

Rudolf Pesch

Neutestamentliche Grundlagen kirchlichde- mokratischer Lebensform

Das «historische Gesetz der Verschränkung von Kirche und menschlicher Gesellschaft»¹ macht gegenwärtig sein Recht im Ruf nach der «Demokratisierung der Kirche» in dem Maße dringender geltend, als einerseits die Bedingungen dieses «Gesetzes» in historischer und soziologischer Forschung tiefer eingesehen und dem allgemeinen Bewußtsein vermittelt werden, als andererseits die nicht-eschatologische, vielmehr welthaft verspätete, dem *Kairos* unangemessene Unangepaßtheit kirchlicher Lebensformen, Amtsstrukturen und Rechtsbildungen zunehmend berechtigter, öffentlicher Kritik unterzogen wird. Wo solche Kritik nicht auf eine «überangepaßte» Kirche, also auf deren Nivellierung als des maß- und richtungweisenden «Zeichen des Widerspruchs» zielen will, muß sie sich an der «Ur-Kunde» kirchlichen Lebens, dem Neuen Testament, und dem darin aufgezeichneten «Grundgesetz» kirchlicher Lebensform orientieren und sich in dessen Geist als «prophetische Kritik» artikulieren.²

Gibt es neutestamentliche Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform? Von vorneherein ist die Meinung abzuwehren, als könne der Ruf nach «Demokratisierung der Kirche» nach dem Maßstab des neutestamentlichen Grundgesetzes kirchlicher Lebensform als Forderung nach einer Demokratisierung kirchlicher Herrschaft ausgelegt werden, etwa nach dem Motto: «Die Ausübung kirchlicher Gewalt muß der Ausübung weltlicher Gewalt entsprechen, das heißt, ihr Stil muß sich ändern, wenn sich die Formen weltlicher Herrschaft ändern».³ Gegen eine solche Meinung muß auf ein klares Jesuswort verwiesen werden, das in den Jüngerinstruktionen der synoptischen Evangelien überliefert ist: «Ihr wißt, daß die, welche als Fürsten der Völker gelten, über sie herrschen und ihre Großen Macht über sie üben. Unter euch aber ist es nicht so! Sondern, wer unter euch groß sein will, sei euer Diener, und wer unter euch Erster sein will, der sei der Knecht aller! Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, be-

dient zu werden, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10, 42–45; vgl. Mt 20, 25–28; Lk 22, 25–27). Dieses Wort lehnt jede Analogie zur Struktur weltlicher Herrschaftsform radikal ab und verweist stattdessen auf die Sendung, das Leben, den Dienst des Menschensohnes Jesus als das Maß kirchlicher Lebensform.

Für unsere Fragestellung folgt daraus: Die Worte «Demokratie» und «Demokratisierung», auch «demokratisch», symbolisieren im Verwendungszusammenhang mit den Worten Kirche und kirchlich *keine Herrschafts-, sondern eine Lebensform*. Die mögliche und gebotene Vermittlung des neutestamentlichen Grundgesetzes kirchlicher Lebensform mit den heutigen Gesellschaftsbedingungen zu einer kirchlich-demokratischen Lebensform hat sich nicht an der Demokratie als Herrschaftsform, sondern an der Demokratie als Lebensform zu orientieren.⁴ Gerade zur soziologisch-politischen «These von der Demokratie als Lebensform der Gesellschaft» als einem möglichen «Leitwort, unter dem die Kirche ihre Rückkehr in die moderne Gesellschaft vollzieht»,⁵ kann das Neue Testament aus seinem Grundgesetz die spezifischen Bedingungen einer *kirchlich*-demokratischen Lebensform nennen, die die Kirche auch heute zum «Zeichen des Widerspruchs» profilieren müßten. Freilich hätte die Kirche in gründlicher Reform zunächst ihrer gegenwärtigen unangepaßten und nivellierten Lebensform zu widersprechen.

Versuchen wir nun die neutestamentlichen Grundlagen kirchlich-demokratischer Lebensform in einer kurzen Auslegung einiger Artikel des neutestamentlichen «Grundgesetzes» kirchlichen Lebens vorzustellen:

I. Artikel: Von der Freiheit der Christen

«Das Evangelium und in Verbindung damit der christliche Glaube, ebenso die Kirche als Gemeinde aller Glaubenden sind in der Sicht des Neuen Testaments nicht nur keine Größen, welche die Freiheit unterbinden, minimalisieren oder gar unterdrücken würden, sondern sie sind theologisch betrachtet wirksame Garanten der Freiheit, ja sogar ihre letzte Grundlage und Sicherung. Würden Evangelium und Glaube aus der Gesellschaft verschwinden, dann wäre Freiheit grundsätzlich in Frage gestellt».⁶ Das «Gesetz der Freiheit» (Jak 1, 25; 2, 12) ist das Gesetz, nach dem die Christen angetreten sind, da sie den Glauben in der «Freiheit, zu der sie Christus freigemacht hat»

(Gal 5,1), annahmen. Für den Christen bedeutet, wie der Apostel Paulus scharf gesehen und deutlich ausgesprochen hat, der Verlust der durch Christus in Gott geschenkten Freiheit zugleich den Verlust des Glaubens (also des Christenstandes!), die Preisgabe der Freiheit an irgendwelche versklavenden (und sei es: kirchlichen! Gal 2) Mächte die Preisgabe des Evangeliums und des Heils.

Der theologische Freiheitsbegriff des Neuen Testaments,⁷ welcher die Unverfügbarkeit des Christen von seiten aller menschlichen, aller weltlichen Mächte proklamiert, darf nicht individuell eingengt verstanden, sondern muß in seiner sozial-ekklesiologischen Relevanz begriffen werden. Die christliche Gemeinde, die Kirche, ist als der Raum proleptisch gegenwärtiger eschatologischer Freiheit konstituiert, als die freie Gemeinschaft derer, die nicht mehr den «Weltelementen», den Göttern der Welt, den Schicksalsmächten, dem Gesetz und seinem Buchstaben versklavt und hörig, sondern von Christus befreit einzig dem «Gesetz Christi» (Gal 6,2), der Liebe, verpflichtet sind.

Die Freiheit des Christen ist nicht seine kreatürliche Mitgift, sondern Gabe Gottes im Geist Jesu: «Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3,17). Der Satz des Apostels ließe sich als Maß kirchlichen Lebens umkehren! Als Gabe Gottes ist die Freiheit der Christen weder verfügbar noch manipulierbar noch abschaffbar, soll das Christentum selbst nicht abgeschafft werden. Die Gottunmittelbarkeit des Christen, der im Glauben erfährt, daß Gott ihn zum Sohn angenommen und ihm die familiäre Anrede «Abba» erlaubt hat (Röm 8,14–16), kann nicht mehr mediatisiert werden: «Denn es gibt nur einen Gott, auch nur einen Mittler zwischen Gott und Menschen, den Menschen Jesus Christus, der sich als Lösegeld für alle gab» (1 Tim 2,5).

Die Gemeinschaft der Christen, die Kirche, hat die ihr geschenkte Freiheit freilich zu bewahren: in ihrer Lebensform. Diese ist nach neutestamentlichem Verständnis geprägt durch das freie Wort, den Freimut; durch den freien Verzicht, die Freigiebigkeit und die Rücksicht; durch Förderung von belebender Spontaneität und Verbannung gesetzlicher, lähmender Denkmuster; durch Befreiung von der Eigensucht, den versklavenden «Vitalinteressen», ja von der Furcht; durch Gewährung von Friede und Freude (Röm 14,7); durch Sprengung einengender Konventionen, durch Antrieb zu je neuer Einmütigkeit.

Das Neue Testament interpretiert die Freiheit des Christen radikal als Freiheit von Sünde und Tod (Röm 8,2) und definiert die christliche Gemeinde konsequent als den Raum des Lebens schlechthin: «Wir wissen, daß wir hinüberschritten sind aus dem Tod in das Leben, weil wir die Brüder lieben» (1 Jo 3,14). Christliche Lebensform ist durch Lebendigkeit ausgezeichnet, weil sie vom «Geist der Neuheit» (Röm 7,6) getragen ist. Nicht schwächliche Unmündigkeit zeichnet die Christen aus, sondern die Betätigung der Freiheit, die den je anderen an seine Freiheit erinnert, ihm zum Gebrauch der Freiheit befähigt und erzieht. An der Praxis Jesu und Pauli hat der Christ leuchtende Beispiele seiner von der Freiheit geprägten Lebensform.

II. Artikel: Von der Gleichheit der christlichen Brüder

Daß die Christen als die «Kinder der Freien» (Gal 4,31) die Gemeinde der zur Freiheit befreiten Freien, der je Gottunmittelbaren bilden, kommt in der fundamentalen Gleichheit der christlichen Brüder zum Ausdruck. In der christlichen Gemeinde werden alle in der Welt geltenden naturhaften und sozialen Unterschiede außer Geltung gesetzt beziehungsweise relativiert: «Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (wie ein neues Kleid) angezogen. Da gilt nicht mehr Jude noch Grieche (Unterschied des Volkes und der Religion), nicht Knecht noch Freier (Unterschied des gesellschaftlichen Standes), nicht Mann noch Frau (Unterschied des Geschlechtes), denn ihr alle seid einer in Christus Jesus» (Gal 3,26–29). In der Gemeinde Jesu ist jeder jedem gleich kostbarer Bruder, «für den Christus gestorben ist» (Röm 14,15); niemand darf den anderen verachten und sich zum Richter über ihn aufwerfen: «Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder auch du, was hältst du für nichts deinen Bruder? Denn wir werden alle (gleicherweise) vor Gottes Richterstuhl treten» (Röm 14,10). In der christlichen Gemeinde gilt – wie bei Gott! – kein «Ansehen der Person»: «Wenn etwa in eure Versammlungen ein Mann käme mit goldenen Ringen und in prächtigem Gewand, es käme aber auch ein Armer in schmutzigem Gewand, ihr aber würdet auf den schauen, der das prächtige Gewand trägt, und sagen: Du, setz dich bequem hierhin. Und zu dem Armen sagt ihr: Du, stell dich dorthin oder setz dich unten an meinen Fußschemel: Hättet ihr nicht bei euch

selbst unterschieden und wäret Richter mit bösen Gedanken geworden» (Jak 2,3-4)? Die fundamentale Gleichheit der christlichen Brüder wurzelt in ihrer Freiheit und ist Voraussetzung der durch die freie Übernahme vielfältiger Gemeindedienste entstehenden Gliederung der Bruderschaft (1 Kor 12). Die Gliederung des Leibes, der Gemeinde, schafft keine Rangunterschiede: «Gott hat ja den Leib so zusammengefügt, daß er dem Geringeren umso größere Ehre schenkte, damit keine Spaltung sei im Leib, sondern die Glieder einträchtig füreinander sorgen» (V. 24 f). Niemand darf sich eine unterscheidende Würde anmaßen: «Ihr aber sollt euch nicht Meister nennen lassen. Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder» (Mt 23,8).

III. Artikel: Von der christlichen Brüderlichkeit

Der zuletzt zitierte Vers entstammt einem Zusammenhang, in dem der Evangelist Matthäus, ein entschiedener Verfechter christlicher Brüderlichkeit, Jesu Weisungen für die Jüngerschaft neu zur Geltung bringt und «einem christlichen (Personenkult), der die Gleichheit in der Bruderschaft verletzt»,⁹ widersteht: «Auch sollt ihr keinen von euch Vater nennen auf Erden. Einer ist euer Vater, der in den Himmeln» (Mt 23,9). Freiheit und Gleichheit der christlichen Brüder entziehen im Raum der Gemeinde jeglichem Paternalismus, der Herrschaftsansprüche anmelden, Unmündigkeit züchten und väterliche (als «geistliche» getarnte) Autorität geltend machen wollte, den Boden.¹⁰

Daß die Gemeinden Jesu keine Väter kennen, hat eine alte Überlieferung absichtslos, wie selbstverständlich, bekundet, Mk 10,29 f, wo die Väter nur zu dem gehören, was derjenige zurückläßt, der zur Kirche kommt: «Wahrlich, ich sage euch, da ist keiner, der Haus oder Brüder, Schwester oder Mutter, Vater oder Kinder oder Äcker um meinet- und um der Heilsbotschaft willen verlassen hätte, ohne daß er Hundertfältiges empfinde, jetzt in dieser Zeit: Häuser und Brüder, Schwestern und Mütter, Kinder und Äcker!» In der Gemeinde Jesu gilt, so darf man zugespitzt formulieren, nicht der Patriarch, sondern der Wille Gottes, die Herrschaft Gottes, deren «Form» in Jesus als liebende Brüderlichkeit, als Dienstgesinnung, offenbar wurde. Die Autorität, die in der Kirche geltend gemacht werden darf, ist brüderlich fürsorgende Autorität; der klerikal-autoritäre Vater hat in ihr keinen Platz.

Wie Freiheit und Gleichheit ist auch die christliche Brüderlichkeit Geschenk (der Gotteskind-

schaft) und Anspruch zugleich; sie muß in der brüderlichen Gemeinschaft, nicht zuletzt auch in der brüderlichen Zurechtweisung, im Schlichten von Streit, in selbstloser Schiedsgerichtsbarkeit bewährt werden. Der Brudernamen verpflichtet den Christen (Phm 16; 1 Kor 6,1-11), jeden in seinem besonderen Dienst.

IV. Artikel: Von der Dienstordnung christlicher Gemeinden

Wir sind über das Leben und die Ordnung der Gemeinden in der Frühzeit der Kirche durch das Neue Testament zwar nur lückenhaft unterrichtet; eine besondere «Lücke» sagt uns aber strukturell höchst Bedeutsames: Das Neue Testament kennt keine dem heutigen Amtsbegriff entsprechenden Bezeichnungen für innerkirchliche Funktionen, die Autoren meiden die griechischen Begriffe mit erstaunlicher Konsequenz überall dort, wo sie von der christlichen Gemeinde, ihren Diensten, Ordnungs- und Leitungsfunktionen sprechen. Zur Bezeichnung der «Dienste» Einzelner in der Gemeinde, zur Bezeichnung der Aufgaben und Arbeiten in Mission und Gemeindeleben, wählten sie durchweg ein Wort, das «nirgends eine Assoziation mit einer besonderen Würde oder Stellung einschließt»¹¹: *diakonia*. Die Wahl dieses Wortes deutet an, daß die frühen Gemeinden damit ein (aus der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit des Christen resultierendes) Verhalten bezeichnen wollten, das sich dem Aufbau der Gemeinde zur Verfügung stellt, nicht aber eine «Amts»stellung, die auf Vorrechte und Kompetenzen gebaut ist, aus der dann erst die Verpflichtung zum Dienst entspränge.

Die Gemeindefunktionen in den synoptischen Evangelien führen die grundlegende Struktur des neutestamentlichen Gemeindeamtes als Dienst auf Jesus selbst zurück; ein Satz wird sechsfach variiert: «Der Größte unter euch soll euer Diener sein» (Mt 23,11 u. ö.). Es lohnt sich die verschiedenen Ausprägungen dieses prophetischen Maßes, mit dem die Evangelisten in verschiedenen Zeiten und Räumen des Urchristentums die Gemeinden und ihr Amtsverständnis messen, an Beispielen kennen zu lernen. Jesu Bescheid an die Zehn, die sich am Wunsch der Zebaiden stoßen, die zu Jesu Rechten und Linken privilegierte Macht ausüben möchten, haben wir schon zitiert (Mk 10,42-45), ebenso die praktischen Konsequenzen, die Matthäus im 23. Kapitel seines Evangeliums erörtert hat. Lukas hat Jesu prophetisches Maß für das neutestamentliche «Amt» dadurch besonders ak-

zentuiert, daß er seine Variation des Wortes vom Diener in den Abendmahlssaal verlegt; Lukas macht es hier zum Schlüsselwort für die Funktion der Apostel, die in der Gemeinde die sein sollen, die dienen: «Die Könige der Völker herrschen über sie, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter heißen. Nicht so bei euch! Sondern der Größte bei euch soll werden wie der Jüngste und der Gebieter wie der Diener! Wer ist denn größer, der zu Tisch Liegende oder der bei Tisch Dienende? Ist es nicht der zu Tisch Liegende? Ich aber bin unter euch als der, welcher dient» (Lk 22, 25–27). Das Johannesevangelium hat schließlich die Dienstgesinnung des christlichen Amtsträgers in das Symbol der Fußwaschung gefaßt, in jener Szene im 13. Kapitel, die in diesem Evangelium den Platz der Erzählungen von der Stiftung des Abendmahls einnimmt: «Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit, wie ich getan habe, auch ihr tut» (V. 14)!

Diese Überlieferungen zeigen: Die Sendung Jesu, sein Leben, sein Dienst zeichnet der Kirche ihre Aufgabe vor. In der Gemeinde Jesu gibt es danach nicht die Herrschaftsstruktur der Welt mit ihrem Gegenüber von Herrschern und Dienern, Fürsten und Sklaven, Ersten und Letzten. Unter dem Anspruch der Gottesherrschaft in der Sendung Jesu vollzieht sich die Umkehr der Maßstäbe bei denen, die umzukehren bereit sind und die Gemeinde Jesu bilden. Die Ordnungsform kirchlichen Lebens ist durch das neutestamentliche «Grundgesetz» *diakonisch* bestimmt; die gegenwärtig notwendige Konkretisierung könnte vielleicht mit «diakonisch-demokratisch» signalisiert werden.

V. Artikel: *Vom geschichtlichen Maß des kirchlichen «Amtes»*

Unter dem von Jesus gegebenen prophetischen Maß ihres «Amtes» als *diakonia* haben die neutestamentlichen Gemeinden ihre Verfassungen, ihr Leben und Wirken je nach Umwelt und geschichtlicher Stunde notwendig verschieden, im ganzen frei, je mehr oder weniger überzeugend geregelt. Sie haben dokumentiert, daß das diakonische Grundgesetz der Kirche in verschiedenen Dienstordnungsgestalten verwirklicht und konkretisiert werden kann und muß. Jesu prophetisches Maß erweist sich als ein geschichtliches und geschichtlich je übersetz- und konkretisierbares Maß. Wir stellen einige neutestamentliche Ordnungsmodelle kurz vor.

Die von Paulus in apostolischer Vollmacht gegründeten und dem Apostel als dem Diener des Evangeliums frei verantwortlichen Missionsgemeinden haben, so weit wir sehen können, die für das Gemeindeleben notwendigen Dienste, Ordnungs- und Leitungsfunktionen selbst eingerichtet. In Thessaloniki gibt es eine feste Gruppe von Amtsträgern: *die Vorsteher*, die sich im Dienst der Gemeinde mühen. Aufgrund ihres Wirkens sollen sie in Liebe hochgeachtet werden; d. h. ihr konkreter Dienst, nicht ein abstraktes Amt soll sie der Gemeinde wert machen, die als ganze ebenso Verantwortung trägt, wie die wenigen, die sie mit besonderen Aufgaben beauftragt hat (1 Thess 5, 12 ff). Die Gemeinde in Philippi hat ihre Vorsteher und Verkündiger, die sie durch Wahl oder auch einfach durch Bestätigung ihrer vorzüglichen Arbeit bestellt hat, mit profanen Titeln aus dem griechischen Vereinswesen bezeichnet: *Episkopen und Diakone*; damit war ein Schritt zur Institutionalisierung bestimmter Dienste getan. Daß man sich die Übernahme der verschiedenen notwendigen Dienste in den paulinischen Gemeinden weder als apostolische Ordination noch einseitig als Ausfluß enthusiastischer Spontaneität vorstellen darf, bezeugt etwa 1 Kor 16,15 f, wo es von den Erstbekehrten Achaïas, Stephanas und seiner Familie, heißt, sie hätten sich selbst in den Dienst der Gemeinde gestellt; Paulus ist der Ansicht, daß solchem freiwilligen Dienst Autorität eignet, ja daß die Korinther sich allen unterordnen sollen, die für die Gemeinde arbeiten. Zugespitzt könnte man also formulieren: *Der Dienst, der zum Aufbau der Gemeinde verrichtet wird, ist je amtlicher Dienst.* Dienstverpflichtet ist jeder Christ je nach seiner Kraft und seiner spezifischen Begabung; es gibt noch nicht das «Amt», in das man eingesetzt wird und durch das man dann erst zum Dienst verpflichtet würde. Paulus kennt eine Vielfalt von Funktionen, Charismen, die einzelnen Gemeindemitgliedern zukommt (1 Kor 12,28; Röm 12,4 ff). Er ordnet sie alle dem Wohl, der Eintracht und dem Frieden der Gemeinde zu; sie haben ein doppeltes äußeres Maß: die Erbauung der Gemeinde und die Rücksicht auf Außenstehende (1 Kor 14); und ein inneres Maß: die Liebe (1 Kor 13), welche der vorzüglichere Weg für alle ist.

Die neutestamentlichen Leitungsdienste sind *kollegiale Ämter*, so bei den Zwölfen in der Urgemeinde, bei den Vorstehern in den paulinischen Missionsgemeinden, auch noch bei den Bischöfen und Ältesten in den Gemeinden der Pastoralbriefe um die Jahrhundertwende, die nun Träger eines

vorgegebenen, klar umrissenen Amtes sind, zu dem die Bewerber durch Handauflegung bestellt und in dem sie von der Gemeinde wirtschaftlich versorgt werden. Neben den Gemeinden der Pastoralbriefe, die ein «fortgeschrittenes Stadium der Institutionalisierung und Konsolidierung»¹² spiegeln, kennt die neutestamentliche Spätzeit andere Gemeinden, die ausgeprägt bruderschaftliche Dienstordnungen festhalten (Matthäus; Johannes). Noch am Ausgang der neutestamentlichen Zeit ist die Pluralität christlichen Gemeindelebens und der zugehörigen Gemeinde- und Amtsverfassungen groß. Das Neue Testament gibt uns keine Handhabe, eine einzige besondere Entwicklung zu kanonisieren; es macht uns vielmehr Mut, die den heutigen Gemeinden aufgegebenen Entscheidungen zu neuen Lebensformen frei und verantwortungsvoll, zeitgemäß und überzeugend zu treffen, – einzig gebunden durch Jesu prophetisches Maß, das freilich – wie schon die Pastoralbriefe mit ihren Tugendlisten für die Amtsträger zeigen – seine Nüchternheit in dem Maße offenbart, als kein anfänglicher Enthusiasmus sie mehr verdeckt.

VI. Artikel: Von der Autorität in der Kirche

Dem Dienst in der Kirche eignet Autorität; sie wurde bereits als brüderlich-fürsorgende Autorität bestimmt. Dienst und Vollmacht, Dienst und Autorität schließen sich keineswegs aus. Jesus und Paulus geben Beispiele eindrucksvoller Koinkidenz von Dienst und Autorität, leuchtende Beispiele dienender Ausübung großer Autorität, der Autorität der Freiheit! «Autorität hat oder gewinnt Jesus durch das, was er sagt und tut, und zwar deshalb, weil man dies als hilfreich, als befreiend, als gut und segensvoll empfindet. Oder anders gesagt, die Autorität Jesu ist zu bestimmen als *Heilsvollmacht*».¹³ Jesus hat sich auf seine Vollmacht nicht berufen, sie nicht legitimiert, nicht in autoritärer Weise darauf gepocht; er hat den Dialog mit der Freiheit der Menschen gesucht, Freiheit provoziert. Er hat durch überzeugende Klarheit und Einsichtigkeit, durch vernünftige Argumentation gewirkt, durch nicht-kasuistische Offenheit und Direktheit. Autorität hat Jesus, weil

er aus der Autorität der Freiheit, der Liebe, handelt, und die Menschen zu schöpferischem Wirken, zur Liebe und Freiheit ermächtigt.

Paulus, der wahrlich kein unterentwickeltes apostolisches Selbstbewußtsein besaß, der als Gemeindegründer seinen Gemeinden gegenüber Weisungsbefugnis in Anspruch nahm, ihm wollte es «wirklich scheinen, Gott habe uns Apostel auf den letzten Platz verwiesen, wie zum Tode Verurteilte» (1 Kor 4,9). Die Autorität des apostolischen Dienstes versteht Paulus nicht als zwingende; sie schafft sich in der Bitte ebenso wie in der Weisung, in der Mahnung wie im Flehruf Gehör und Beachtung, weil sie von einem aus Gnade frei Gerufenen unter Aufbietung aller rationalen Kraft gegenüber aus Gnade frei Gerufenen geübt wird. Die Autorität des Apostels hat «etwas Gewinnendes und Verbindliches, denn er mahnt als Bruder, da er wie die Gemeinde unter dem gleichen Anspruch steht»,¹⁴ unter dem Evangelium und seiner Autorität. Der Apostel übt seine besondere Vollmacht, um die Gemeinden zu freier Selbständigkeit zu führen, nicht um sie in Abhängigkeit zu gängeln: «Denn alles ist euer, sei es Paulus oder Apollos oder Kephass . . . Alles ist euer. Ihr aber seid Christi, Christus aber Gottes» (1 Kor 3,22 f).

Schluß

Die politisch-soziologische These von der Demokratie als Lebensform der Gesellschaft benutzt Worte wie Brüderlichkeit, Partnerschaft, Solidarität, Dienst, Verzicht, Vertrauen, Freiheit, Dialog, Toleranz, Gemeinwohl, Kompromißbereitschaft, Offenheit u.a.m.; die kirchlich-demokratische Lebensform könnte und müßte in Anknüpfung und Widerspruch das neutestamentliche Grundgesetz kirchlichen Lebens in eine heutige Lebensgestalt vermitteln, die das «*Plus*» der in Jesus Christus gottgeschenkten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Kirche nicht nur als «Zeichen des Widerspruchs», sondern auch als der «Stadt auf dem Berge» (Mt 5,14), des diese Welt erleuchtenden «Licht auf dem Leuchter» (V. 15 f) weithin (*attraktiv*) sichtbar zu machen wüßte.

¹ C. Bauer, Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile (Frankfurt 1964) 27.

² Vgl. J. Blank, Das Evangelium als Garantie der Freiheit (Würzburg 1970).

³ H. Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt (Essen 1964) 104.

⁴ L. Roos, Demokratie als Lebensform = Abhandlungen zur Sozialethik 1 (München 1969).

⁵ L. Roos aaO. 346.

⁶ J. Blank aaO. 35.

⁷ Vgl. J. Cambier, La liberté chrétienne selon Saint Paul = Studia Evangelica II (Berlin 1964) 315–353; K. Niederwimmer, Der Begriff der Freiheit im NT (Berlin 1966); E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968).

⁸ Vgl. J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960).

⁹ W. Trilling, Amt und Amtsverständnis bei Matthäus: Mélanges Bibliques en hommage au B. Rigaux (Gembloux 1970) 39.

¹⁰ Vgl. R. Pesch, Vater Bischof: Die Bibel kritisch lesen = theologia publica 14 (Olten 1970) 23–29.

¹¹ E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (Zürich 1962) 157.

¹² N. Brox, *Die Pastoralbriefe = Regensburger Neues Testament* 7,2 (Regensburg 1969) 42.

¹³ J. Blank aaO. 67f.

¹⁴ A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus = Ntl. Abh. NF 4* (Münster 1968) 46.

geboren am 2. September 1936 in Bonn. Er studierte an den Universitäten Bonn und Freiburg i. Br., ist Doktor der Philosophie (1964), Doktor der Theologie (1967), habilitierte sich 1969 für Neues Testament und ist seit 1970 Professor an der Universität Frankfurt. Er veröffentlichte u. a.: *Der Anfang der Apostelgeschichte: EKK 3* (Zürich/Neukirchen 1971).

Karl Lehmann

Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche

Zumeist wird das Demokratisierungspostulat theologisch durch die Berufung auf grundlegende dogmatische und rechtliche Strukturen der Kirche zurückgewiesen. Im Gegensatz dazu wird in diesem systematischen Beitrag *positiv* nach den Möglichkeiten und Grenzen dieser Forderung gefragt. Da andere Beiträge dieses Heftes konkrete Einzelfragen behandeln, ist hier die Einschränkung auf die prinzipielle Fragestellung erlaubt.

I. VERANTWORTUNG BEIM THEOLOGISCHEN SPRACHGEBRAUCH VON «DEMOKRATISIERUNG»

Der im Demokratisierungspostulat implizierte *politische* Demokratiebegriff wird bei der theologischen Anwendung nicht selten in der ihm eigenen Problematik übersprungen oder in einer bestimmten Prägung einfach vorausgesetzt. Für eine politologische Diskussion dieser Frage sei auf den Aufsatz von H. Schneider in diesem Heft hingewiesen.¹ Einige Hinweise sind jedoch einleitend auch hier unerlässlich.

1. *Formales Demokratieverständnis*

Zweifelloos reicht ein *formales* Demokratieverständnis allein nicht aus, das von sich her *nur* die staatlichen Gliederungs- und Organisationsprinzipien oder den geschriebenen Verfassungstext einschließt. Dennoch übersieht eine voreilige Kritik, daß die Betonung der formalen Elemente tatsächlich einen unverzichtbaren Akzent setzt: Um kei-

ner partikularer materieller Werte willen darf das «ethische Fundament» der Demokratie (z. B. Freiheit, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Mehrheitsprinzip) preisgegeben werden. In diesem formalen Ethos liegt im Zeitalter eines unwiderruflichen weltanschaulichen Pluralismus ein unübersehbarer Schutz vor offenen oder versteckten totalitären Ansprüchen.² Aber eine prinzipiell wertneutrale, radikal inhaltslose Demokratiebestimmung kommt im besten Fall zu einer politischen Lebensform untereinander völlig uneiniger Menschen, die höchstens durch das Vitalinteresse und den Trieb zur Selbsterhaltung geeinigt werden.³ Anders gewendet: Demokratie setzt in jedem Fall einen gewissen «Mindestinhalt» dieses formalen Ethos voraus, um dessentwillen eine gemeinsame politische Lebensordnung angenommen wird und auf das man sich in einem grundsätzlichen Consensus einigt. Demokratie ist also nicht nur eine Organisation bzw. Technik politischer Willensbildung (z. B. Wahlen durch das Volk), sondern in den Prinzipien, z. B. der demokratischen Freiheit und der politischen Gleichheit, liegt ein eigenes Wertfundament, das diese Gemeinschaft z. B. gegen Aggressoren zu verteidigen aufruft. Betrachtet man die einzelnen *geschichtlichen* Realisierungen von Demokratie, dann zeigt sich, daß der Spielraum zur Entfaltung z. B. von Freiheit und Gleichheit (die ja selbst in Spannung zueinander stehen!) in den verschiedenen Zeiten relativ variabel gestaltet war. Hier verläuft freilich eine hauchdünne Grenzscheide zwischen einer positiven, immer größer werdenden Partizipation des Einzelnen an den Grundwerten der Demokratie und der problematischen Einführung partikulärer Wertvorstellungen in einen solchen Demokratiebegriff. Diese Frage kann hier nur gestellt, aber nicht geklärt werden.⁴ Die optimale Freiheit und bestmögliche Gleichheit, deren gegenseitige Vermittlung ja die «crux» aller Demokratie bildet, läßt sich nicht völlig von der Frage nach den faktisch realisierbaren oder verhinderten Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums, also z. B. auch nicht von den effektiven ökonomischen und bildungsmäßigen Chancen