, dass die Wegstrecke sich sehr lange hinziehen würde, oder ob der eine den anderen tragen kann – oder dies als übergriffig wahrgenommen wird. Und wenn es zu diesem Innehalten in aller Ehrlichkeit kommt, dann gilt es beständig – wie es die Jahreslosung für 2021 aufnimmt – barmherzig zu sein und auf Gottes Geistkraft zu vertrauen. Um dann beherzt die nächsten Schritte zu tun.

01 Bistum Trier, Synodalität: Gemeinsames Vorangehen, o.D.; www.bistum-trier.de/teilprozess-gruppen-arbeitsgruppen/tpgs-zu-inhaltlichen-schwerpunkten/tpg-synodales-prinzip-synodale-gremien/synodalitaet [Aufruf: 8.1.2021].

02 Siehe Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa, Genf/St. Gallen, April

2001; www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecumenica/Charta_Oecumenica.pdf [Aufruf: 8.1.2021].

03 Artoklasia ist in der ostkirchlichen Tradition ein Ritus des Brotbrechens in Vespern, der an die Speisung der Fünftausend (Mt 14, 15–21) erinnert. Auf dem 2. Ökumenischen Kirchentag in München 2010 fand eine Artoklasia in Ermangelung einer gemein-

samen Feier des Abendmahls/der Eucharistie statt (Anm. der Schriftleitung).

04 Siehe Grundlagen, Aufgaben und Ziele des 3. Ökumenischen Kirchentages in Frankfurt; https://static.oekt.de/fileadmin/2021/pdf/grundlagen_aufgaben_und_ziele_des_3.oekt-beschlossen.pdf [Aufruf: 8.1.2021].

Michael Seewald

Dogmatische Versuche über die Demokratie als Organisationsprinzip der katholischen Kirche

Wer nach dem Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der Demokratie fragt, hat es mit zwei Gegenständen zu tun, die unterschiedlichen Kategorien angehören. Die Kirche ist ihrem gläubigen Selbstverständnis nach nicht nur, aber auch eine *Organisation*, die Demokratie hingegen stellt ein *Organisationsprinzip* dar, das auf Staaten, aber auch auf Sozialgebilde anderer Art Anwendung finden kann.

Begrifflichkeit und Problemstellung

Inwiefern die Demokratie ein für die Organisation der katholischen Kirche geeignetes Organisationsprinzip darstellt, hängt davon ab, wie die normativen Implikate des Kirchenbegriffs und der Demokratieidee zueinander in Beziehung gesetzt werden. Was die katholische Kirche über ihr Kirchesein glaubt, ist bedeutsam für die Frage, an welchen Prinzipien sie ihre Sozialgestalt ausrichtet. Umgekehrt stellt die Demokratie keine normativ leere Hülle dar, die Organisationen sich ohne bindende Wertfestlegungen überstreifen könnten. Die Art und Weise, in der die demokratische Idee Organisationen ordnet, kommt ohne normative Gehalte, wie die Gültigkeit des Gleichheitsprinzips, nicht aus. Daraus könnte sich wiederum Konfliktpotenzial mit der katholischen Kirche ergeben. Denn die katholische Dogmatik und das Kirchenrecht haben eine lange Tradition der Ablehnung des Gleichheitsgedankens. Als Vertreter des sogenannten Kollegialismus, wie der Jurist Samuel Pufendorf, in der Frühen Neuzeit die Theorie entwarfen, dass die Kirche – anders als der Staat, der durch „die Unterwerfung aller unter die Person des Herrschers“ sowie „der dadurch bedingten Ungleichheit zwischen den Untertanen und dem Herrscher“ eine *societas inaequalis* bilde – ihrerseits eine Gesellschaft sei, in der eine Gleichheit aller Gläubigen bestehe (*societas aequalis*), weil „die Kirche über keine Herrschaft, keine Untertanen und keine Zwangsgewalt“¹ verfüge, wider-

sprachen katholische Kanonisten und Theologen heftig. Indem sie die Kirche als *societas perfecta* zu beschreiben versuchten, wehrten sie zwar die Interventionswünsche absolutistischer Fürsten in kirchliche Belange ab, trugen aber zugleich Herrschaftsmodelle des absolutistischen Fürstenstaates in die Kirche hinein. Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung im 19. Jahrhundert, als es den Absolutismus auf staatlicher Ebene bereits nicht mehr gab. Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil wurde in dem Bestreben, die Organisationsform der katholischen Kirche nach innen zu straffen und ihre Unabhängigkeit nach außen zu wahren, dem Papst ein unumschränkter Jurisdiktionsprimat zugewiesen, der ihn als Souverän über die Kirche setzte.² Das Wort des Papstes hat demnach in Fragen der Leitung wie der Lehre Gesetzescharakter und ist, wie für Souveräne kennzeichnend, aus sich heraus, nicht aber durch die Zustimmung derjenigen, die es verpflichtet, bindend (vgl. DH 3074). An dieser Konzeption hat das Zweite Vatikanische Konzil zwar Ergänzungen, aber keine grundsätzlichen Korrekturen vorgenommen. Ist damit über die Beziehung von Demokratie und Kirche das letzte Wort gesprochen, weil das hierarchische Moment in der Sozialgestalt der Kirche so gefasst wurde, dass das demokratische keinen Platz mehr hat?

Das II. Vatikanum über das göttliche und das menschliche Element in der Kirche

Eine Schlüsselstelle der Ekklesiologie des II. Vatikanums findet sich im achten Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8).

Das Konzil grenzt sich von zwei Tendenzen ab: von einer Vernachlässigung des sichtbaren, sozialen Aspekts der Kirche auf der einen Seite und von einer Verabsolutierung dieses Aspekts auf der anderen Seite. Die erste Abgrenzung richtet sich gegen die von der katholischen Polemik in vereinfachender Weise Martin Luther zugeordnete Position, wonach die Kirche, die sich als Gemeinschaft der Gläubigen verstehe, unsichtbar sei, weil der Glaube eine gottgestiftete, nicht objektiv messbare Größe bilde, man also, da man nicht definitiv sagen könne, wer gläubig sei, auch nicht feststellen könne, wer zur Kirche gehöre,

Dr. theol. habil. Michael Seewald (mseewald@uni-muenster.de), geb. 1987 in Saarbrücken, Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Anschrift: Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster. Veröffentlichung u. a.: Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg/Br. 2019.

die Kirche mithin unsichtbar bleibe. Demgegenüber betont das II. Vatikanum, dass die Kirche Jesu Christi nicht nur die für unsere Augen verborgene Kirche im Himmel sei, sondern ein sichtbares Gefüge, das sich „in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet“ (LG 8) finde. Damit dies nicht zu einer Verabsolutierung des sichtbaren, irdischen und damit Kontingenzen ausgesetzten Aspekts der Kirche führt, nimmt das Konzil eine zweite Abgrenzung vor: Analog zur Zwei-Naturen-Lehre, die Christus „in zwei Naturen *unvermischt*, unveränderlich, *ungetrennt* und unteilbar“ (DH 302) bekennt, dürfen das menschliche und das göttliche Element in der Kirche genauso wenig miteinander vermischt wie voneinander getrennt werden. Die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem bleibt also für das gläubige Selbstverständnis der Kirche konstitutiv. Sie versteht sich als vom Heiligen Geist in Dienst genommenes Werkzeug Gottes, ist und bleibt aber zugleich eine durch und durch menschliche und damit auch von Mängeln geprägte, geschichtlich gewordene und dem Kontingenten nicht entthobene Organisation.

Den Status quo der kirchlichen Sozialgestalt schlechthin mit dem Willen Gottes zu identifizieren, wäre daher problematisch. Die Kirche war und ist nicht immun gegenüber Ordnungsvorstellungen und Organisationsprinzipien, die sie in den Kulturen antrifft, in die hinein sie sich verwoben findet. An Beispielen dafür mangelt es in der Geschichte der Amtstheologie nicht: Die presbyteral verfassten Gemeinden des 1. Jahrhunderts etwa haben sich an jüdischen Diasporastrukturen orientiert, jene Gemeinden, denen Episkopen vorstanden, stärker an griechischen Vereinsgliederungen. Die Synthese zwischen beiden Amtsmodellen, die im 2. Jahrhundert den Monepiskopen an die Spitze der Gemeinde setzte, wurde in der Spätantike mit Blick auf die Aufgabenbeschreibung des Bischofs in die Verwaltungspraxis des Römischen Reiches integriert. Der (auch dogmatische) Aufstieg des Papstamtes wäre ohne die politischen Konstellationen, die Westeuropa während des Mittelalters prägten, nicht denkbar gewesen, und die Verfasstheit der katholischen Kirche, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat und bis heute gilt, stellt eine Mischung aus einer ständisch geprägten Gesellschaft, die hierarchisch geordnete Statusgruppen kennt, und einer absoluten Monarchie mit dem Papst als von Gottes Gnaden eingesetztem Souverän dar. Warum sollte die Geschichte der kirchlichen Verfassung an dieser Stelle enden? Eine stärkere Rezeption der Demokratie als Organisationsprinzip der katholischen Kirche erscheint heute nicht in höherem Maße illegitim zu sein, als es die Übernahme vergangener Organisationsprinzipien war.

Zwei Missverständnisse über das Verhältnis von Demokratie und Kirche

Bevor eine mögliche Verhältnisbestimmung von Demokratie und Kirche positiv beschrieben wird, gilt es, zwei Missverständnisse zu klären, die des Öfteren anzutreffen sind und die Diskussion auf Abwege führen.

Das erste Missverständnis beruht auf einem Kategorienfehler, bei dem Organisation und Organisationsprinzip nicht unterschieden werden. Die Folge ist eine Verlagerung der Debatte auf das Verhältnis der Kirche zum demokratischen Staat – als ob die These, die Kirche solle sich stärker am Organisationsprinzip der Demokratie orientieren, darauf hinausliefe, dass sie eine Kopie des Staates und seines säkulareren Charakters werden müsste. Dem ist nicht so. Denn die Säkularität demokratischer Staaten stellt keine Geringschätzung von Religion dar, sondern erkennt an, dass Religion ein bedeutender, zugleich bleibend kontroverser Bestandteil menschlichen Lebens ist. Damit jeder frei ist, seine ihm angemessen erscheinende Religion oder eben keine Religion auszuüben, definiert sich der Staat als Raum, in dem alle leben und dessen Gesetze alle achten müssen, selbst nicht religiös.³ Dieser Rückzug eröffnet eine staatlich nicht determinierte Sphäre des Möglichen, die durch das Wirken religiöser Organisationen mit Leben gefüllt werden kann. Die katholische Kirche vermag die Säkularität des demokratischen Staates deshalb nicht zu duplizieren, weil diejenigen Menschen, die sich zu ihr bekennen, von ihrer sich aus der Säkularität des Staates ergebenden Freiheit in freiwilliger Selbstfestlegung auf den Glauben der Kirche Gebrauch machen. Die Vorstellung, dass eine Demokratisierung der Kirche zugleich deren Verweltlichung nach Vorbild des demokratischen Staates mit sich brächte, ist daher irreführend.

Das zweite Missverständnis bezieht sich auf die materiale Bestimmtheit des Demokratiebegriffs. In manchen Kreisen, die betonen, die Kirche sei keine Demokratie (und damit zumindest in dem Sinne Recht haben, dass die Kirche nicht den demokratischen Staat in seiner weltanschaulichen Neutralität duplizieren kann), wird Demokratie als wahrheitsindifferente Herrschaft wechselnder Mehrheiten verstanden. Dabei handelt es sich um ein Zerrbild, da die Demokratie als Organisationsprinzip mehr beinhaltet als nur die Herrschaft der numerisch stärksten Interessengruppe. In dieser Hinsicht ist ein Blick auf den demokratischen Verfassungsstaat hilfreich. Martin Rhonheimer betont, obwohl er mit Papst Benedikt XVI. der Auffassung ist, dass man „in der modernen Gesellschaft [...] Symptome einer krisenhaften geistig-moralischen ‚Diktatur des Relativismus‘“ erkennen könne, dass dies für den demokratischen Staat gerade nicht gelte, weil diesem statt „normativer Beliebigkeit oder moralischer Orientierungslosigkeit“ ein „klar definiertes Ethos, methodische Stringenz, Suche nach Wahrheit und Objektivität, apodiktisches Festhalten an Grundwerten, wie etwa den Menschenrechten, und für alle verbindliche Maßstäbe zugrunde“ liegen. In einem demokratischen Verfassungsstaat gebe es „klare – wenngleich, gemäß definierten Regeln, revidierbare – Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, richtig und unrichtig, erlaubt und verboten.“⁴ Am deutlichsten wird diese normative Bindung in dem, was in der angelsächsischen Staatstheorie als *rule of law*, die Bindung aller Akteure an das Recht, bezeichnet wird. Das Demokratieprinzip ist also sehr wohl normativ gehaltvoll.

Drei Aspekte von Demokratie und ihre (Nicht-)Verwirklichung in der Kirche

Es sei noch einmal gesagt: Die Forderung, die katholische Kirche solle eine Demokratie werden, ist, sofern darunter verstanden wird, dass sie ein Duplikat des demokratischen Staates bilden solle, nicht sinnvoll. Sehr wohl denkbar ist jedoch, dass die Kirche sich in ihrer Verfasstheit stärker als bisher an der Demokratie als Organisationsprinzip orientiert. Dieses Organisationsprinzip besteht selbst wiederum aus mindestens vier konstitutiven Prinzipien: dem Gleichheitsprinzip, dem Mehrheitsprinzip, dem Kontrollprinzip und dem Normbindungsprinzip.

Dass Gleichheit zwischen den Angehörigen eines sozialen Gebildes besteht, bedeutet nicht, dass alle Mitglieder für alle Fragen in unterschiedsloser Weise zuständig sind. Das Gleichheitsprinzip impliziert jedoch, dass der Zugang zu Ämtern mit Entscheidungskompetenz potenziell allen Mitgliedern einer Gruppe (unabhängig von Faktoren wie sozialer Herkunft oder Geschlecht) offensteht, sofern sie die zur Ausübung des Amtes nötigen Qualifikationen vorweisen, und dass bei der Besetzung von für die Gemeinschaft zentralen Ämtern alle Mitglieder mitwirken können. *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* – was alle angeht, muss auch von allen diskutiert und mitentschieden werden. Üblicherweise geschieht eine solche Mitwirkung durch Wahlen, bei denen das Mehrheitsprinzip gilt. Es ist evident, dass beide Prinzipien – das Gleichheits- und das Mehrheitsprinzip – in der katholischen Kirche teilweise verwirklicht sind, aber auch an Grenzen stoßen. Viele Ordensgemeinschaften haben eine lange Tradition, ihre Vorsteher durch Wahlen zu bestimmen. Auch auf der Ebene der Pfarreien, Dekanate oder Bistümer gibt es gewählte Gremien, die, etwa wenn es um Finanz- und Vermögensfragen geht, weitreichende Entscheidungsbefugnisse besitzen können. Die Wahl von Bischöfen hingegen geschieht derzeit ohne Beteiligung von nichtordinierten Christen. Während die Bischöfe in den meisten Ländern frei durch den Papst (d. h. faktisch: den päpstlichen Verwaltungsapparat) ausgewählt werden, ist im deutschsprachigen Raum eine begrenzte, je nach konkordatärer Situation variierende Beteiligung der Domkapitel vorgesehen. Dabei wäre von der Theologie des Bischofsamtes her eine weitreichendere Beteiligung der Gläubigen eines Bistums möglich. Denn ein Bischof hat einerseits als Teil des weltweiten Bischofskollegiums die Universalkirche in seiner Ortskirche zu vergegenwärtigen, andererseits aber auch die Anliegen seiner Ortskirche auf universalkirchlicher Ebene zu vertreten. Um beidem gerecht zu werden, sollten auch beide Ebenen – die Universal- wie die Ortskirche – an der Kür eines Bischofs beteiligt sein. Die jeweilige Diözese könnte zum Beispiel ein möglichst repräsentatives Gremium aus Klerikern und Laien sowie anderen wichtigen Gruppen innerhalb des Bistums bilden, um einen Kandidaten zu wählen, der jedoch, da er Teil eines weltweiten Kollegiums wird, der Bestätigung durch den Papst bedarf, wobei der Papst, sofern Bedenken gegen Lehre und Lebenswandel des Kandidaten bestehen, ein Veto einzulegen berechtigt ist. Dieses Beispiel, das *mutatis mutandis* auch auf andere Ämter oder Entscheidungen bezogen werden könnte, zeigt, dass das Gleichheitsprinzip und das Mehr-

heitsprinzip durch das Kontrollprinzip ergänzt werden müssen. Auch die Entscheidung der Mehrheit einer Personengruppe darf für sich genommen keine alles bestimmende Dominanz entfalten, sondern muss sich durch Kontrollinstanzen kritisch befragen und korrigieren lassen. In der Wahrnehmung dieser Aufgabe könnte eine zeitgemäße Bestimmung des hierarchischen Moments innerhalb der Kirche liegen. Der Papst und die Bischöfe, die Ämter innehaben, deren Dasein für die Kirche, so das II. Vatikanum (LG 20.25), unentbehrlich ist, brauchen ihre Ämter nicht notwendigerweise in monarchischer Form auszuüben, sondern können ihrem Dienst auch dadurch nachkommen, dass sie sich mit den Getauften in Prozesse des Beratens und Entscheidens begeben, in denen der Papst und die Bischöfe eine Letztverantwortung mit etwaigen Vetokompetenzen wahrnehmen, ohne allerdings die alleinigen Entscheidungsträger zu sein.

Dies führt zum letzten Aspekt: dem Normbindungsprinzip. Dieses Prinzip hat eine formale Seite, die sich in der Festlegung auf Verfahrensordnungen zeigt, aber auch eine materiale Dimension. Im demokratischen Staat zeigt sich dies daran, dass es unveräußerliche Grundrechte gibt, die gewahrt werden müssen. Die Kirche hat ebenfalls einen normativen Kern, von dem sie sich nur um den Preis des Identitätsverlustes dispensieren könnte: das Evangelium Jesu Christi, von dem sie in Wort, Tat und Gebet Zeugnis gibt. Die Sorge um dieses Evangelium wurde in der Vergangenheit vornehmlich der kirchlichen Hierarchie in monarchischer Ausprägung anvertraut. Dass das II. Vatikanum der Gemeinschaft der Gläubigen eine Kompetenz in Fragen des Glaubens zuordnet (LG 12), lässt es zumindest nicht unmöglich erscheinen, dass diese Kompetenz auch in der Art und Weise, wie die Kirche sich organisiert, stärker zum Tragen kommt. Dabei ist es selbstverständlich, dass der Glaube der Kirche keine beliebig modellierbare Verfügungsmasse der Mehrheit darstellt. Ihn zu bewahren und zu verkünden ist vielmehr eine Aufgabe, der sich die Mehrheit im Glauben verpflichtet wissen sollte. Ob sie dem angemessen nachkommt, ist genauso ungewiss wie die Frage, ob eine monarchische Verfassung der Kirche dieser Aufgabe nachzukommen imstande ist. Umso wichtiger erscheint es, die Kirche als Gemeinschaft zu verstehen, um deren rechten Weg alle Glieder zu ringen haben – ein Weg, in dem das wechselseitige Vertrauen und die wechselseitige Kontrolle der verschiedenen Dienste und Ämter von entscheidender Bedeutung ist.

01 J. Listl, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd. 7), Berlin 1978, 74.

02 Die grundlegendste Studie dazu stammt von H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger

Theologische Studien Bd. 5), Mainz 1975, 353. Eine neuere Befassung mit dem Thema findet sich bei M. Seewald, Der Papst als Souverän und die Kirche als Gemeinschaft. Zur dogmatischen Weiterentwicklung des I. Vatikanums, in: J. Knop/M. Seewald (Hrsg.), Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 196–216.

03 Vgl. H. Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018, 89–94.

04 M. Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft. Mit einem Vorwort v. E.-W. Böckenförde, Freiburg/Br. 2014, 324f.

Walter Lesch

Ethische Überzeugungen im Konflikt mit demokratischen Mehrheitsentscheidungen

Wer sich nach bestem Wissen und Gewissen am Wettbewerb der politischen Ideen beteiligt, wird nicht immer auf der Seite der Sieger stehen. Viele mit gut überlegter ethischer Begründung und großem persönlichem Engagement vertretene Anliegen sind nicht automatisch mehrheitsfähig. Idealerweise sollte daraus kein Gefühl der Unterlegenheit und der Aussichtslosigkeit erwachsen, vielmehr ein Ansporn für weitere Überzeugungsarbeit und die Suche nach weiteren Verbündeten. Ethische Überzeugungen sind keine Störfaktoren; sie gehören zu den Voraussetzungen einer lebendigen Demokratie und sind der Gegenstand einer rationalen Verständigung über Normen und Werte. Demokratie als Lebensform einer strukturell verankerten Ethik der Gesellschaft bietet Plattformen für die Austragung eines Wettstreits der Argumente und eröffnet die Partizipationschancen, um die es schlecht bestellt wäre, wenn die rechtsstaatliche Garantie demokratisch zu legitimierender und revidierbarer Entscheidungen verloren ginge.

Ein Vorschuss an Vertrauen in die Demokratie

Demokratische Verhältnisse in Politik und Gesellschaft werden von aufgeklärten und freiheitsliebenden Menschen prinzipiell nichtdemokratischen Verfahrensvorgezogen. DennesgehörtzumSelbstverständnis mündiger Bürger*innen, reflektierte Positionen in die öffentliche Meinungsbildung einbringen zu können. Gleichzeitig gibt es ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür, dass Demokratie allein nicht alle Entscheidungsprobleme löst und dass wir auf zusätzliche Kriterien angewiesen sind, um unter demokratischen Voraussetzungen fair und gerecht zu handeln. Demokratien zeichnen sich dadurch aus, dass wichtige Beschlüsse durch die Mehrheit der Beteiligten unterstützt sein müssen. Nun ist aber die Definition des Kreises der „Beteiligten“ schon eine erste Hürde für die Zustimmung zu dem Entscheidungsverfahren. Sind es alle potenziell von einer Regulierung betroffenen Personen? Oder sind es deren Delegierte, die repräsentativ für die breite Basis

sind? Im Laufe der Geschichte politischer Theorie und Praxis hat sich die Bestimmung des Zugangs zum Kreis demokratischer Akteur*innen immer als kontrovers erwiesen, sofern es vermeintliche legitimierte Mehrheiten gab, die aber nur eine privilegierte Minderheit darstellten.¹ Zwar lässt sich insgesamt eine permanente Ausweitung der Kreise dieser Mitwirkungsberechtigten feststellen, weil viele früher praktizierte Ausschlusskriterien an Plausibilität und Legitimität verloren haben. Wie war es möglich, mehr als die Hälfte der Menschheit, nämlich Frauen, vom Wahlrecht auszuschließen? Wie konnten politische Rechte an Bildungschancen oder an Vermögen gekoppelt werden?

Es entspricht heute guter Praxis in den meisten Demokratien, Diskriminierungen abgebaut und sich der Durchsetzung des Gleichheitsgrundsatzes angenähert zu haben. Jede Stimme zählt und jede Stimme ist genau so viel wert wie die einer anderen stimmberechtigten Person. Das gilt sogar dann, wenn an dem Urteilsvermögen einiger Personen berechtigte Zweifel bestehen. Diese narzisstische Kränkung durch die Nivellierung von Kompetenzen gehörte immer schon zu den strukturellen Problemen der Demokratie und hat elitäre Sehnsüchte beflügelt. Ob es nicht doch besser wäre, Entscheidungen denen zu überlassen, die über den erforderlichen Sachverstand verfügen? Das „aristokratische“ Überlegenheitsgefühl gegenüber einer unzureichend informierten demokratischen „Masse“ ist ein bekanntes Phänomen der politischen Mentalitätsgeschichte. Ein weiteres Unbehagen bezieht sich auf den formellen Aspekt der konsequent anzuwendenden Mehrheitsregel. Jede Entscheidung, die nur mit sehr knapper Mehrheit gefällt wird, steht unter dem Druck der Enttäuschung einer signifikanten Minderheit, die vielleicht nur um Haaresbreite die Durchsetzung ihrer eigenen Anliegen verpasst hat. Bürger*innen in Demokratien sollten gelernt haben, solche Situationen „sportlich“ zu ertragen und Ergebnisse zu respektieren, die in transparenten und korrekten Verfahren zustande gekommen sind.

Zweifel an Mehrheitsentscheidungen

Während der generelle Zweifel an einer vermeintlich höheren Weisheit von Mehrheitsvoten pragmatisch als geringeres Übel im Vergleich zur Beherrschung durch Minderheiten angesehen wurde, kommen neue Irritationen dadurch auf, dass es immer schwieriger wird, Mehrheiten überhaupt zu organisieren und diesen Prozess vor manipulativen Eingriffen zu schützen. Die Kritik richtet sich gegen zwei Modelle: einerseits gegen die klare „Entweder-Oder-Frage“ (wie beispielsweise im US-amerikanischen Antagonismus von Demokraten und Republikanern oder in der Abstimmung für oder gegen den Brexit) und andererseits gegen die Ungewissheit nach einer Stimmabgabe in einer fragmentierten politischen Landschaft, in der von Anfang an zu erwarten ist, dass keine der antretenden Parteien alleine eine Regierung stellen können und dass mögliche Optionen für Koalitionen

Dr. phil. Walter Lesch (walter.lesch@uclouvain.be), geb. 1958 in Rheinhausen (Duisburg), Prof. für Sozialethik und Moralphilosophie an der Faculté de théologie der Université catholique de Louvain. Anschrift: Grand-Place 45, bte L3.01.01, B-1348 Louvain-la-Neuve. Veröffentlichung u. a.: (zusammen mit M. Heimbach-Steins/S. Kistler/M. Möhring-Hesse) (Hrsg.), *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialetische Analysen*, Paderborn 2020.

sich als nicht machbar erweisen werden, sodass es zu Konstellationen kommt, für die es eigentlich keine Mehrheit individueller Voten gibt. Letzteres führt zu dem viel beklagten Phänomen der Politikverdrossenheit frustrierter Bürger*innen, die sich mit den Mechanismen des Machtpokers nicht mehr identifizieren wollen. Sie betrachten ihre „abgegebene“ Stimme als eine verlorene oder zweckentfremdete Stimme. Verfahrenstechnisch legitimierte Mehrheiten haben in solchen Fällen die Aura einer direkten Abbildung des mehrheitlich Gewollten verloren, da sie sich Kräfteverhältnissen verdanken, die der Kontrolle durch die Basis entzogen sind. Konflikte mit demokratischen Mehrheitsentscheidungen sind insofern nichts Außergewöhnliches, als diesbezügliche Klagen zur Normalität und zur Vitalität von Demokratien gehören. Die wie auch immer organisierte Mehrheit dient der Legitimation von zeitlich befristeten Mandaten, deren Ausübung keine Willkürherrschaft sein darf und die beim nächsten Wahltermin verloren gehen können. Heutige Mehrheiten sind dann in Minderheitspositionen wiederzufinden, während die jetzt noch unterlegene Minderheit künftig viel mehr Zustimmung finden wird. Solange die fairen Chancen gewahrt bleiben und niemand dauerhaft auf Regierungs- oder Oppositionsrollen abonniert ist, besteht Hoffnung, dass demokratische Machtwechsel in geordneten Bahnen stattfinden werden und die Klage über einen schleichenden Übergang zu postdemokratischen Verhältnissen übertrieben ist.

Ethische Überzeugungen und der Anspruch des Gewissens

Demokratieskepsis hat neben den erwähnten prozeduralen Aspekten noch eine andere Wurzel, die sehr viel damit zu tun hat, was eigentlich in demokratischen Abstimmungen zur Disposition steht. Eine nüchterne Beschreibung des Gegenstands von Abstimmungen wird den sachlichen Charakter der Optionen unterstreichen und einen ideologischen Richtungsstreit möglichst zu entschärfen versuchen. Im Alltagsgeschäft der Politik geht es nicht permanent um die großen Menschheitsfragen, sondern um Weichenstellungen, die eventuell auch wieder zu korrigieren sind, wenn sich die Rahmenbedingungen ändern. Je mehr der politische Disput auf der Ebene tiefster Überzeugungen ausgetragen wird, sinkt die Wahrscheinlichkeit praktischer Kompromisse. Die genaue Gestaltung dieser Konfliktlagen wird freilich davon abhängen, was unter ethischen Überzeugungen zu verstehen ist.² Nach gängiger Auffassung sind solche Überzeugungen auch in den unterschiedlichen Programmen der politischen Parteien gebündelt, sodass sich die Durchsetzbarkeit bestimmter ethisch motivierter Anliegen in diesen Zusammenhängen erproben lässt. Da keine Gewissensentscheidung einem Gruppen- oder Fraktionszwang zu unterwerfen ist, kann es aber auch sein, dass Überzeugungen immer individuellere Ausdrucksformen finden, die nur schwer kollektiv zu repräsentieren sind.

Ob es nun um ganz persönliche Präferenzen oder um bereits in größeren Kreisen geteilte Grundhaltungen geht, die Bedeutung dieser für die Identität der betroffe-

nen Personen oder Gemeinschaften so zentralen Werturteile wird möglicherweise gegen Mehrheitsentscheidungen in Position gebracht. Werden die Werthaltungen im Stil absoluter Wahrheitsansprüche vertreten, liegt die Skepsis nahe, dass über so gewichtige „Wahrheiten“ doch letztlich nicht abgestimmt werden könne. Eine noch so eindeutige Mehrheit könne doch schließlich im Irrtum sein und als „Tyrannei der Mehrheit“ der Unterdrückung gewissenhaft vertretener Minderheitenpositionen Vorschub leisten. Es gibt keine seriöse Demokratietheorie, die dieses Problem kategorisch leugnen würde. Selbstverständlich können sich Mehrheiten aus verschiedenen Gründen irren. Das kann an einem Informationsdefizit liegen. In diesem Fall wäre bei verbesserter Darlegung aller zu berücksichtigenden Hin-sichten am ehesten mit einer Korrektur zu rechnen. Das kann aber auch an ideolo-gischen Vorentscheidungen liegen, an denen sich im weiteren Diskussionsverlauf zunächst nichts ändern wird. Wer von einem politischen Anliegen zutiefst über-zeugt ist, wird dieses nicht nur vertreten, wenn mit günstigen Voraussetzungen für deren Durchsetzungsfähigkeit zu rechnen ist. Da für viele vernünftige Ideen erst noch Überzeugungsarbeit zu leisten ist, fangen sie häufig in noch minoritä-ren Gruppen an, um sich schrittweise zu stärkerer Resonanz vorzuarbeiten. Gut begründete und mit Nachdruck vertretene Werturteile und Normierungsvor-schläge würden sich disqualifizieren, wenn sie durch konformistische Kalküle ihre Ansprüche zurücknahmen. Eine glaubwürdig zu vertretende starke Position muss sich umgekehrt aber auch nicht mit dem Heroismus der Außenseiterrolle schmücken, wenn es um ein politisches Anliegen geht, das idealerweise auch eine Mehrheit ansprechen kann.

Wer sich im Raum politischer Öffentlichkeit bewegt, geht damit auch die Ver-pflichtung ein, seine Anliegen nachvollziehbar zu kommunizieren und ideologi-sche Rückzugsgefechte zu unterlassen. Es macht keinen Sinn, über die mangelnde Anerkennung von Minderheitsüberzeugungen zu klagen, wenn diese nicht vernünftig in den Diskurs eingebracht werden. Es ist moralisch lobenswert, gegeben-falls auch gegen den Strom zu schwimmen und abweichende Positionen mit Überzeugungskraft zu übertreten. Jedenfalls dispensiert die subjektive Gewissheit, die bestmöglichen Ideen einzubringen, nicht von der Notwendigkeit der in-tersubjektiven Prüfung im ergebnisoffenen Gespräch. Das ist kein Relativismus, sondern ein Streit um die besseren Argumente, für deren Präsentation ja gerade eine demokratische Rahmenordnung eine angemessene Plattform schaffen soll. Es besteht also erst dann Grund zur Klage, wenn die Artikulation der Überzeugun-gen systematisch behindert wird.

Das hier angesprochene Problem ist mit der Sorge verbunden, ob nicht in viele de-mokratische Prozeduren Filter eingebaut sind, durch die bestimmte Typen von Überzeugungen aussortiert werden, weil diese als irrational, sektiererisch und an bestimmte gemeinschaftliche Kontexte gebunden abzulehnen sind. Häufig anzu-treffen ist die karikaturartige Wiedergabe von Max Webers Unterscheidung zwischen einer mit politischer Professionalität und kühlem Kopf zu vertretenden „Verantwortungsethik“ und einer schwärmerischen „Gesinnungsethik“.³ Dieser Vorbehalt betrifft unter säkularistischen Vorzeichen besonders solche Überzeu-

gungen, die unter Berufung auf ein religiöses Weltbild vertreten werden. Denn diese dienen einer ganz persönlichen Agenda oder der Positionierung einer religiösen Gemeinschaft, nicht aber dem Wohlergehen aller von den vorgesehenen Normierungen Betroffenen in einer pluralistischen und offenen Gesellschaft. Im Zuge einer fortschreitenden Säkularisierung von Regeln des Zusammenlebens ist die Demokratiefähigkeit von Religionen auf die Probe gestellt worden, was zu Lernprozessen geführt hat, die in recht unterschiedlichen Geschwindigkeiten vonstatengingen und auch noch nicht abgeschlossen sind.⁴ Es bekommt Religionen selten gut, um jeden Preis als Garanten des Zusammenhalts in einer Gesellschaft fungieren zu wollen, die auch von anderen wertanschaulichen Quellen geprägt ist.

Reizthemen der Überzeugungskonflikte

Für Überzeugungskonflikte haben sich in den vergangenen Jahrzehnten einige Themenschwerpunkte gebildet, die in verschiedenen Ländern anzutreffen sind: Fragen von Leben und Tod, die mit bioethisch relevanten Gesetzgebungsverfahren verbunden sind, und gelegentlich auch Fragen von Gendernormen und Lebensformen. Man könnte diese Konflikte ja dadurch entschärfen, dass man sie aus der öffentlichen in die private Sphäre verweist. Das gelingt aber deshalb nicht, weil über Rechtsgüter verhandelt wird, deren Normierung für die gesamte Gesellschaft von Belang ist und somit einer politischen Abstimmung bedarf. Deshalb kristallisieren sich besonders an kontrovers diskutierten Themen wie Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe, Genforschung, Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften die oft religiös motivierten moralischen Bedenken heraus. Was in religiös dominierten Gesellschaften als selbstverständlich galt, ist in weltanschaulich pluralistischen Zusammenhängen mit – durch neue Mehrheiten mögliche – Tendenzen zur Liberalisierung verbunden oder aber mit erbitterten Auseinandersetzungen um Erlaubnisse oder Verbote. In Gesellschaften, die durch Individualisierung und Enttraditionalisierung geprägt sind, wird es immer unwahrscheinlicher, die partikuläre Moral einer Glaubensgemeinschaft zum Leitbild zu erheben, sodass deren Mitglieder den Eindruck gewinnen, nicht mehr beachtet zu werden.

Es sollte gerade in Demokratien kein Problem sein, mit seinen Wertauffassungen zu einer Minderheit zu gehören, da deren Status durch die Garantie von für alle geltenden Grundrechten geschützt ist. Die Organisation von Mehrheiten geschieht in Anerkennung des Regelwerks einer Rahmenordnung, die den rechtsstaatlichen Schutz von Minoritäten zusichert und die verfassungsrechtlich sogar Mehrheiten in die Schranken weisen kann, wenn diese sich nicht an die Standards einer fairen Interessendurchsetzung halten. Hinsichtlich der grundrechtlichen Garantien für Minoritäten ist auf einen Zusammenhang hinzuweisen, der seit geraumer Zeit für heftige Debatten sorgt: die sog. Identitätspolitik als Strategie der gezielten Unterstützung von diskriminierten Gruppen.⁵ So organisieren sich Men-

schen, die wegen ihrer ethnischen Herkunft, ihrer Religion, ihrer sexuellen Orientierung oder ihres Nonkonformismus im Umgang mit Gendernormen Benachteiligungen erleiden, in fokussierten Bewegungen für ihre Anliegen. Identitätspolitisch wird nun eingefordert, diese spezifischen Identitäten anzuerkennen und zu schützen, da dies mit einer pluralitätsbejahenden universalistischen Moral offensichtlich nicht gelungen sei. Deshalb müssten Menschen in ihrer Individualität und Gruppenzugehörigkeit respektiert werden. Die progressiven Anliegen einer linken Identitätspolitik werden durch entsprechende Bestrebungen am rechten Rand des politischen Spektrums herausgefordert, wenn nationale Zugehörigkeit und kulturelle Identität zu Referenzpunkten einer exklusiven Solidarität erhoben werden, von der all jene auszuschließen sind, die den Kriterienkatalogen der Mitgliedschaft nicht entsprechen. In gewisser Weise zersplittern identitätspolitische Programme den Zusammenhalt, den sie zu fördern beanspruchen.⁶ Es bleibt ein schwieriger Balanceakt, einerseits die Vorläufigkeit demokratischer Entscheidungen zu betonen, diese aber andererseits nicht als beliebig hinzustellen. Was im Monolog der systematischen Darlegung einer Überzeugung kohärent ist, wird im Gespräch mit kritischen Positionen auf Inkonsistenzen befragt. Es sollte deshalb zum Erlernen von Demokratiefähigkeit gehören, möglichst perspektivisch mit den eigenen Präferenzen umzugehen und somit sinnvolle Einwände schon mitzudenken.⁷ Demokratie ist anstrengend, zeitaufwendig, bisweilen auch mit Überraschungen verbunden, wenn sich neue Konfigurationen ergeben, die so nicht von Anfang an zu erwarten waren. Mit den unerschütterlichen Gewissheiten konventioneller Moraldoktrinen wird es kaum Fortschritte in der demokratischen Meinungsbildung und im konstruktiven Umgang mit Differenzen geben.

01 Vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, Darmstadt 1997; M. G. Schmidt, *Demokratietheorien*. Eine Einführung, Bonn 2010.

02 Vgl. W. Lesch, *Die Vielfalt praktisch gelebter Überzeugungen als Voraussetzung und Gegenstand der Ethik*, in: A. Lob-Hüdepohl (Hrsg.), *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (Studien zur theologischen Ethik Bd. 105), Freiburg/ Ue.-Freiburg/Br. 2004, 40–58.

03 Dagegen ist einzuwenden: „Gesinnung ohne Verantwortung ist blind, Verantwortung ohne Gesin-

nung ist leer“ (D. Mieth, *Nicht einverstanden. Meine Erfahrungen als Laientheologe und Ethiker*, Freiburg/Br. 2020, 260).

04 Vgl. die Beiträge in M. Brocker/ T. Stein (Hrsg.), *Christentum und Demokratie*, Darmstadt 2006. Aus der Perspektive „Öffentlicher Theologie“: T. Meireis/R. Schieder (Hrsg.), *Religion and Democracy. Studies in Public Theology* (ethik und gesellschaft Bd. 3), Baden-Baden 2017.

05 Vgl. E. Berendsen/S.-N. Cheema/M. Mendel (Hrsg.), *Trig-*

ger-Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen, Berlin 2019.

06 Vgl. dazu im US-amerikanischen Kontext: M. Lilla, *The Once and Future Liberal. After Identity Politics*, New York 2017.

07 Für solche Lernprozesse sind die Einsichten aus Kultur- und Sozialwissenschaften besonders wertvoll. Vgl. M.C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton 2010.

Aniceto Fernández Alonso OP (1895–1981)

Nach Meinung von Alonso D’Amato stellt „die Überarbeitung der Konstitutionen der Brüder ohne Zweifel das wichtigste Ereignis des Ordens im 20. Jahrhundert dar.“¹ Der Ursprung dieses markanten Ereignisses ist in der kirchlichen Erneuerung durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) zu suchen. Der Erfolg seiner konkreten Umsetzung jedoch ist zu einem großen Teil der sehr partizipativen Methode des damaligen Ordensmeisters der Dominikaner, Aniceto Fernández, zu verdanken. Sein Nachfolger im Amt des Ordensmeisters, Vincent de Couesnongle, der die überarbeiteten Konstitutionen in Kraft setzte, stellte sich die Frage, ob man nicht besser von den „Konstitutionen des Pater Fernández“ sprechen sollte.²

Das Konzil hatte vorgeschlagen, dass die religiösen Gemeinschaften ihre Konstitutionen entsprechend dem vom Konzil entworfenen neuen christlichen Verständnishorizont aktualisieren sollten. Einer der ersten Orden, der dies tat, war der Orden der Prediger. Diese Arbeit erhielt besondere Anerkennung von anderen Ordensgemeinschaften für den demokratischen Geist, in dem sie durchgeführt, und für die Balance, die zwischen Erneuerung und der Treue zum Ursprung erreicht wurde. Diese Züge entsprechen der Persönlichkeit des damaligen Ordensmeisters Aniceto Fernández. Seine Biografen heben diesbezüglich seinen guten Charakter, sein Engagement für den Dialog und seine Besonnenheit in der Ausübung der Leitung hervor. All dies wurzelte in einer

tiefen vertrauensvollen Spiritualität in Gott und den hl. Dominikus.

Ordensreform mittels breiter Partizipation

Der Prozess der Aktualisierung der Konstitutionen des Predigerordens vollzog sich größtenteils in einer gelassenen und friedlichen Atmosphäre, die im Gegensatz zu den Spannungen und Brüchen stand, die andere religiöse Gemeinschaften in der nachkonziliaren Zeit erlitten. Diese Atmosphäre war das Ergebnis eines Geistes der gemeinschaftlichen Beteiligung, der die Dominikaner seit ihrer Gründung auszeichnet, und auch aus der Art und Weise, wie Pater Aniceto diese Beteiligung konkret umsetzte.

Bevor der Text der aktualisierten Konstitutionen einem Generalkapitel zum Studium, zur Diskussion und zur Abstimmung vorgelegt wurde, bat der Ordensmeister um die Beteiligung aller Brüder. Er rief zu einem Konsultationsprozess auf, bei dem alle Dominikaner einen umfangreichen Fragebogen über das Leben, das Wesen und die Sendung des Ordens beantworten konnten. Sie wurden auch darum gebeten, eigene Fragen zu stellen und Vorschläge und Meinungen einzubringen. Dieser Konsultationsprozess, der heute vielleicht gar nichts Neuartiges mehr darstellt, war in der Kirche von damals eine riskante und mutige Vorgehensweise. Und zweifelsohne war es eine Geste des Vertrauens des Ordensmeisters in seine Brüder. Sie haben das in sie gesetzte Vertrauen nicht enttäuscht, denn sie haben mit großem Verantwortungsbewusstsein reagiert. Mehr als 43.000 Antworten auf den Fragebogen erreichten die römische Ordenskurie. Einige waren persönliche Antworten und viele andere kamen von Gemeinschaften oder Arbeitsgruppen. Um die Antworten zu analysieren, förderte der Ordensmeister eine Initiative, die ebenfalls

neu war. Eine Versammlung von Provinzialen, die von einem Experten oder Berater begleitet werden konnte, übernahm die Prüfung aller Antworten. Um eine größere Freiheit zu ermöglichen, trat Aniceto Fernández vom Vorsitz der Versammlung zurück, die in Rotation von den Provinzialen geleitet wurde.

Erneuerung im Konsens

Nach der Versammlung ernannte der Ordensmeister eine Kommission von Experten, die mit den Antworten auf die Fragebögen und den Schlussfolgerungen der Versammlung der Provinziale einen ersten Entwurf für die aktualisierten Konstitutionen vorbereitete.

Aniceto Fernández sorgte dafür, dass die Kommission aus Personen verschiedener geografischer Gebiete, verschiedener theologischer Disziplinen (Kanonisten, Dogmatiker, Moraltheologen, Ekklesiologen, Historiker ...) und auch aus verschiedenen Denkrichtungen zusammengesetzt war. Die Kommission bestand aus 30 Brüdern. Im Haus der kanadischen und US-amerikanischen Patres vom Heiligen Kreuz in Rom fanden sie optimale Arbeitsbedingungen vor. Sechs Monate lang prüften sie jeden einzelnen Artikel der bisherigen Konstitutionen. Von diesen Artikeln wurden einige gestrichen, einige neu aufgenommen und andere wurden beibehalten. Alle jedoch erhielten einen neuen Wortlaut. Damit die Kommission frei arbeiten konnte, nahm der Ordensmeister nicht an ihren Sitzungen teil, obwohl er von Zeit zu Zeit kam, um sich über die Entwicklung der übertragenen Aufgabe zu informieren. Der von der Kommission vorbereitete Entwurf der aktualisierten Konstitutionen wurde wiederum an alle Provinzen geschickt, damit alle Brüder erneut ihre Überlegungen äußern und Vorschläge schicken konnten.

Als Abschluss dieses Prozesses wurde der Entwurf 1968 auf dem Generalkapitel von River Forest (Chicago, IL) behandelt. Anfangs schien die Atmosphäre dieser Versammlung keinen Konsens und keine Einigung zu begünstigen. Eine Gruppe von Brüdern hatte den Rücktritt von Aniceto Fernández im Auge, indem sie eine Verkürzung der Amtszeit des Ordensmeisters und die Verschiebung des Generalkapitels vorschlugen. Die Umsicht von Pater Aniceto und sein Respekt vor den Meinungen aller führten dazu, dass die neuen Konstitutionen nach zweimonatiger Arbeit fast einstimmig angenommen und die Fundamentalkonstitution völlig einstimmig verabschiedet wurden. Es ist anzumerken, dass Aniceto Fernández während des Kapitels an keiner Diskussionskommission teilnehmen wollte und auch sonst seine persönliche Meinung nicht kundtat, nicht einmal zu den wichtigsten Themen. Es war sein Wunsch, dass die Diskussion frei und offen sein sollte. Aniceto Fernández selbst schrieb in seinem Bericht an das folgende Generalkapitel, das 1971 in Tallaght (Irland) stattfand, dass sich die legislative Erneuerung auf demokratische Weise vollzogen hatte.

Es ist erstaunlich, dass ein Ordensmeister, der nicht zur theologisch progressivsten Gruppe von Dominikanern gehörte und dessen Interventionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich eher an traditionellen Positionen ausrichteten – wie zum Beispiel in der Diskussion über die Religionsfreiheit – einen solchen partizipativen Erneuerungsprozess anregte. Andererseits ist es wiederum nicht überraschend, wenn man seine Persönlichkeit berücksichtigt, die sich durch Freundlichkeit, Glauben an den Dialog und das Vertrauen in seine Brüder auszeichnete.

Ein Befürworter konziliarer Prozesse

Aniceto Fernández wurde am 17. April 1895 in Pardesivil, einem kleinen, ländlich geprägten Dorf in der Provinz León im Nordwesten Spaniens, geboren. Seine Eltern waren einfache Bauern, und als Kind lernte er die Härte der Landarbeit kennen. Er besuchte die Mittelschule im kleinen Seminar der Dominikaner und trat 1913 in das Noviziat ein. Nach seinen Studien der Philosophie und Theologie wurde er 1921 zum Priester geweiht. Im selben Jahrgang er nach Madrid, um an der Universidad Central Physik zu studieren. Später wurde er Professor für Naturwissenschaften. 1932 wurde er als Professor für Physik und Kosmologie an das Instituto Angelicum (das später zur Universität erhoben wurde) nach Rom geschickt und war dort Dekan der Philosophischen Fakultät.

Im Jahr 1946 begann seine Tätigkeit in Leitungssämtern des Ordens, zunächst als Vikar des Ordensmeisters. 1950 wurde er zum Provinzial der Provinz Hispania gewählt, ein Amt, das er bis 1962 dreimal hintereinander innehatte. Er wirkte an der Gründung der Konferenz der spanischen Ordensleute mit und übernahm deren Vorsitz, in den er auch zweimal wiedergewählt wurde. 1962 wurde er auf dem Generalkapitel von Toulouse zum Ordensmeister gewählt. Als solcher nahm er am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, förderte die Gründung der Päpstlichen Universität St. Thomas in Rom, regte die Errichtung neuer Provinzen und Vikariate an, war Berater

des Heiligen Offiziums und Vizepräsident der Vereinigung der höheren Ordensoberen. Während seiner Amtszeit wurde die hl. Katharina zur Kirchenlehrerin erhoben.

Am 13. Februar 1981 verstarb er in der Klinik Villa Stuart auf dem Monte Mario, am Festtag des sel. Jordan von Sachsen, des ersten Nachfolgers des hl. Dominikus in der Leitung des Ordens. Aniceto Fernández war dessen 82. Nachfolger.

Anfänglich eher traditionellen Positionen zugeneigt, verstand er, dass das Konzil Ausdruck eines authentischen Geistes der evangelischen Erneuerung war. Aus diesem Grund öffnete er sich vorbehaltlos dem Prozess der konziliaren Erneuerung, indem er eine ausgeglichene Position vertrat, die sowohl eine erstarrte Haltung als auch einen völligen Bruch ablehnte. Es war diese Position des Gleichgewichts, die die Erneuerung der Konstitutionen auf die beschriebene Weise ermöglichte. Dieser Text diente anderen Ordensgemeinschaften in jenen Jahren als Inspiration und Vorbild.

Übersetzung aus dem Spanischen:

Lucas L. Wieshuber OP, Mainz

Ricardo de Luis Carballada OP, Lic. phil. et theol.

(ricardodeluis@gmail.com), geb. 1962 in León (Spanien), Prof. für Christologie an der Pontificia Facultad de Teología San Esteban. Anschrift: Plaza Concilio de Trento s/n, E-37001 Salamanca. Veröffentlichung u. a.: Weihnachten, Inkarnation, Epiphanie, in: Wort und Antwort 50 (2009), 146–148.

01 P.A. D'Amato, Las nuevas constituciones, in: J.R. Lebrato (Hrsg.), Padre Aniceto Fernández. Recuerdos y testimonios, Roma 1981, 76–79, hier 76.

02 Vgl. V. de Couesnongle, Lo que será siempre para mí, in: Lebrato (Hrsg.), Padre Aniceto Fernández, a.a.O., 119–122, hier 121.

Denkschrift einer Gruppe Walberberger Studenten (1968)

„V. Der Konvent

1. Der Konvent als Gesellschaft der Freien[:] Eine wahre menschliche Zukunft kann nur gedacht werden, wenn man demokratisch denkt und handelt. Für den Orden [der Prediger] bedeutet das: er darf dieser Zukunft nicht im Wege stehen. Würde er ausfallen – und ohne Zukunftsperspektive wird er ausfallen – wäre zwar nicht die Katastrophe da, aber es gäbe eine mögliche demokratische Kraft weniger. Demokratisches Handeln, Arbeit für die Freiheit aller Menschen, Kritik der Gesellschaft überall da, wo sie unmenschlich ist, kann glaubwürdig und erfolgreich nur sein aus einem selbst demokratischen Raum heraus. Ernstzunehmende Modelle des demokratischen Gehorsams gibt es, so weit wir sehen, nicht. Unsere beiden Provinzen [Teutonia und des Hl. Albert in Süddeutschland und Österreich] könnten solche praktischen Modelle sein. Das erfordert eine innere Demokratisierung: allgemeines, qualifiziertes Mitbestimmungsrecht, gründliche Überprüfung der Zulassungsverfahren.

Alle müssen zur Freiheit herausgefordert werden. Sie sind es bereits durch die Profefß. Wegen des unbedingten Anspruchs, als eines Wesensmerkmals der Profefß, kann sie ihre Erfüllung nicht in diesem und jenem Verzicht finden, sondern nur in der ein Leben dauernden Übernahme menschenmöglicher Freiheit.“¹

Mit den gesellschaftlich-kirchlichen Umbrüchen der 1960er-Jahre geriet auch das Ordensleben in eine substanzielle Krise. Die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils hatten weitreichende Erwartungen hinsichtlich mehr Dezentralisierung, Kollegialität und Pluriformität in der Kirche geweckt. Junge Ordensleute stellten die Autoritätsfrage und suchten ad experimentum neue Formen des Gemeinschaftslebens, die sich an den gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart ausrichten sollten. Zugleich waren ordenseigene Obrigkeiten vielfach außerstande, auf die Vorstellungen der jüngeren Generation einzugehen und eine sachlich-argumentative Auseinandersetzung zu führen. Die Gegensätze wurden unüberbrückbar. Vielerorts führte die Identitätskrise in Kombination mit einem als „Kadavergehorsam“ missverstandenen Gehorsamsgelübde zum irreparablen Bruch, sei es durch freiwilligen Austritt von Brüdern oder durch deren Ausschluss aus der Gemeinschaft.

Versuche eines zeitgemäßen Ordenslebens

Im Januar 1968 legten einige Dominikanerbrüder mit einfachem Professversprechen aus dem damaligen Studienkonvent in Walberberg eine „Denkschrift“ vor, in der sie die gelebte Ordenspraxis einer kritischen Analyse unterzogen und für eine zeitgemäße Erneuerung eintraten. Mit ihrem „Versuch einer Problemstellung“, wie es im Vorwort heißt, suchten sie die Auseinandersetzung mit „alle[n] Verantwortlichen des Walberberger Studienkonventes“, um einen gemeinsamen Reflexions- und Diskussionsprozess über die Zukunft des Ordenslebens anzustoßen.² Die jungen Brüder forderten – noch unter dem Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs und dem kollektiven Versagen der deutschen Gesellschaft –, dass sich der Orden „an einer

noch zu schaffenden Gesellschaft [orientieren]“ solle, anstatt „durch gesellschaftliche Fixpunkte der Vergangenheit [festgelegt]“ zu sein.³ Solche „Fixpunkte“ waren traditionelle Vorstellungen von einer starren monastischen und stark hierarchisch verfassten Gemeinschaft, die vor allem binnenorientiert und nach außen weitgehend abgeschottet war, reguliert durch interne Gebets-, Mahl- und Rekreationszeiten.

Dieser bisherigen Praxis stellten die Verfasser der Denkschrift die Vision einer Ordensexistenz in „gesellschaftsoffenen und kritischen Gruppen“⁴ gegenüber, die nicht nur mit der gesellschaftlichen Entwicklung Schritt halten, sondern sich sogar an deren Spitze setzen und diese mitprägen sollte. Die „noch zu schaffende Gesellschaft“ sollte demokratischer, freiheitlicher und solidarischer sein. Sie war das Ziel ihres dominikanischen Engagements, um durch kritische Aufmerksamkeit und Begleitung das Wohlergehen aller Menschen – das „salus animarum“⁵ – zu fördern. Deshalb sollten Prediger in der Gesellschaft präsent sein, einen zivilen Beruf ergreifen („Priestersein ist kein Beruf“⁶) und das Leben der Menschen teilen. Damit entwarfen die Brüder eine andere Theologie von Ordensleben, die die seinerzeit üblichen Verhältnisse umkehrte. Im Mittelpunkt standen nicht geistliche Übungen und Selbsterbauung, sondern die apostolische Sendung in einen gesellschaftlichen Kontext hinein. Diesem Auftrag sollte sich die Organisation des gemeinschaftlichen Lebens zwecks besserer Wirksamkeit flexibel anpassen können.⁷

Verkündigung und Lebensform sollen in Einklang stehen

Auf diesem Hintergrund war es nur konsequent, wenn die jüngeren Brüder – durchaus mit jugendlichem Idealismus – für „innere

Demokratisierung“ und neue Gemeinschaftsformen plädierten, die dem dominikanischen Sendungsauftrag unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen im Nachkriegsdeutschland dienlicher erschienen. Ihr Wunsch nach mehr Offenheit, Transparenz und Partizipation in einer „Gesellschaft der Freien“ entsprach nicht nur dem dominikanischen Charisma, sondern auch den demokratischen Strukturen, wie sie der Verfassung des Ordens seit seiner Gründung zu eigen sind.⁸ Solche Anpassungsmöglichkeiten, die die Konstitutionen explizit vorsehen, setzen freilich gegenseitiges Vertrauen, den Willen zur Gestaltung von Freiheitsräumen und die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung voraus. Vor allem aber nehmen sie das Professversprechen des Einzelnen als Selbstverpflichtung zum „demokratischen Gehorsam“ gegenüber Gott und dem Predigtwerk des hl.

Dominikus in Form seiner Konstitutionen und Ordinationen ernst. Wie die Jahrhunderte lang bewährte Verfassung der Dominikaner zeigt, sind demokratische und hierarchische Elemente in einer kirchlichen Sozialform prinzipiell miteinander vereinbar, müssen in der Praxis aber mit Leben gefüllt werden.⁹ Trotz ihrer visionären und für den dominikanischen Sendungsauftrag in postmodernen Gesellschaften immer noch höchst relevanten Gedanken trafen die Verfasser der Denkschrift bei ihren Oberen auf heftigen Widerstand. Zusammen mit einigen Komplementärstudenten ihrer Provinz entwickelten sie bei einem Treffen in München im März 1968 ein „vorläufiges Programm“ zur Konkretisierung ihrer Anliegen.¹⁰ Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen erneuerten sie u. a. ihre Forderung nach einer „Pluralität der Lebensformen“ im Orden. Denn erst „[d]ie Wahl des Projekts, das in Angriff genommen werden soll, die Erarbeitung der Aktionsprogramme und deren Durchführung bestimmen

das Leben der Gruppe. Erfahrungen zeigen, daß man nicht mit der Kultivierung oder gar Vergesetzlichung des Innenraumes beginnen darf. Darum können sich neue Formen des Zusammenlebens und der Spiritualität erst in der gemeinsamen Aktion herausstellen.“¹¹ Ein solcher Ansatz, von den gegenwärtigen Verhältnissen her gedacht und begründet, garantiert die bleibende Relevanz der dominikanischen Sendung.

Misslungene Kommunikation

Als der damalige Provinzial Friedrich Quatmann im April 1968 Kenntnis von den beiden Schriften, der Denkschrift und dem vorläufigen Programm, erhielt, verurteilte er das Verhalten der Brüder scharf und drohte ihnen mit Ordensausschluss.¹² Dass er ihre Überlegungen zur Zukunft des Ordens nicht anders als als sozialistische Agitation abzutun wusste, offenbart die Hilflosigkeit und Machtlosigkeit

der Oberen jener Zeit im Umgang mit dieser ‚unverstandenen‘ Brüdergeneration. Quatmann war überzeugt, dass „[u]nser Orden [...] eine ausgesprochen demokratische Verfassung [hat.] Sie setzt ein hohes Mass [sic!] an Verantwortung bei jedem einzelnen Mitbruder voraus.“¹³ Und an die Adresse der Verfasser der Schriften gerichtet fügte er hinzu: „Gerade diese Verantwortung vermisste ich bei Ihnen. Was Sie wollen, muss ich als Sozialismus bezeichnen.“¹⁴

Dr. phil. Dennis Halft OP, Dipl.-Theol. (halft@institut-chenu.info), geb. 1981 in Bonn, Dozent und Verwalter mit Ruf (W3) des Lehrstuhls für Abrahamitische Religionen mit Schwerpunkt Islam und interreligiöser Dialog an der Theologischen Fakultät Trier, Senior Research Fellow am Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Seeking the ‘Good Life for All’ in an ‘Oasis of Peace’. Bruno Hussar’s Vision of a Shared Jewish-Palestinian Community, in: E. Van Stichel/Th. Eggensperger/M. Kalsky/U. Engel (Hrsg.), Fullness of Life and Justice for All. Dominican Perspectives, Adelaide 2020, 33–43.

01 Der viereinhalbseitigen, maschinengeschriebenen „Denkschrift einer Gruppe Walberberger Studenten“ (hernach: Denkschrift), die sich in fünf Kapitel (I. Grundlage, II. Theologie, III. Studium, IV. Beruf, V. Konvent) gliedert, ist ein halbseitiges Vorwort vorangestellt, das auf Walberg im Januar 1968 datiert ist. Die Denkschrift ist Teil einer 46 Seiten umfassenden „Dokumentation“ mit verschiedenen unveröffentlichten ordentheologischen Texten, Projektberichten und Stellungnahmen in deutscher, französischer und spanischer Sprache, die vom „Internationale[n] Studentenausschuß OP/Münster“ zusammengestellt wurde. Die Dokumentation sollte den Teilnehmenden am „erste[n] Treffen Interessierter aus europäischen Provinzen [...] vom 31.10. bis 3.11.1968 in Lorscheid bei Trier“ als

„Arbeitsgrundlage“ dienen. Die nach dem Ort des Treffens benannte dominikanische „Lorscheidbewegung“, die auch unter „Lorscheider Kreis“ bzw. „Lorscheidgruppe“ bekannt ist, setzte sich für eine tatsächliche kirchliche Erneuerung nach den Beschlüssen des II. Vatikanums sowie für Reformen des Ordenslebens ein. – Ich danke Ulrich Engel OP, der mir eine Kopie der Dokumentation zur Verfügung stellte, sowie Heiner Katz OP für seine Erläuterungen zu den Hintergründen der Entstehung der Lorscheidbewegung.

02 Alle Zitate in diesem Satz stammen aus dem Vorwort zur Denkschrift.

03 Denkschrift, 1.

04 Ebd., 2.

05 Vgl. Liber Constitutionum et Ordinationum fratrum Ordinis Praedicatorum (= LCO) 1 § II.

06 Denkschrift, 3.

07 Vgl. LCO 1 § VII.

08 Vgl. dazu U. Engel, Leitung auf Zeit – Leitung durch Wahl, in: futur2, 2/2019; www.futur2.org/article/leitung-auf-zeit-leitung-durch-wahl [Aufruf: 1.2.2021].

09 Vgl. ebd.

10 Das zweieinhalbseitige, maschinengeschriebene „Vorläufige Programm einer Gruppe von Komplementärstudenten“, das auf April 1968 datiert ist, ist ebenfalls Teil der o. g. Dokumentation.

11 Vorläufiges Programm, 2.

12 Zweiseitiger maschinengeschriebener Brief des Provinzials Friedrich Quatmann v. 22.4.1968 an „Hochw. Herrn N.N.“, zit. nach o. g. Dokumentation.

13 Ebd., 2.

14 Ebd.

Luke Bretherton, **Christ and the Common Life**. Political Theology and the Case for Democracy, William B. Eerdmans Grand Rapids, MI 2019, 522 S., € 38,-.

Die politische Theologie gibt es inzwischen in vielen unterschiedlichen Gestalten und Ausprägungen. Es gibt sie ordnungspolitisch, befreiungstheologisch, in der Form einer öffentlichen Theologie, auch postmodern oder als Rekonstruktion vergangener religionspolitischer Konstellationen. Längst ist es für Einzelpersonen unmöglich geworden, die vielen Neuerscheinungen wahrzunehmen, die sich Jahr für Jahr den unterschiedlichen Aspekten der politischen Theologie widmen. Die politische Theologie ist eine Forschungsdisziplin wie jede andere auch. Bei dieser „Politischen Theologie“ handelt es sich freilich um eine akademische Disziplin mit einer ausgeprägt fiebrigen Diskussionskultur!

L. Bretherton, Professor für Theologische Ethik an der US-amerikanischen Duke University, legt nun eine umfangreiche Studie vor, die auf besonders anregende Weise zweierlei versucht: Zum einen informiert der Verf. gekonnt über den Stand der Forschung auf dem weiten Feld der Politischen Theologie. Beeindruckend ist die Breite der politisch-theologischen Traditionsstränge, die der Autor zusammenführt, zum Teil auch aus eigenen Publikationen früheren Datums. Im rekonstruktiven Teil der Arbeit („Case Studies“) treffen „Black Power“-Bewegung auf Katholische Soziallehre, anglikanisches Denken auf pfingstkirchliche Aufbrüche. Im systematischen Teil („Sustaining/Forming a Common Life“) werden Fragen der Wirtschaft, des Klassendenkens und der Gemeinwohlorientierung ebenso behandelt wie die Säkularisierungsdebatte, der Gedanke der christlichen Gastfreundschaft und der kontrovers diskutierte Souveränitätsbegriff. Brethertons Studie beweist

eindrucksvoll, dass das politisch-theologische Nachdenken vor kaum einem Politikfeld haltmacht. Ihm gelingt ebenso – wenn auch nicht an jeder Stelle in gleicher Gründlichkeit und Tiefe – eine Gesamtschau auf die Politische Theologie als Disziplin.

Als Leser*in bekommt man dabei nicht das Gefühl vermittelt, dass der Verf. politisch-theologische Gehalte in die jeweiligen Felder bzw. Diskurse nur hineinliest. Hier macht sich nämlich Brethertons zweites, dezidiert normatives Anliegen bemerkbar: Seine Darstellung der politisch-theologischen Fragestellungen und Diskussionsstränge verfolgt das Ziel, die christliche Theologie als eine Motivationsgrundlage für das demokratische Leben herauszustellen. Es geht um die Frage, „why Christians should be committed to democracy as a vital means for pursuing a flourishing life“ (1). Dabei identifiziert der politische Theologe Bretherton das Hören bzw. das Aufeinanderhören („listening“) als eine wichtige demokratische Tugend. Er schreibt: „In a democracy, wisdom is not seen to rest with the one or the few or even with the many. It is discerned by listening to the whole, so finding it needs everyone’s contribution.“ (430)

Wenn Bretherton auch mehrmals betont, dass auch die Demokratie einem eschatologischen Vorbehalt unterliegt (389 bzw. 413) und nie nach Perfektion streben soll, so ist er dennoch davon überzeugt, dass ein gemeinwohlorientiertes demokratisches Handeln dem christlichen Glauben in großem Maße entspricht. Ausweisen lässt sich dies, so der Verf., auch mithilfe der systematischen Traktate christlicher Theologie, die man auf eine politische Theologie des guten Lebens anwenden kann: die Pneumatologie, die Christologie und immer wieder auch: die Eschatologie. Dabei gehen theologische Reflexion und geistliche Haltung bei *Christ and the Common Life* Hand in Hand. Politische Theologie ist hier also ein durch und durch affirmatives, spirituell grundiertes Projekt. In Brethertons Worten: „Political theology, as I see it, is an interpretive art for discovering faithful, hopeful, and loving judgements about how to act together in response to shared problems“ (6).

Bretherton schlägt mitunter einen Ton an, der im hiesigen Diskussionskontext irritiert. Wenn er zum

Beispiel aus biblischen und historischen Praktiken des Exorzismus einen befreiungstheologischen Impetus der politischen Theologie ableitet (107ff.), dann ist das eine auf den ersten Blick gewöhnungsbedürftige Denkfigur. Gleichzeitig entlarvt der Verf. auf diese Weise kulturell eingeeingte Lesarten einer inzwischen deutlich global und plural aufgestellten Denktradition. Der Chor der politischen bzw. politisierenden Theolog*innen und – umgekehrt auch – der theologisierenden Politikwissenschaftler*innen ist inzwischen vielstimmig geworden. Diese Stimmen bedienen sich auch ganz unterschiedlicher sprachlicher und rhetorischer Jargons, von wissenschaftlich bis spirituell, von rational bis emotional. Bretherton nimmt hier eine Mittelstellung ein.

Wenn man also weiß, dass der Verf. ein ausgeprägt christlich-theologisches Anliegen verfolgt, dann kann man seinen Band durchaus als eine allgemeine Einführung in die Politische Theologie lesen. Bei dem hier anzuzeigenden Titel bestätigt sich aber auch der Eindruck, dass man über politische Theologie kaum schreiben kann, ohne selbst politische Theologie zu treiben.

Burkhard Conrad OPL, Winsen/Luhe

Hanspeter Schmitt OCarm (Hrsg.), **Kirche, reformiere dich!** Anstöße aus den Orden, Verlag Herder Freiburg/Br. 2019, 199 S., € 20,-.

Papst Franziskus bedient sich gern aussagekräftiger Bilder, um die gegenwärtige Situation der Kirche zu beschreiben. Es handelt sich dabei meist um schonungslose und nicht zuletzt überraschende Aussagen. Eine davon lautet: „Die Kirche ist ein Lazarett“. Nach einer derartigen „Diagnose“ bedarf mithin die *Ecclesia catholica* der Heilung. Wie in der Medizin, so ist vermutlich auch in anderen gesellschaftlichen „Lazaretten“ nicht in erster Linie ausschließlich das Wissen gefragt, sondern vielmehr eine kompetente und überzeugend gelebte Erfahrung. Was nun, *Catholica*? Keinesfalls muss man sich auf eine lange Suche begeben oder gar von außen (Not)Hilfe einholen. Vor der Tür, genauer noch, im eigenen Hause

kann man sich eines wahrlich üppigen Erfahrungsschatzes bedienen. Wann immer es um den Zustand der Kirche nicht sonderlich gut bestellt war, waren es gerade die Orden, die vorneweg zur Hilfe herbeigeeilt sind. Die meisten Ordensgemeinschaften entstanden im Zuge eines Mangels oder einer Krise in der Kirche.

Schon der unmissverständlich (auf)fordernde Titel des anzuzeigenden Buches, „Kirche, reformiere dich!“, scheint einerseits nicht nur der Kirche dringende Veränderungen ins Stammbuch zu schreiben, sondern ihr gleichzeitig ganz konkrete, aus den eigenen Reihen der Orden kommende Vorschläge zu unterbreiten. Beim Lesen dieser teilweise sehr unterschiedlichen und gleichzeitig spannenden Beiträge gewinnt man rasch den Eindruck, dass nicht primär auf Reformen (der bestehenden kirchlichen Strukturen, was heutzutage zumeist in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erwartet wird) der Akzent gesetzt wird. Vielmehr dominieren leidenschaftliche Verweise auf beträchtliche Kompetenzen der gemeinschaftsstiftenden Glaubenserfahrung und Glaubensvermittlung aus der jahrhundertealten Tradition der Ordensgemeinschaften.

Zweifelsohne war die Kirche lange zu sehr darauf bedacht, die Welt, also die anderen, zur Umkehr zu bewegen. Indes wird ihr bescheinigt und dringend empfohlen, sich nun selbst in den Blick zu nehmen. Die Zeit des Arguments der Autoritäten ist längst vorbei. Gefragt ist die Autorität der Argumente. Die Beiträge in diesem Buch werben mit plausiblen Argumenten dafür, die Grenzen unseres Verständnisses von Kirche (in all ihrer Gesamtheit) radikal zu erweitern und zu korrigieren. Obgleich die Orden zur Zeit selbst in einer, keinesfalls nur in Fragen des Nachwuchses, Krise stecken, sind ihre Impulse und ihr Erfahrungsschatz willkommene Inspiration für die Reformen der Kirche und in der Kirche. Dieses lesens- und empfehlenswerte Buch ist ein gleichermaßen hilfreicher Anstoß für manche Neuausrichtung und die nicht minder dringenden Reformen im gegenwärtig schwächelnden Ordensleben insgesamt.

Franz Prcela OP, Mainz

Andrew Davison, **Participation in God**. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics, Cambridge University Press Cambridge 2019, 423 S., ca. € 32,-.

Haben wir Menschen Anteil an Gottes Wahrheit und Wirklichkeit? Wie kann diese Teilhabe – lat. *participatio* – sprachlich adäquat beschrieben werden? Und was heißt Teilhabe an Wahrheit und Wirklichkeit für unser Verhältnis zur Welt und zur Schöpfung? Diesen Fragen geht der in Cambridge/GB lehrende anglikanische Theologe Andrew Davison in dem hier anzuzeigenden Titel nach. Nachdem der Verf. schon auf den Eingangsseiten seines Bandes die erste Frage mit einem affirmativen „Ja“ beantwortet, dienen ihm die weiteren 16 Kapitel dazu, die Vorstellung der menschlichen Teilhabe an göttlicher Wahrheit und Wirklichkeit dogmengeschichtlich zu rekonstruieren und in Richtung einer partizipatorischen Hermeneutik, Anthropologie und Ethik weiter zu entwickeln.

Um es vorweg zu nehmen: Die Lektüre von Davisons Studie ist nicht immer bequem, da sie eine gewisse Vertrautheit mit scholastischem Vokabular voraussetzt bzw. der Leserin die Bereitschaft abverlangt, sich mit diesem Denken und seinen Begrifflichkeiten auseinanderzusetzen. Die Lektüre lohnt aber dennoch, da mit fortschreitender Lektüre sich eine Vertrautheit einstellt, die den Blick für die spirituellen Vorzüge eines partizipatorischen Ansatzes öffnet. Der Verf. greift – das macht die Lektüre gerade für Dominikaner*innen interessant – in großem Stile auf Thomas von Aquin zurück. Thomas' Teilhabe-Begriff ist Davison Referenz und Inspiration zugleich. Im ersten Teil der Studie fächert der Verf. den Teilhabe-Begriff in verschiedene Richtungen auf, indem er sich auf die Suche nach unterschiedlichen ursächlichen Beziehungen (Engl. *causation*) macht, welche Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung miteinander verbinden. Dabei gilt es aus Sicht einer christlichen Dogmatik zwei Fußangeln zu vermeiden: Die eine Fußangel trennt Gott und Welt auf eine Weise voneinander, die jeden Teilhabegedanken im Keim erstickt; so geschehen zum Beispiel bei der deistischen Schöpfungsvorstellung. Die andere Fußangel vermischt Schöpfer und Schöpfung miteinander,

so dass die beiden Ebenen ununterscheidbar werden: die pantheistische Versuchung.

Diesen beiden Fußangeln setzt der Verf. einen schöpfungstheologisch grundgelegten Teilhabebegriff entgegen. Gott ist der kausale Ursprung der Schöpfung gleich in mehrerlei Hinsicht: als deren Ausgangspunkt (*efficient causation*, 13ff.), als die formende und gestaltende Kraft (*formal causation*, 84ff.), als das Ziel jeder Schöpfung (*final causation*, 113ff.). Der grundlegende Gedanke dabei: Was Gott schafft und erhält und zum Ziel führt, das hat Anteil an Gottes trinitarischer Wirklichkeit und Wahrheit. In Davisons Worten: „A participatory vision of theology stresses that God is the beginning, middle, and end of all things“ (113).

Der Verf. betont, dass der Gedanke der Teilhabe an Gott den Dingen nicht ihren Eigenwert, nicht ihre Würde nimmt. Ganz im Gegenteil! Gott ist keine Wirklichkeit neben anderen Wirklichkeiten, sondern der Grund, weshalb die Dinge sind. So ist die Würde als das zu verstehen, was den Dingen durch Teilhabe an Gottes Wirklichkeit und Wahrheit zukommt (vgl. 71). Es gibt kein Leben und keine Existenz jenseits der Teilhabe der Dinge an Gott. So hat für Davison – ganz scholastisch gedacht – das Böse auch keine eigene Natur, sondern ist stets nur ein Mangel an Teilhabe und damit ein Mangel an Sein (vgl. 239ff.).

Im Mittelteil seines Buches vertieft der Verf. den Teilhabe-Gedanken christologisch und soteriologisch. Jesus Christus ist der, der Teilhabe vollkommen gelebt hat. Durch die Inkarnation wird Gott Mensch, wobei es falsch wäre, diesen Gedanken auf eine Weise eng zu führen, als ob Gott durch die Menschwerdung weniger Gott wäre (210ff.). In Christi Inkarnation und Leiden wird Gott nicht gedemütigt – das wäre kenotisch zu kurz gesprungen – „rather, they demonstrate God's eternal humility“ (214). In Jesus Christus wird offenbar, wie Mensch und Gott – und in gewissem Sinne Schöpfung und Geschöpf – sich nicht als Konkurrenten gegenüberstehen (230), sondern aneinander teilhaben. Das Geschöpf empfängt von Gott – in Jesus Christus – Erlösung und damit eine über die Schöpfung hinausgehende Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit (299).

Was heißt das alles nun für unsere Möglichkeiten, Wahrheit zu erkennen und das Gute zu tun? Der Verf. verschreibt sich einer realistischen Weltansicht: Die Dinge besitzen Wahrheit und Wirklichkeit, noch bevor wir Menschen uns ihnen mit dem Akt des Beobachtens und Erkennens nähern. Alles hat Teil an Gott, ganz unabhängig davon, was wir Menschen davon wissen und halten. Unser Erkennen der Dinge gleicht also weniger einer analytischen Zerlegung, sondern ist vielmehr – man fühlt sich an Gadammers Horizontverschmelzung erinnert – eine Erkenntnis über das Wesen der Dinge und einer Vergemeinschaftung zwischen Erkennendem und Erkanntem: „Knowledge is a sort of union“ (306). Das Wesen der Dinge schließt sich uns auf, wie es sich aber auch immer ein Stück weit entzieht. Die Dinge bergen ein Geheimnis: „Everything, even the humblest creature, has depths: depths that we can only fathom partially“ (317).

Diese realistische Sicht der Dinge prägt selbstverständlich auch das Handeln. Es wundert nicht, dass Davison in seinem Kapitel zur Ethik das Naturrechtsdenken ins Spiel bringt (351). Die Natur der Dinge – so der Verf. etwas geheimnisvoll – legt sich in einem bestimmten moralischen Sensus darüber aus, wie wir zu urteilen und zu handeln haben. Der Verf. ist sich darüber im Klaren, dass der naturalistische Fehlschluss unbedingt vermieden werden muss. Die Dinge sind nicht einfach als gut zu bewerten, weil wir sie persönlich gut finden oder weil sie in einem beliebigen geschichtlichen Moment zufällig so und nicht anders sind. Da die Schöpfung aber an Gottes – guter – Wirklichkeit und Wahrheit teilhat, ist die Möglichkeit, das Gute zu erkennen und zu tun, auch selbst in die Schöpfung eingeschrieben.

So theologisch-wissenschaftlich Davisons Band über weite Strecken formuliert ist, die aufmerksame Leserin stößt immer wieder auf spirituelle Einsichten. „God loves things into being,“ schreibt der Verf. zum Beispiel einmal (286); ein Satz, über den man lange nachsinnen kann. Das zeigt nur: Davison hat ein anspruchsvolles Buch geschrieben; die Lektüre lohnt auf jeden Fall.

Burkhard Conrad OPL, Winsen/Luhe

Alexandre Kojève, **Der Begriff der Autorität**. Aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Philipp Wüschner, Merve Verlag Leipzig 2020, 184 S., € 20,-.

Es ist das Verdienst des Berliner Philosophen Ph. Wüschner, die kleine Studie des russischen Denkers A. Kojève (1902–1968) dem deutschen Sprachraum zugänglich gemacht zu haben. Kojève, Neffe des Malers W. Kandinski, wurde von K. Jaspers promoviert und ging Ende 1926 ins französische Exil. In Paris hielt er u. a. Vorlesungen zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, die große Aufmerksamkeit erregten (u. a. hörte sie Hannah Arendt). Im Jahr 1942 verfasste er das vorliegende Buch – ganz unter dem Eindruck des Weltkriegs – und setzte sich mit unterschiedlichen Vorstellungen des Autoritätsbegriffs auseinander. Nach dem Krieg arbeitete er in verschiedenen französischen Behörden und betätigte sich als Ratgeber zu europapolitischen Fragen, ohne im eigentlichen Sinne wieder akademisch tätig geworden zu sein.

„La notion de l'autorité“ (so der Titel im Original) skizziert insgesamt 64 Autoritätsformen und besteht aus drei Teilen, beginnend mit „Analysen“ (15–91), in denen Kojève den Begriff phänomenologisch, metaphysisch und ontologisch untersucht. Der zweite Teil, betitelt mit „Deduktionen“ (93–143), skizziert politische, moralische und psychologische Anwendungen, und im dritten Teil („Appendizes“, 145–162) analysiert er u. a. die Autorität des Marschalls Pétain (den er kein einziges Mal namentlich nennt), d. h. die „Autorität des Anführers, die sich in der Tatsache offenbart, dass selbst ein vom Volk unverstandenes Projekt oder Programm ohne ‚Gegenreaktion‘ akzeptiert wird, allein aufgrund der Tatsache, dass es vom Marschall vorgeschlagen oder unterstützt wird.“ (146)

Im Nachwort („Chose curieuse. Ende und Überleben der Autorität“, 162–184) verweist der Übersetzer darauf, wie sehr der Begriff der Autorität in der Debatte autoritätskritisch betrachtet wird. Wüschner schreibt: „Aufklärung und Aufklärungskritik, beziehungsweise Moderne und Autoritätskrise fielen in gewissem Sinne zusammen.“ (164) Zudem verweist er

auf H. Arendt, die den Autoritätsverlust als letzte und radikalste Stufe des neuzeitlichen Skeptizismus betrachtete und Phänomene wie Extremismus und Totalitarismus als Symptome von Autoritätskrise einschätzte.

Es ist Wüschner zu danken, dass er diesen weitgehend vergessenen Impuls zum Thema der Autorität dem deutschsprachigen Publikum endlich zugänglich gemacht und A. Kojève mit der hierzulande weitaus prominenteren H. Arendt in Verbindung gebracht hat.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

[1] Michel de Certeau, **Täglich aufbrechen zu den anderen...** Reflexionen zur christlichen Spiritualität, hrsg. von Andreas Falkner unter Mitarbeit von Christoph Benke. Mit einer Hinführung von Anna Elisabeth Rifesser, Echter Verlag, Würzburg 2020, 172 S., € 14,90.

[2] Margit Eckholt, **Gast eines anderen werden.** Glaubensanalyse mit Michel de Certeau in Zeiten interkultureller und interreligiöser Begegnungen, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2020, 264 S., € 35,-.

Im deutschsprachigen Raum hat die Rezeption des französischen Kulturanthropologen *M. de Certeau SJ* (1925-1986) in den letzten Jahren rasant an Fahrt gewonnen. Dementsprechend sind gleich zwei neue Veröffentlichungen anzuzeigen.

Das erste Buch [1] versammelt Beiträge aus den Anfängen von Certeaus Wirken (1954-1973). *A. Falkner SJ* (1934-2020) hat sie aus dem Französischen übersetzt und zuerst in loser Folge in der Zeitschrift „Geist und Leben“ publiziert. Die 14 Texte lassen Certeau vor allem als Historiker der Spiritualität, insbesondere der Mystik entdecken. Konkret bietet die Sammlung Portraits bedeutender Persönlichkeiten der *Societas Jesu* (Peter Faber SJ, Jean-Joseph Surin SJ), Texte zum spiritualitätspraktischen und gesellschaftspolitischen Status der Kirche in der Moderne, bibeltheologische Meditationen zur immer fremdbleibenden Gestalt Jesu wie auch Betrachtungen zur ignatianischen Ordensspiritualität. Als roten Faden markiert

A.E. Rifesser (Tertiarschwester des hl. Franziskus, Brixen) in ihrer Einleitung „das Motiv des Lebens- und Glaubensweges als ständiges Aufbrechen und Unterwegssein“ (9). Nicht zuletzt all denen, die trotz vielgestaltiger Kirchenkrisen nicht von ihrer Glaubenssehnsucht lassen wollen, sei das Buch zur Lektüre empfohlen!

Mit ihrer Monographie [2] legt die Dogmatikerin und Certeau-Expertin *M. Eckholt* (Universität Osnabrück) einerseits eine Einführung in das Denken des jesuitischen Grenzgängers vor. Dementsprechend eröffnet eine „biographisch-werkgeschichtliche Skizze“ (19-38) das Buch. Andererseits präsentiert die Verfasserin aber auch eine fundamentaltheologische Untersuchung zu den zentralen Topoi „Mystik“ und „Mission“ (39-59). Dabei analysiert sie zum Auftakt die „Ekklesiogenese“ (61) einer „Kirche im Transit“ (81) im Blick auf ihre ökumenischen und interkulturellen Potenziale (61-91) – ein Kapitel, das vor dem Hintergrund des „Synodalen Wegs“ in Deutschland von Bedeutung ist. Ausgehend vom Bruch zwischen Glauben und Kultur, den Certeau als Charakteristikum der europäischen Moderne ansah, rekonstruiert Eckholt im Werk des Jesuiten eine „topologische Friedenstheologie“ (100), die das Potenzial hat, vor allem im urbanen Kontext interkulturelle Relevanz zu entfalten (93-118). In den weiteren Kapiteln thematisiert die Verfasserin mit und im Anschluss an Certeau neue Sprachformen des Glaubens (119-152), Bedingungen von Subjektwerdung in Gemeinschaft (153-174), die Bedeutung der Peripherie für das kirchliche Selbstverständnis (175-193), „Glaubensanalysen im interkulturellen Vollzug“ (29) sowie das Potenzial spiritueller Praktiken und religiöser Narrative für das interreligiöse Gespräch (213-239). Mit einer Reflexion zur Gastfreundschaft als „Kunst der Grenzüberschreitung“ (241) beschließt Eckholt ihre theologisch differenzierte und deshalb höchst lesenswerte Glaubensanalyse.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFLEITUNG:

Thomas Eggenesperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 35,20, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 41,20, für Studierende* € 23,20.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Spiritualität für säkulare Menschen



Hubertus Halbfas
Säkulare Frömmigkeit
Gespräch über ein aufgeklärtes Christentum

208 Seiten, 12 x 19 cm
Hardcover mit Schutzumschlag
und Leseband
mit s/w-Abbildungen
€ 18,- [D] / € 18,50 [A]
ISBN 978-3-8436-1299-9

Hubertus Halbfas will das Wort »Frömmigkeit« für säkular lebende Menschen neu in Anspruch nehmen. Seine These: Säkular lebende Menschen sind nicht unfromm. Auch eine säkulare Existenz kann spirituell gelebt werden. In der Form einer inneren Zwiesprache entfaltet er, was Spiritualität für Zeitgenossen heute heißen kann. Zugleich zielt er darauf ab, die Gegenwartsbedeutung des Jesus von Nazaret für ein aufgeklärtes Christentum zu erschließen: »Wenn der historische Jesus und sein Programm nicht eine säkulare Präsenz zurückgewinnen – für Christen und Nichtchristen, vermeintlich Gläubige und vermeintliche Atheisten –, bleibt auch das Rest-Christentum entbehrlich.«



PATMOS

www.patmos.de