

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

geschichtlichen Wandlungen kann nur mit der Einschränkung verwendet werden, daß sie jeden hermeneutischen Dualismus ausschließt.

2. Zur Frage der Hermeneutik II: Gegen eine Theorie vom Ursprung als Wahrheit

Hinter den kritisierten Antithesen steht eine Konzeption von Geschichte, nach der die eine Alternative, die verkürzt als hebräisches Geschichtsdenken bezeichnet werden kann, zugleich als die ursprüngliche (biblische) und so als die wahre gegenüber der abgelehnten Alternative, dem griechischen Seinsdenken, interpretiert wird.

Diese keineswegs neue Argumentationsweise des „Zurück zum Ursprung“ als Neuentdeckung der Wahrheit des Ursprungs (vgl. das „Zurück zur Antike“ der Renaissance, „Zurück zur Schrift“ der Reformation, „Zurück zur Natur“ bei Rousseau) in der Absicht, die eigene Position gegen andere, gleichzeitige Positionen mit Hilfe eines geschichtlichen Rückgriffs zu legitimieren, ist nicht von vornherein unberechtigt; sie unterliegt aber vor allem zwei Einschränkungen:

Von dem Rückgriff auf eine als „ursprünglich“ und damit als maßgebend qualifizierte geschichtliche Epoche kann keine eindeutige Normativität dieser Epoche im Sinne einer in sich eindeutigen *norma normans* erwartet werden, wenn nicht jene geschichtliche Epoche als quasi-metaphysisches Prinzip ungeschichtlich verabsolutiert werden soll. Der Aspekt der Frage an den als kanonisch qualifizierten Anfang ist vor allem bestimmt durch den geschichtlichen Horizont des Fragenden, nicht aber primär ursprungsbestimmt. Der Rekurs auf den Ursprung kann nur in einem „geschichtlichen Zirkel“ erfolgen.

Der zugleich neuorientierende und gegenwartskritische Rückgriff auf den Ursprung kann nicht von der geschichtlichen Vermittlung dieses Ursprungs durch die Tradition absehen, wenn diese nicht *ipso facto* als Abfall vom Ursprung abgewertet werden soll (vgl. philosophisch den Verlust der „Wahrheit des Seins“ schon bei Platon und ihre Neuentdeckung durch Heidegger, theologisch den Abfall im sog. „Frühkatholizismus“, in der „Hellenisierung“, in der „konstantinischen Wende“ oder in der Aristotelesrezeption der Hochscholastik). Durch die pauschale Negation der „Zwischenzeit“ kann nicht mehr einsichtig gemacht werden, welche Bedingungen zum jeweiligen Zeitpunkt die rechte Einsicht in die Wahrheit des Ursprungs bzw. in den Ursprung als Wahrheit ermöglichen und die Wahrheit des Ursprungs zum Durchbruch kommen lassen.

3. Das Problem der „Demokratisierung der Kirche“ im Rahmen einer hermeneutisch reflektierten Ekklesiologie

Die Forderung einer „Demokratisierung der Kirche“ kann von einer systematischen Ekklesiologie her weder definitiv abgelehnt noch definitiv begründet werden. Es ist nicht möglich, im strikten Sinn nachzuweisen, warum „zumindest unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen demokratische Formen in der Kirche ein weit größeres Recht für sich beanspruchen (können) als ehemals feudale, monarchische... Formen“ (Bensberger Memorandum 6.6); statt für demokratische Formen ein „weit größeres Recht... als ehemals“ für monarchische zu postulieren, genügt es, für sie eben jenes Recht in Anspruch zu nehmen, das ehemals monarchische Formen hatten. Sonst setzt man demokratische Formen in ungeschichtlicher Weise absolut.

Der durchaus notwendige Rekurs auf das Neue Testament kann die Forderung einer Demokratisierung ebensowenig unmittelbar legitimieren wie widerlegen. Wie aber die Forderung einer Demokratisierung auf die Vermittlung des neutestamentlichen „Anfangs“ durch die Tradition angewiesen ist, so kann sich die jeweilige aus der Tradition stammende kirchliche Struktur nicht unmittelbar und exklusiv vom „Anfang“ her legitimieren und damit neu aufkommende Probleme als gelöst erklären, da sie ihrerseits entsprechend durch die Tradition vermittelt ist und den Nachweis nicht erbringen kann, daß sie deren legitimer Endpunkt ist. Der Rekurs auf das Neue Testament hat demnach initiierende und kritische, aber nicht adäquat legitimierende Funktion; die neutestamentliche Vergewisserung kann und muß Impulse stärken, die sich aus der gegenwärtigen Situation der Kirche ergeben und in ihr fruchtbar gemacht werden müssen.

Der Versuch einer unmittelbaren theologischen Begründung der Demokratisierung der Kirche kann ebensowenig wie der Versuch einer unmittelbaren biblisch-systematischen Begründung der Säkularisierungsthese deutlich machen, warum diese Aspekte der biblischen Botschaft nicht von Anfang an, sondern erst nach einer vergleichsweise langen — von ihren Befürwortern her zu langen — historischen Entwicklung ins Blickfeld traten. Sie können daher nicht einlinig auf den neutestamentlich bezeugten Glauben zurückgeführt werden.

Gibt es keine unmittelbare neutestamentliche Begründung für die Assimilation demokratischer Formen in der Kirche, so gibt es doch eine geschichtlich vermittelte Begründung durch das Neue Testament, insofern zeitgemäße Lebens- und Anschauungsformen und damit auch die der — jeweiligen — Zeit entsprechenden politischen Formen konstitutiv zum Glauben hinzugehören. Aus der Tradition auf uns gekommene kirchliche Strukturen können sich ebensowenig wie traditionsnegierende kritische Gegenentwürfe unter Berufung auf den Anfang exklusiv verabsolutieren. Wie schwierig die Rückführung kirchlicher Strukturen auf den Stiftungswillen Gottes ist, zeigt der Versuch einer theologischen Begründung des „*Jus divinum*“ (vgl. dazu *K. Rabner*).

Es bestehen Bedenken gegen eine Verwendung des Begriffs „Demokratie“, pointiert er doch die Antithese von Hierarchie und Demokratie. Zunächst ist zu fragen, ob der Begriff Hierarchie so isoliert zur Antithese des Begriffs „Demokratie“ erhoben werden sollte, so wichtig es auch ist, diesen aus der Tradition des Pseudo-Dionysios Areopagita stammenden Begriff (vgl. dessen Werke *De caelesti hierarchia* und *De ecclesiastica hierarchia*) in seiner ursprünglichen Bedeutung, seiner Geschichte und seiner heutigen Funktion zu analysieren. Statt gegen einen letztlich systematisch verstandenen Hierarchie-Begriff (und seine nicht unproblematische Fundierung in einer „statischen Seins-Philosophie“) anzugehen, sollte man kirchensoziologisch analysieren, was sich unter dem Titel „hierarchische Struktur der Kirche“ verbirgt, z. B. Mechanismen, die auch in andern Institutionen anzutreffen sind.

Die generelle Antithetik von hierarchischer und demokratischer Struktur der Kirche läßt Differenzierungen zurücktreten oder völlig unbeachtet und fördert so eine innerkirchliche Polarisierung. Der vielfach polemische Gebrauch der Formel von der „Demokratisierung der Kirche“ mobilisiert leicht Gegenkräfte, die die Verwirklichung be-

rechtigter Intentionen der Formel erschweren oder vereiteln. Sie leistet damit einer Konfrontation Vorschub; der Grund dafür dürfte besonders darin zu sehen sein, daß diese Formel derselben Ebene verhaftet bleibt wie die bestrittene „hierarchische Struktur der Kirche“, nämlich der kirchenpolitischen Ebene.

Es wäre zu verdeutlichen, daß es nicht um generelle Beseitigung kirchlicher Institutionen oder Ämter, so besonders des Papst- und Bischofsamtes und ihrer kollegialen Verbundenheit, gehen kann. Es geht vielmehr vor allem um die Überwindung vielfacher Kommunikationsstörungen, die durch die besonders seit 1945 vollzogene Zentralisation auf allen Ebenen nicht nur nicht gewährleistet, sondern eher noch erschwert wird. Die gegenwärtige Situation erfordert dringend einen Verständigungszuwachs insbesondere zwischen „oben“ und „unten“. Diesen zu ermöglichen und institutionell zu sichern steht als Desiderat der Praxis hinter der Formel von der Demokratisierung der Kirche.

Eine Entlastung von exegetischer und systematischer Überlegitimierung soll diese Praxis fördern.

In der Theorie kann diese Praxis nicht vorweggenommen werden, sie kann nur hypothetisch vorbereitet werden. Daß eine neue Praxis dringlich scheint, dürfte die Differenz zwischen „innerkirchlicher“ und gesellschaftlicher Lebensform der Christen anzeigen. Diese ist heute nicht behoben, sondern hat — nach den Intellektuellen, dem Bürgertum, den Arbeitern, die aufgrund dieser Differenz weithin aus der Kirche ausgeschieden sind — alle Kreise erfaßt. Konsequenzen werden aus der gegenwärtigen in der einen oder anderen Richtung folgen. Ob diese Situation nicht mit dem Ritenstreit des 16. und 17. Jahrhunderts vergleichbar ist, in dem es um die Erlaubtheit chinesischer Lebensform als Ausdruck christlichen Glaubens ging, nur daß die Auseinandersetzung nun die Kirche in ihrem Zentrum trifft? Ob heute eine positive, wenn auch nicht risikolose Entscheidung möglich ist, nachdem sie damals — nach langem Hin und Her — negativ ausfiel?

Das Dokument

Gerechtigkeit in der Welt

Das Abstimmungsdocument II der römischen Bischofssynode

Am 9. Dezember vergangenen Jahres übergab der Generalsekretär der römischen Bischofssynode, Bischof L. Rubin, die beiden von ihr erarbeiteten Dokumente über das Priesteramt (vgl. HK, Dezember 1971, 584 ff) und über die Gerechtigkeit in der Welt der Öffentlichkeit. Vor allem das zweite Dokument, das wir im folgenden im Wortlaut in eigener Übersetzung wiedergeben, war unter großem Zeitdruck von einem Sonderausschuß erstellt worden. Nach der ersten Abstimmung vom 4. November, bei der nur das Schlußwort sofort die erforderliche Zweidrittelmehrheit erhielt (160 Jastimmen), wurden die wichtigsten Modi summarisch und in hektischer Eile in den Text eingearbeitet. Am 6. November erhielt die zweite Fassung die notwendige Mehrheit. Nicht zuletzt wegen seiner sprachlichen Mängel wurde der Text aufgrund der abgegebenen Modi nochmals überprüft und geringfügig verändert. An zwei Stellen griff man trotz der zweiten Abstimmung auf die erste Textformulierung zurück: bei der Aussage über die Gleichstellung der Frau in der Kirche und über die Erneuerung des Bußsakramentes durch gemeinsame Bußfeiern. Wir haben die zweite zurückgenommene Textformulierung an der jeweiligen Stelle in eckigen Klammern hinter die erste geltende gesetzt. In der vom Kardinalstaatssekretär J. Villot unterzeichneten Vorbemerkung zu den Synodendokumenten heißt es, daß der Papst „alle Ergebnisse der Synode, die den geltenden Normen entsprechen, entgegennimmt und bestätigt“. Er behalte sich aber vor, genau zu prüfen, ob und welche Vorschläge er durch ausführende Richtlinien und Normen weiter bestätigen soll.

Einführung

Wir sind hier aus der ganzen Welt zusammengekommen und haben uns in Gemeinschaft mit allen, die an Christus glauben, und mit der ganzen Menschheitsfamilie sowie mit offenem Sinn für den alles erneuernden Geist gefragt, welchen Auftrag das Gottesvolk zur Förderung der Gerechtigkeit in der Welt habe. Wir suchen die „Zeichen der Zeit“ zu ergründen und den Sinn der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. Wir nehmen zu-

gleich Anteil am Streben und Forschen all jener Menschen, die eine menschlichere Welt aufbauen wollen. Auf diese Weise suchen wir das Wort Gottes zu vernehmen, damit wir umkehren zur Erfüllung seines göttlichen Heilsplanes mit der Welt.

Es ist nicht unsere Aufgabe, eine tiefeschürfende Analyse der Weltsituation zu geben. Wir sind aber in der Lage, die schweren Ungerechtigkeiten wahrzunehmen, welche die Erde mit einem Netz von Beherrschung, Unterdrückung und Mißbrauch überziehen, die die Freiheit ersticken und den weitaus größten Teil der Menschheit daran hindern, am Aufbau einer gerechteren und brüderlicheren Welt teilzunehmen und einen Nutzen davon zu haben.

Wir haben uns aber auch Rechenschaft gegeben über die innersten Triebkräfte der Welt. Es gibt Ereignisse, die zum Fortschritt der Gerechtigkeit beitragen. Es entsteht in Gruppen und selbst in Völkern ein neues Bewußtsein, das die Menschen von einer fatalistischen Resignation aufrüttelt und sie dazu drängt, sich selbst zu befreien und die Verantwortung für ihr Schicksal zu übernehmen. Bewegungen treten auf, die die Hoffnung auf eine bessere Welt zum Ausdruck bringen und den Willen, das nicht mehr Tragbare zu ändern.

Wir vernahmen den Schrei derer, die Gewalt erleiden und von Systemen und Mechanismen der Ungerechtigkeit unterdrückt werden; wir hörten die Herausforderung einer Welt, die in ihrer Verkehrtheit dem Plan des Schöpfers widerspricht, und wurden uns dabei gemeinsam der Aufgabe der Kirche bewußt: präsent zu sein inmitten der Welt, indem sie den Armen die Frohe Botschaft, den Unterdrückten die Befreiung und den Niedergeschlagenen Freude verkündet. Die Hoffnung und die Antriebe, die die Welt zutiefst bewegen, sind der befreienden Dynamik des Evangeliums und der Kraft des Geistes, der Christus von den Toten auferweckte, nicht fremd.

Die Ungewißheit der Geschichte und die unter Schmerzen sich abzeichnenden Konvergenzen in der Aufwärtsentwicklung der Gemeinschaft der Menschen verweisen uns auf jene Heilsgeschichte, in der Gott sich selbst offenbarte, indem er uns sei-