

und ihres Glaubens einerseits sowie dem sozio-kulturellen Sinnhorizont der Adressaten der Glaubensverkündigung andererseits ab. In dem Maße, als sich der sozio-kulturelle Sinnhorizont wandelt, wandeln sich die Voraussetzungen des Glaubens und stellen sich somit neue Anforderungen an die Selbstdarstellung der Kirche, wenn sie glaubhaft bleiben will.

f) Die *Leistung objektiver Sinnkonstitution* (Entwicklung und Identität der ‚fides quae creditur‘) und die *Gewinnung neuer Glaubender* (als Vermittlung einer ‚fides qua creditur‘) sind als *zentrale Aufgaben* der jeweils in unterschiedlichen sozio-kulturellen Konstellationen vorfindbaren Kirche anzusehen. Ihre jeweilige soziale Struktur ist kritisch unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, inwieweit die jeweiligen Sozialformen der Kirche geeignet sind, diese Aufgaben zu lösen.

g) Hinsichtlich der Sozialformen, in denen sich die Gemeinschaft der Glaubenden manifestiert, lassen sich grundsätzlich drei Ebenen unterscheiden: die gesellschaftliche (z. B. Kirche als politischer Faktor, Kirche in den Massenmedien), die organisatorische (z. B. hierarchische, regionale Gliederung) und die Ebene einfacher Sozialsysteme (z. B. kirchliche Gruppen, ‚Kerngemeinschaft‘, überhaupt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind . . .“). In hochdifferenzierten Gesellschaften, in denen Kirche und der durch sie konstituierte Sinnhorizont wiederum partikulär geworden sind, kommt der *Glaubensvermittlung innerhalb freiwilliger Gruppen* wachsende Bedeutung zu. Gleichzeitig bedarf die Kirche jedoch einer *wirksamen Organisation*, wenn sie nicht in sektiererische Gruppen langsam zerfallen soll. Die Wirksamkeit der Kirchenorganisation manifestiert sich in ihrer Fähigkeit, sich an vielfältige und zudem wandelbare Bedürfnisse der an der Kirche Beteiligten anzupassen. Insbesondere muß sie eine Vielfalt von Gruppen Glaubender ermöglichen, auch wenn diese unterschiedliche und z. T. einander widersprechende Verhaltensweisen entwickeln. Gleichzeitig hat die kirchliche Organisation die gesellschaftliche Repräsentanz der Kirche zu ermöglichen und zu sichern.

h) Kirche darf mit ihrem Organisationsaspekt nicht identifiziert werden. *Bezogen auf die kirchliche Organisation, ist der Glaubende stets als Umweltfaktor der Organisation zu betrachten.* Kirchliche Organisation unterliegt denselben Tendenzen der Bürokratisierung und der Anonymität wie andere Großorganisationen auch. Gerade dadurch wird die Glaubhaftigkeit der Kirche gefährdet. Umgekehrt kann die Glaubensüberzeugung (z. B. eines Bischofs oder Papstes) auf die kirchliche Organisation störend wirken. Die Theologisierung kirchlicher Organisationsfragen verdrängt diesen notwendigen Konflikt, ohne ihn zu lösen.

Rudolf Pesch

## Thesen zur Sache Jesu als Begründung kirchlicher Praxis

Die „Sache Jesu“ war eine *eschatologische Sammlungs- und Befreiungsbewegung in Israel*. Jesus hat an die alttestamentlich-prophetischen Verheißungen und die zeitgenössisch-apokalyptischen Erwartungen angeknüpft und den Horizont Israels nicht überschritten. Jesu Sache war die Sache einer ungewöhnlichen prophetisch-charismati-

schen Gestalt, die nicht auf einfache Formeln festgelegt werden kann. Das kometenhaft kurze Wirken Jesu, die Eigenart der Jesusüberlieferung der Kirche und die Divergenzen der wissenschaftlichen Urteile über Jesus erschweren eine verbindliche Auskunft über die „Sache Jesu“. Die folgenden Thesen können nur einen bescheidenen Beitrag zur Beschreibung der „Sache Jesu“ bieten; sie sollen aber einige *deutliche Akzente* herausstreichen.

### I. Jesu Sache als Sammlungsbewegung

1. Jesus hat angesichts der von ihm ausgerufenen (Mk 1, 15) Nähe der Herrschaft Gottes Israel als Gottesvolk sammeln wollen (Mt 23, 27 par; Mt 12, 30 parr).

Jesus formuliert seinen Anspruch mit Bildern der prophetischen Heilsverheißungen (Is 56, 7 f; Ez 34), seinen Anspruch als eschatologischer Agent Gottes, der Gottes Hirtenamt wahrnimmt (Lk 15, 1—7).

In prophetisch-provokativen Demonstrationen weist Jesus auf die Sammlung Israels als das Gebot der Stunde hin: Tempelreinigung (Mk 11, 15—18 parr), Zöllnergastmahl (Mk 2, 15—17 parr), Bildung eines Jüngerkreises, insbesondere des Zwölferkreises (Mk 3, 13—19 parr).

Jesus treibt mit seinen Jüngern in Palästina Mission, um das zerrissene Israel neu zu einen (Mk 6, 6—13 parr; Lk 10, 2 parr).

2. Jesu Sammlungsbewegung hat zum Ziel: die Aufhebung aller Vereinzelung, die durch Diskriminierung einzelner Menschen oder Menschengruppen entsteht.

Die Zuwendung Jesu zu den „Randexistenzen“ der damaligen jüdischen Gesellschaft ist *theologisch* (nicht politisch, sozialrevolutionär etc.) motiviert: Gott will die Sammlung Israels, deshalb gilt es, den verlorenen Schafen nachzugehen (Lk 15; Mt 15, 24).

Im Interesse der Sammlung Israels entdeckt Jesus Gottes Interesse am Menschen im Gesetz neu: gesetzeskritische Haltung Jesu (Mk 3, 1—6).

Im Interesse der Sammlung Israels durchbricht Jesus die Schranken, die religiös-gesellschaftliche Konvention, Vorurteile, die „gesetzliche“ Auslegung des Gesetzes aufgerichtet haben (Mk 2, 15—17; Mk 2, 1—12): *Sündenvergebung* durch Jesus.

3. Jesu Sammelbewegung ist *radikal* angelegt: Der Abbruch bestehender Barrieren soll nicht mit der Errichtung neuer Fronten einhergehen.

Jesus hat nicht nur Umgang mit dem „verfluchten Volk vom Lande“ in Galiläa, mit Zöllnern, notorischen Sündern (z. B. Huren, Hirten), sondern ebenso mit pharisäischen „Gerechten“ und Zeloten. Der Jüngerkreis, welcher der Herkunft nach „Todfeinde“ vereint, ist Zeichen eines gesammelten und versöhnten Israel.

Wesentliche Forderungen der Bergpredigt, wie die Forderung der Feindesliebe (Mt 5, 43—48 par) und des Gewaltverzichts (Mt 5, 38—42 par), sind der Sammlungsbewegung angemessene (eschatologisch motivierte!) Forderungen.

Die *Ethik Jesu* als „Ethik der Gottesherrschaft“ (Simulation der Situation des Neuen Bundes: Gottes Forderung ist dem Menschen ins Herz geschrieben — in der Not des Nächsten konkret erkennbar) ist die seine Sammlungsbewegung bewegende Ethik.

4. Die *frühe Kirche* hat die „Sache Jesu“ mit Recht als *Sammlungsbewegung* ausgelegt (Jo 11, 51 f).

Die Bildung der Urgemeinde in Jerusalem durch die Gali-



läer unter Führung der Zwölf geschieht in Fortsetzung der Sache Jesu mit dem Anspruch der Sammlung Israels (Mt 19, 28 par).

Die Überwindung der Kluft zwischen Juden und Heiden in der Kirche Jesu ist Ereignis einer *fundamentalen Sammlung der Menschheit* (vgl. Eph 3, 14 ff).

Die Mission der Kirche wird als Sammlung der Menschheit verstanden.

Die „Sache Jesu“ als Sammlungsbewegung hat religiösen, sozialen, politischen, existentiellen Charakter; sie ist freilich an eine *neue Auslegung Gottes* („Gott als der radikal sammelnde“) gebunden, die Religion, Gesellschaft, Politik und individuelle Existenz des Menschen neu verstehen lehrt.

## II. Jesu Sache als Freiheitsbewegung

1. Jesu Wirken (in Tat und Wort) ist als befreiendes, Freiheit stiftendes Wirken zu verstehen (vgl. z. B. Mt 17, 26).

Jesu befreit in charismatischem Wirken Kranke von ihren Gebrechen, Besessene von ihren Dämonen und interpretiert den *Anbruch der Gottesherrschaft* (Lk 11, 20 par) als Befreiung des Menschen (Lk 14, 10–17).

Jesu befreit durch sein sammelndes Wirken Zeitgenossen aus religiösen und gesellschaftlichen Zwängen (siehe I).

Jesu befreit durch sein gesetzeskritisches Verhalten und sein Wort von einem „gesetzlichen Gott“ und damit den Menschen von sich selbst (von durch Heteronomie getarnter Autonomie).

2. Jesu Freiheitsbewegung zeigt sich ferner in der Befreiung von: rituell-magischer Bindung (Mk 7, 15), religiös-gesetzlicher Knechtung (Mk 2, 23–3, 6), vital-egoistischer Versklavung (Bergpredigt; Mk 8, 34 ff).

3. Mit seinen Gleichnissen provoziert Jesu Freiheit: Freiheit humanen Handelns (Samaritergleichnis Lk 10), Freiheit in der Beanspruchung Gottes (Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15), Freiheit des eigenen Lebens (Der reiche Kornbauer: Lk 12, 16 ff).

4. Jesu schließt sich nicht der zelotisch-politischen Freiheitsbewegung an und initiiert keine sozialrevolutionäre Freiheitsbewegung (siehe I).

Jedoch steht Jesu Sozialkritik *im Dienst* seiner Freiheitsbewegung.

Jesu politische Kritik (Mk 10, 42 par) steht *im Dienst* seiner Sammlungsbewegung.

*Der Weg Jesu zur Veränderung der Gesellschaft ist der Weg über die Veränderung des Menschen.*

5. Die frühe Kirche interpretiert Jesu Leben und Tod als Befreiung der Menschen von Sünde und Tod, als radikale, eschatologische Befreiung.

Jesu Sache als Sammlungs- und Freiheitsbewegung ist *Sache der Praxis*. Freiheit wird nicht durch Predigt und Erinnerung von Freiheit, sondern durch Praxis von Freiheit gestiftet, provoziert, real. Jesus ist Anfänger in einem Prozeß von Freiheit, und als solcher ist Jesus unverzichtbar. Jesus ist Initiator einer eschatologischen Sammlungsbewegung und als solcher unersetzbar. Jesus hat Gott neu ausgelegt und ist selbst der bleibende Ort dieser Auslegung eschatologischer Offenbarung: der *Sohn*.

Jesu Botschaft ist Rechtfertigung seiner Praxis als „Praxis des Himmels“, sie sammelt und befreit nur dort, wo wir sie in der Sammlung und Freiheit Jesu (deren Raum die Kirche ist/sein soll) praktizieren.

Ernst Feil

## Hermeneutische und ekklesiologische Gesichtspunkte

In der Diskussion um die „Demokratisierung der Kirche“ theologische Argumente zu verwenden bedeutet, die Demokratisierung der Kirche nicht allein als Thema etwa der Religions- bzw. Kirchensoziologie, sondern der systematischen Theologie anzusehen. Andernfalls wird von diesen systematisch-theologischen Argumenten für oder gegen eine Demokratisierung der Kirche ideologischer Gebrauch gemacht.

Als Thema einer systematischen Lehre von der Kirche partizipiert die These von der Demokratisierung der Kirche an den zentralen Problemen gegenwärtiger theologischer Hermeneutik. Insofern kann eine Reflexion dieser Probleme nicht übergangen werden; sie soll skizziert werden, bevor die Frage nach der Demokratisierung der Kirche im Kontext systematischer Ekklesiologie präzisiert und der Versuch einer Antwort unternommen werden soll.

### 1. Zur Frage der Hermeneutik I: Gegen einen hermeneutischen Dualismus

Die Ekklesiologie partizipiert an der generellen Problematik von Glaube und Geschichte, wie sie vor allem durch Lessing aufgeworfen worden ist. Kann eine systematische Theologie nicht mehr ohne die Unterscheidung von historischem Jesus und Christus des Glaubens entwickelt werden, so muß eine Ekklesiologie aufgegeben werden, die auf einer historisch-kritisch ungesicherten Gründung der Kirche durch den historischen Jesus beruht. Die Ekklesiologie kann nur wie die Christologie auf dem Glauben der nachösterlichen Gemeinde an Jesus als den Christus aufbauen. Wenn auch die hierin liegende Aporie von Glaube und Geschichte theoretisch noch nicht gelöst und wohl auch unlösbar ist, so ist doch die bislang vielfach vorgeschlagene Lösung aufgegeben worden, nach der Glaube und Geschichte voneinander getrennt erschienen und die Geschichte als für den Glauben irrelevant erklärt wurde.

Die Notwendigkeit einer Vermittlung von Glaube und Geschichte verbietet die noch immer vielfach gebrauchte Unterscheidung von „Wesen der Kirche“, das als „unwandelbar“ angesehen wird, und zufälliger, geschichtlich bedingter „Gestalt der Kirche“, die allein wandelbar ist; diese Unterscheidung bleibt der philosophisch fragwürdig gewordenen Unterscheidung von Substanz und Akzidenz zu problemlos verhaftet.

Zugleich ist ein hermeneutischer Dualismus abzulehnen, der in den Antithesen von Ontologie und Geschichte, objektivierend und existentiell, statisch und dynamisch, kosmozentrisch und anthropozentrisch gegenwärtig meist als die Antithetik von griechischem (Seins-)Denken und hebräischem (Geschichts-)Denken formuliert wird. Die unkritische und apodiktische Konzeption von Geschichte als einer Grundkategorie hebräischen Denkens projiziert eine gegenwärtige Kategorie in legitimatorischer Absicht in den „Anfang“ und unterschlägt damit die geschichtliche (neuzeitliche) Bedingtheit, Bestimmung und Funktion dieses Begriffs.

Auch die Antithese von Kontinuität und Variabilität zur Bestimmung der Identität der Kirche angesichts ihrer