

# »WO ZWEI ODER DREI VERSAMMELT SIND ...«

Ekklesiologische Perspektiven

*Dirk Evers*

In diesem Beitrag zum Thema soll die Stimme der dogmatischen Theologie zu Gehör kommen. Dogmatik? *Rette sich, wer kann!* Das dürfte die erwartbare Reaktion auf ein solches Vorhaben sein, und zwar nicht nur von außerhalb, sondern mitunter auch von innerhalb der theologischen Disziplinen. Gilt doch »Dogmatismus« als der Inbegriff dessen, was Kirche und institutionalisierte Religion in der Neuzeit zutiefst fragwürdig hat werden lassen. Und ist nicht der Verweis auf so etwas wie dogmatisches Reden und Argumentieren von vornherein dazu geeignet, den damit begründeten Thesen heftig zu misstrauen? Dogmatisches Denken scheint eher zu der Problemlage »Konfessionslosigkeit« beigetragen zu haben, als dass es als Mittel zu seiner Bewältigung in Betracht käme.

Wenn dennoch der Versuch unternommen wird, an dieser Stelle aus der Perspektive evangelischer Dogmatik zum Thema »Konfessionslosigkeit als theologische Herausforderung« etwas beizutragen, dann ist dies gerade nicht so zu verstehen, als ob damit in Form eines Diktats eben diese Herausforderung bestimmt und ihr in ebenso diktatorischer Weise begegnet werden soll. Dogmatische Theologie stellt vielmehr zunächst und vor allem Fragen. Sie ist in erster Linie fragende Theologie. Sie versucht allerdings, in einer bestimmten Situation die *richtigen* Fragen zu stellen, und ist überzeugt, damit bereits einen ersten entscheidenden Schritt hin zur Orientierung in der zur Verhandlung stehenden Situation gemacht zu haben. Die richtigen Fragen stellen aber kann nur der, der in einer Sache Erfahrung hat. Die Erfahrung, auf die sich die dogmatische Theologie bezieht, ist primär die Erinnerung an die Überlieferungen des christlichen Glaubens. Sie erinnert an die in den biblischen Schriften als den Urkunden des christlichen Glaubens bewahrten Ursprünge, an die in den Bekenntnissen der Kirche je und je erfolgten Aktualisierungen und Zeitansagen und an die in der Geschichte theologischen

Denkens unternommenen Versuche einer immer wieder neu vollzogenen, verantwortliches Verstehen suchenden Aneignung der Gehalte des christlichen Glaubens, um in der gegenwärtigen Situation die richtigen Fragen stellen zu können.

Unter Dogmatik ist deshalb an dieser Stelle weder die Wissenschaft vom »Dogma« oder den »Dogmen« gemeint, noch das dogmatische Verfahren im Sinne eines »Dogmatismus«, der nach Kant meint, Vernunft »ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens«<sup>1</sup> zur Geltung bringen zu können. Dogmatik ist vielmehr verstanden als die Reflexionsgestalt des christlichen Glaubens, die gerade unter beständigem Verweis auf die eigene Kritikbedürftigkeit die *Sachgemäßheit* des christlichen Glaubens in Bezug auf seine ihm selbst entzogene Begründung und seine *Zeitgemäßheit* im Horizont des gegenwärtigen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses kritisch und mit Blick auf die hoffentlich richtig gestellten Fragen reflektiert. Sie tut dies und kann dies nur tun im Sinne einer sich immer wieder neu stellenden Aufgabe und also im Wechselspiel von Konzentration und Entfaltung, von Erneuerung und Bewahrung und deshalb so, dass das bleibend Wichtige und das jetzt Dringliche jeweils ihre Eigenrechte behalten<sup>2</sup>. In eben diesem Sinne wollen die folgenden Ausführungen verstanden sein. Sie wollen erinnern an die in Bibel, Bekenntnis und Reflexion gewonnenen Erfahrungen, um von daher angesichts gegenwärtig sich aufdrängender Herausforderungen die richtigen Fragen zu stellen und zumindest die Richtung anzudeuten, in der wir Antworten darauf zu suchen haben.

Ich habe den Beitrag mit »ekklesiologische Perspektiven« überschrieben. Ekklesiologische Perspektiven sind menschliche Perspektive, keine Rekonstruktionen der Weltgeschichte in der Perspektive des allwissenden Erzählers. Insofern sie aber eben in dogmatischer Hinsicht gewonnen werden, sind sie auch keine bloßen Meinungsbekundungen, sondern der Versuch, sich in einer dynamischen Wirklichkeit dadurch zu orientieren, dass der Dynamik des die Gemeinde sammelnden und belebenden Geistes Gottes nachgedacht wird. Das soll in drei Schritten geschehen. Zunächst erfolgt eine Erinnerung an zentrale Einsichten eines evangelischen Kirchenverständnisses. Dann werden fünf Punkte geltend gemacht, die die Situation wachsender Konfessionslosig-

<sup>1</sup> IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.) 1787. Gesammelte Schriften Abt. 1: Werke. Bd. 3, Berlin 1911, B XXXV.

<sup>2</sup> Zu dieser letzten Unterscheidung vgl. DIETRICH RITSCHL, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München <sup>2</sup> 1988, 120ff.

keit als Herausforderung kirchlichen Handelns zu verstehen suchen. Den Schluss bilden einige Überlegungen zum Leben der Kirche.

## I WAS DIE KIRCHE SEI ... EINE BESINNUNG AUF DAS EVANGELISCHE KIRCHENVERSTÄNDNIS

### I.1 DIE KIRCHE ALS »GESCHÖPF DES WORTES« (CREATURA VERBI)

Soll im Sinne des Titels dieses Bands Konfessionslosigkeit als theologische Herausforderung verstanden und dieser Herausforderung Stand gehalten werden, so steht – gerade aus der Perspektive all derer, die in der Kirche mitarbeiten und Verantwortung tragen – die Frage nach der *Erhaltung* von Kirche und Kirchlichkeit angesichts geschwundener und weiter schwindender Mitgliederzahlen im Raum. Eine Herausforderung scheint die Konfessionslosigkeit primär deshalb zu sein, weil sie die Existenz der Kirche, zumindest der konfessionell verfassten Sozialgestalt von Kirche, wie wir sie kennen, in Frage stellt, und das nicht nur, weil ihr die ökonomischen Grundlagen entzogen werden, sondern auch weil ihr volkskirchliches Selbstverständnis als flächendeckend vorhandener religiöser Dienstleister und als gesellschaftlich sichtbarer Repräsentant von Religion sich aufzulösen scheint. Die theologische Reflexion des Phänomens der Konfessionslosigkeit dürfte sogleich eingeordnet und verstanden werden im Rahmen handlungsleitender Interessen, in diesem Fall im Rahmen der Frage nach dem Wie eines die Kirche gestaltenden, leitenden und damit als Institution erhaltenden Handelns.

Doch, oder besser gerade angesichts der sich bei unserem Thema in den Vordergrund drängenden praktischen Interessen wird der Dogmatiker in evangelischer Perspektive im Grunde zunächst einmal gar nicht anders können, als daran zu erinnern, dass wir es doch nicht sind, die da könnten die Kirche erhalten. Es ist zunächst einmal daran zu erinnern, dass die Kirche theologisch zu bestimmen ist als *creatura verbi*, als ein »Geschöpf des Evangeliums«<sup>3</sup>, als ein eben nicht von Menschen, sondern von Gottes Wort und durch seinen Geist hervorgebrachtes Geschöpf. Kirche wird dadurch geschaffen und erhalten, dass das lebendige Wort Gottes, von dem die Bibel zeugt, auf das sie verweist und von dessen Gegenwart und Wirksamkeit sie redet, gegenwärtig wirksam *wird*, dass neutestamentlich verstanden Jesus Christus

<sup>3</sup> MARTIN LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*. 1519, WA 2, 430,6f.: »Ecclesia enim creatura est Euangelii«.

selbst in die Mitte tritt und in, mit und unter der Gestalt menschlicher Worte und Handlungen Menschen für seine Gemeinde gewinnt. Deshalb ist zunächst Luthers Wort in Erinnerung zu rufen, dass wir Kirche weder schaffen, noch erhalten können:

»Wir sind es doch nicht, die da könnten die Kirche erhalten, unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen, unsere Nachkommen werden es auch nicht sein. Sondern der ist es gewesen, ist es noch, wird es sein, der da spricht: »Ich bin bei Euch bis an der Welt Ende«. Wie Hebräer 13. geschrieben steht: »Jesus Christus, gestern, heute und in Ewigkeit.« [...] Ja, so heißt der Mann, und so heißt kein anderer Mann, und soll auch keiner so heißen.

Denn du und ich sind vor tausend Jahren nichts gewesen, da dennoch die Kirche ohne uns ist erhalten worden [...] Ebenso werden wir auch nichts dazu tun, das die Kirche erhalten werde, wenn wir tot sind.«<sup>4</sup>

Wir halten deshalb als erstes fest, dass alles Fragen nach der Erhaltung und Gestaltung von Kirche sich an der Grundeinsicht zu orientieren hat, dass das, was wir zu gestalten und zu erhalten suchen, vor all unserem Handeln das Werk Gottes selbst, das Werk des Heiligen Geistes ist. Alles Kirche recht gestalten wollende und auf ihre Erhaltung aus seiende Handeln des Menschen steht unter diesem Vorbehalt, dass das, was Kirche *wesentlich* begründet und erhält, nicht als Resultat, nicht als Zielvorgabe, nicht als Gestaltungsaufgabe, sondern immer nur als Herkunftsangabe, als vorgängiges und uns entzogenes, aber uns einbeziehendes Geschehen in Betracht kommt. Was die Kirche zur Kirche macht und was sie als Kirche allein erhalten kann, ist kein Produkt menschlichen herstellenden Handelns.

Die Frage nach Konfessionslosigkeit als Herausforderung sollte deshalb nicht sofort und zunächst in den Horizont kirchlichen Handelns eingeordnet werden. Wenn wir Konfessionslosigkeit wirklich als *theologische* Herausforderung begreifen wollen, dann sollten wir jedenfalls nicht reflexartig sofort fragen: »Ja, und was können wir dagegen tun?« Es sind vielmehr umgekehrt die Perspektiven dessen, wie reflektiertes menschliches Handeln Kirche gestaltet, einzuzeichnen in den Zusammenhang dessen, wie aus dem Evangelium als einem Geschehen, das Menschen mit Gott verbindet und sie für die

<sup>4</sup> MARTIN LUTHER, Die angebliche »Vorrede D. M. Luthers, vor seinem Abschied gestellet« zum zweiten Band der Wittenberger Gesamtausgabe seiner deutschen Schriften. 1548, WA 54, 470–477, 470. Ich zitiere die deutschen Luther-Zitate nach der Weimarer Ausgabe (=WA), gebe sie im Haupttext aber in einer an die heutige Rechtschreibung und an heutiges Sprachempfinden angeglichenen Form wieder.

Gemeinde Jesu Christi gewinnt, die Kirche hervorgeht und als das, was sie als Geschöpf des Evangeliums wesentlich ist, erhalten wird.

Das heißt aber, dass wir uns bei dieser Frage verabschieden müssen von einer Denkform, die heutiges politisches Handeln vor allem in seiner medialen Inszenierung dominiert und sich als das Gesetz sozialen und politischen Handelns überhaupt zu imponieren scheint, die Denkform, dass wir im Prinzip alles steuern und jede aus dem Ruder laufende Dynamik bändigen können, wenn wir sie nur entsprechend analysiert, verstanden und dann operationalisiert haben. Ob es die Finanzkrise ist, die man durch die geeigneten Instrumente beherrschbar zu machen sucht, oder die Frage nach der Gestaltung von Bildung, Lehre und Forschung (wie wir es täglich an der Universität erfahren), immer scheint die Antwort auf Herausforderungen darin zu liegen, die entsprechenden Parameter zu identifizieren, zu isolieren und dann durch geeignete Rahmenbedingungen so zu manipulieren, dass entsprechende Zielwerte erreicht werden. Doch weil im Allgemeinen die Systeme, auf die Einfluss genommen werden soll, sich in ihrer Komplexität dem einsinnigen Zusammenhang von Angebot und Nachfrage, von Störung und Intervention, von Abweichung und ihr entsprechender Gegensteuerung widersetzen, weil Korrelationen nicht unbedingt Bedingungsverhältnisse darstellen und Rückkoppelungen und Unbestimmtheiten den Steuerungsphantasien nur allzu oft entgegenlaufen, deshalb wird Krisenmanagement zum Dauerphänomen. Folge ist eine Kurzatmigkeit, die wenig Spielraum lässt für die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Analyse und Einflussnahme überhaupt, nach der Bewertung unterschiedlicher Dringlichkeiten, nach illusionären Anteilen und den möglichen Wechselwirkungen von unterschiedlichen Herausforderungen und auf sie reagierenden Maßnahmen. Wir werden uns deshalb schon allein von daher gerade in Bezug auf die Kirche immer wieder kritisch fragen müssen, ob unsere Steuerungsphantasien am Platze sind und wo wir uns zu viel, dem Wirken des Heiligen Geistes aber zu wenig zutrauen. Dabei dürfte der geltend gemachte theologische Vorbehalt zu weltlicher Klugheit in keinem Gegensatz, sondern durchaus in Entsprechung stehen.

Das impliziert zugleich ein weiteres Moment evangelischen Kirchenverständnisses. Zwar ist die Kirche *als* Kirche an das uns entzogene Wirken des Heiligen Geistes gebunden. Doch der Umkehrschluss, dass sich damit der Heilige Geist exklusiv an die verfasste Realgestalt von Kirche binden würde, wie es (mit Abstufungen) die römisch-katholische Theologie versteht<sup>5</sup>, ist da-

---

<sup>5</sup> Vgl. Schleiermachers in eine ähnliche Richtung zielende Unterscheidung, der Protes-

mit keineswegs zu begründen. Die Sammlung, Bildung und Erhaltung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden folgt dem durchaus variantenreichen Wirken des Heiligen Geistes, sie geht ihm aber nicht voran. Das bedeutet, dass das Wirken des Heiligen Geistes keinesfalls auf die Sozialgestalt von Kirche beschränkt werden kann und darf. Die Kirche ist die gemeinschaftliche Gestalt des Glaubens, sie lebt von ihm und durch ihn, sie will ihn wecken und will ihm als lebendiges Mittel und Werkzeug Ausdruck verleihen. Sie ist aber eben seine Folge und nicht seine notwendige Bedingung.

## 1.2 DIE KIRCHE ALS GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN

Damit haben wir dann auch die inhaltliche Bestimmung dessen vor Augen, was die Kirche sei, zu der wir uns im Apostolischen Glaubensbekenntnis bekennen. Noch einmal Luther: »[...] denn es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die ›Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‹«<sup>6</sup>. Die Kirche ist die *congregatio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen<sup>7</sup>. Statt von *congregatio* kann Luther auch von *communio* reden und statt von den Heiligen auch von den Glaubenden oder noch schlichter von den Christen. Im Großen Katechismus erläutert er, dass sowohl Kirche als auch *communio* im Grunde als Versammlung, als »versammelte[r] Haufen«<sup>8</sup> zu verstehen sind, also als ein Zusammenkommen derjenigen, die der Heilige Geist durch Weckung des Glaubens miteinander verbindet: »Der Herr aber versammelt die Gläubigen zueinander, auf dass Kirche werde.«<sup>9</sup> Damit repräsentiert Kirche im Sinne der christlichen Sammlung der Glaubenden auch »eine heilige Christenheit«<sup>10</sup>, und in der Schrift *Von den Konziliis*

---

tantismus mache »das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig [...] von seinem Verhältniß zu Christo«, während der Katholizismus dieses Verhältnis gerade umkehre und »das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig [mache] von seinem Verhältniß zur Kirche« (FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31): Teilband 1 (KGA I/13–1), hg. v. ROLF SCHÄFER, Berlin/New York (2008, 164 [§ 24, Leitsatz]).

<sup>6</sup> Schmalkaldische Artikel XII, BSLK (=Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche) 459.

<sup>7</sup> Auch wenn Luther sich seit 1519 bewusst ist, dass es sich bei dem Ausdruck »*communio sanctorum*« vermutlich um einen späteren Zusatz zum Apostolikum handelt, hält er ihn sachlich für angemessen. Vgl. BSLK 656, Anm. 1.

<sup>8</sup> Großer Katechismus zum 3. Artikel, BSLK 656.

<sup>9</sup> MARTIN LUTHER, *De potestate leges ferendi in ecclesia*. 1530 (Entwurf), WA 30/2, 688: »Dominus autem congregat credentes in unum, ut fiat ecclesia.«

und Kirchen (1539) möchte Luther das (weil griechischer Herkunft) »un-deutsch[e]« und »blinde« (= nichtssagende) Wort »Kirche«<sup>11</sup> geradezu ersetzt wissen durch die Wendung: »Christlich heilig Volk«<sup>12</sup>.

Glaubende bzw. Heilige aber sind Christenmenschen nicht aufgrund dessen, dass sie je als Einzelne mit einer besonderen Qualität ausgestattet wären, sondern dadurch, dass sie mit Christus und deshalb über alle Grenzen und Unterschiede hinweg auch miteinander verbunden sind. Ihre Sammlung, um mich einmal eines ganz anderen Sprachspiels zu bedienen, ist nicht als mengentheoretische Klassenbildung aufgrund bestimmter Merkmale zu verstehen, sondern als ein Vorgang, der eine Instanz voraussetzt, die außerhalb diese Sammlung steht und sie allererst konstituiert, und ich füge gleich hinzu, diese auch immer und beständig neu aktualisiert. Die Christenheit wird zum christlichen Volk, zur Gemeinschaft der Heiligen, zum versammelten Haufen der Glaubenden allein durch diese fundamentale Relation zu Christus, mit der diese Gemeinschaft gerade nicht als natürliches »Sortal« (wie die Logiker sagen), sondern als Beziehungsgeschehen zu beschreiben ist. Wenn zwei oder drei sich zur Kirche versammeln, dann deshalb, weil Christus ihre Mitte bildet, nicht aber, weil sie gleicher Überzeugung, Meinung, Herkunft, Bildung, Konfession oder was auch immer sind.

## 2 KIRCHE ALS GESCHEHEN

Relational, in sich differenziert und als prozesshaftes Geschehen ist diese von außerhalb ihrer selbst konstituierte Versammlung also zu verstehen, so dass sie mit dem neutestamentlichen Bild eines lebendigen Organismus als Leib Christi beschrieben werden kann. Luther fasst die Formel des Apostolikums im Großen Katechismus dahingehend zusammen, dass »da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler [=reiner] Heiligen unter einem Haupt, Christo, durch den Heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, [...] mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung«. Jeder Christenmensch ist »durch den heiligen Geist dahin ge-

<sup>10</sup> MARTIN LUTHER, Großer Katechismus zum 3. Artikel, BSLK 656.

<sup>11</sup> Von griech. κυριακή = dem Herrn gehörig, seit dem 4. Jh. als Bezeichnung christlicher Kirchengebäude nachgewiesen. Zu ergänzen wäre deshalb οἶκος (=Haus).

<sup>12</sup> MARTIN LUTHER, Von den Konzillien und Kirchen. 1539, WA 50, 624 f.

bracht« und dieser Gemeinschaft, wie Luther in Aufnahme des paulinischen Bildes formuliert, »eingeleibet«. <sup>13</sup>

Dass die Kirche Geschöpf des Evangeliums ist, ist für Luther im Grunde nur eine Kurzformel für eben das prozesshafte Geschehen, das die Kirche als Leib Christi hervorbringt und im Zusammenhang der Wirklichkeit erhält. Von dieser irdischen Lebensgemeinschaft gilt, dass in ihr

»Christus lebt, wirkt und regiert durch die Erlösung, durch Gnade und Vergebung der Sünden. Und der Heilige Geist durch Lebendig- und Heiligmachen [*vivificationem & sanctificationem*], durch tägliches Ausfegen der Sünden und Erneuerung des Lebens, dass wir nicht in Sünden bleiben, sondern ein neues Leben führen können und sollen in allerlei guten Werken« <sup>14</sup>.

Damit wir als Christenmenschen im Leben auf Erden existieren können, eignet sich im Grunde nach Luther *täglich* das, was wir Kirche nennen. Und so gebraucht Luther das Adverb »täglich« auch immer wieder in eben diesem Zusammenhang. Kirche ist keine Sonntagsveranstaltung. Als prozesshaftes Geschehen ist sie identisch mit der Lebensbewegung, in die der Heilige Geist versetzt, der nicht nur den Einzelnen durch das Evangelium »beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält«, sondern »die ganze Christenheit auf Erden« <sup>15</sup>.

### 3 SICHTBARE UND VERBORGENE KIRCHE

Damit ist eine fundamentale Unterscheidung im Blick, die in der traditionellen Dogmatik mit einer auf den Schweizer Reformator Zwingli zurückgehenden Formel zumeist als die zwischen »unsichtbarer und sichtbarer Kirche« (*ecclesia invisibilis* und *ecclesia visibilis*) geltend gemacht wird <sup>16</sup>. Das ist insofern missverständlich, als natürlich weder die Glaubenden noch ihre Gemeinschaft

<sup>13</sup> Alle Zitate dieses Absatzes: MARTIN LUTHER, Großer Katechismus zum 3. Artikel, BSLK 657.

<sup>14</sup> MARTIN LUTHER, Von den Konzilliis und Kirchen. 1539, WA 50, 625.

<sup>15</sup> MARTIN LUTHER, Kleiner Katechismus zum 3. Artikel, BSLK 512.

<sup>16</sup> HULDRYCH ZWINGLI, *Expositio christianae fidei* (1531), in: DERS., Auswahl seiner Schriften, hg. v. EDWIN KÜNZLI, Zürich/Stuttgart 1962, 304f. Vgl. hierzu auch ALBRECHT RITSCHL, Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche (1859), in: DERS., Gesammelte Aufsätze, Freiburg/Leipzig 1893, 68f.



im strengen Sinn des Wortes unsichtbar sind. Luther redet deshalb auch eher von innerlicher, verborgener, vom Geist gewirkter Kirche einerseits und äußerlicher, von Menschen gemachter oder veranstalteter Kirche andererseits. Die eigentliche Bestimmung der Kirche, die »natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist« – das ist »ein geistliche, innerliche Christenheit«<sup>17</sup>. Von ihr ist zu unterscheiden »die andere, die gemacht und äußerlich ist«, die die »leibliche, äußerliche Christenheit«<sup>18</sup> darstellt – eine Unterscheidung, die Luther ausdrücklich nicht als Trennung, als »Scheiden«<sup>19</sup> verstanden wissen will, sondern als theologisch-kategoriale Differenz. Wir müssen also, um zu begreifen, was die Kirche ist, eine Unterscheidung vollziehen zwischen dem, was als inneres Wesen unserem Zugriff verborgen ist, und dem, was äußerlich durch unser Handeln Gestalt gewinnt, eine Unterscheidung, die aber nicht auf *Trennung*, sondern auf *Übereinstimmung*, auf *Identität* hin orientiert ist.

Ist aber die Kirche »Gemeinde oder Sammlung [...] aller der, die in rechtem Glauben, Hoffnung und Liebe leben«<sup>20</sup>, dann ist sie deshalb nicht sichtbar, weil rechter Glaube, Hoffnung und Liebe keine empirisch ausweisbaren Größen sind. Sie ist als »eine Versammlung der Herzen in einem Glauben«<sup>21</sup> selbst Gegenstand des Glaubens. Wer hingegen sagt, »dass eine äußerliche Versammlung oder Elnigkeit mache eine Christenheit«<sup>22</sup>, der setzt an die Stelle der göttlichen Wahrheit seine eigenen Kategorien, seine »Lügen«, wie Luther sagt. Unsichtbar oder verborgen heißt die Kirche also deshalb, weil sie die Gemeinschaft der Glaubenden ist, deren Glaube sich auf das richtet, was man nicht sehen kann und deren Glaube als ein Akt des Herzens als solcher ebenfalls unsichtbar ist. Die Kirche im theologischen Sinne des Wortes kann nicht gesehen, sondern nur geglaubt werden. Und der Glaube ist nicht nur selbst unsichtbar, er geht auch auf das, was man gerade nicht sieht, weil Gott selbst es wirkt. Luther hat denn auch betont, dass der der Kirche geltende Glaube »ebenso wohl ein Artikel des Glaubens« ist »wie die andern. Darum kann sie [die eine heilige christliche Kirche] keine Vernunft, wenn sie gleich alle Brillen aufsetzt, erkennen«<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> MARTIN LUTHER, Von dem Papstthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig. 1520, WA 6, 296f.

<sup>18</sup> A. a. O., 297.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> A. a. O., 293.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> A. a. O., 294.

<sup>23</sup> MARTIN LUTHER, Vorrede auf die Offenbarung S. Johannis, WA.DB 7, 418,36–38.

Ein Missverständnis ist dabei von vornherein auszuschließen, das sich im Verständnis der Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche immer wieder einstellt: Es handelt sich nicht um ein Verhältnis von Teil und Ganzem, so als ob die verborgene Kirche ein Teil der sichtbaren wäre, nämlich derjenige Teil, der tatsächlich und wirklich an Jesus Christus glaubt und der dann von den Nichtgläubenden in der Kirche, von den Zweiflern und Heuchlern zu unterscheiden wäre<sup>24</sup>. Luther sieht die Verbindung von Verborgenheit und Sichtbarkeit als sehr viel enger an, wenn er zur Veranschaulichung des Verhältnisses von sichtbarer und unsichtbarer Kirche das Verhältnis von Leib und Seele als Analogie gebraucht. Die unsichtbare oder eben besser verborgene Kirche ist dann als Seele das innere Lebensprinzip der Kirche, das in der sichtbaren Kirche durch das Handeln von Menschen seine äußere, leibhafte Gestalt im Leben auf Erden gewinnt. Und ebenso wie das Leben von Menschen zwar von innen her, von dem, was wir als das Seelische bezeichnen, wesentlich verstanden wird, aber doch immer als das innere Leben eines leibhaften Wesens verstanden werden muss, so wird auch die Kirche von ihrem inneren Leben her verstanden, zu dem jedoch immer und sofort ihre sichtbare Ausgestaltung in Raum und Zeit dazugehört. Die äußeren Ausdrucksformen sind der Träger der inneren Bewegtheit, und so ist das eine vom anderen kategorial, aber wiederum nicht mengentheoretisch zu unterscheiden.

Nach dieser Verhältnisbestimmung ist also die verborgene Kirche so etwas wie die Seele oder das innere Lebensprinzip, die sichtbare Kirche dagegen die äußere, leibhafte Gestalt, wobei eines nicht ohne das andere sein kann.

---

<sup>24</sup> Bereits Augustinus unterscheidet auf theologisch zweifelhafte Weise zwischen den wahren Heiligen und den Sündern in der Kirche und prägt dafür den Ausdruck *corpus permixtum*: die Kirche in dieser Welt ist immer eine aus eben diesen beiden Gruppen »zusammengesetzte Körperschaft«. Die lutherischen Bekenntnisschriften nehmen dies auf. So wird in CA VIII festgehalten, dass »in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler, also öffentlicher Sünder unter den Frommen bleiben« (BSLK 62). Dann aber kann es so erscheinen, als ob die sichtbare Kirche in dieser Weltzeit leider aufgrund mangelnder Kriterien und Verfahren sich nicht in der Lage sieht, diesen offensichtlich unvermeidbaren »Erdenrest« auszuschließen. Sie muss ihn ertragen. Damit erscheint die sichtbare Kirche gegenüber einer Idealgestalt von Kirche als deren defizitäre Form unter den geschichtlichen Bedingungen von Raum und Zeit. Was dann die sichtbare von der verborgenen Kirche unterscheidet, ist die numerische Ergänzung um die Heuchler und öffentlichen Sünder, an deren Wegfall sie im Grunde nur interessiert sein kann. Damit stellt sich die problematische Tendenz ein, die verborgene gegen die sichtbare Kirche auszuspielen. Vgl. dazu WILFRIED HÄRLE, Art. Kirche VII. Dogmatisch, in: TRE Bd. 18, 1989, 277–317, 287 f.

Die Kirche ist in eben diesem Sinn verborgen, dass man zwar auf der einen Seite die göttliche Gnade und das göttliche Leben in ihr nicht empirisch identifizieren und damit auch nicht nostrifizieren und manipulieren kann, und doch andererseits daran festhalten kann und muss, dass sie sich immer in konkreter Gestalt realisiert, so dass man eben dies glauben und sagen kann: *hier und jetzt* ist die verborgene Kirche anwesend. Karl Barth hat das Verhältnis deshalb so bestimmt:

»Die wirkliche Kirche [...] wird sichtbar, indem sie als solche in der Kraft des Heiligen Geistes [...] aus ihrer Verborgenheit in der kirchlichen Einrichtung, Überlieferung und Gewohnheit, aber auch in aller kirchlichen Neuerung und Veränderung *hervorbricht und herausleuchtet*«. <sup>25</sup>

Dies im Rahmen unserer Möglichkeiten Wirklichkeit werden zu lassen, der Gnade Gottes Raum zu geben und in Glaube, Hoffnung und Liebe sichtbaren Ausdruck zu verleihen, das ist dann unser mehr oder weniger gut gelingendes Werk, ist Sache unserer Tat, unserer Entscheidung, unserer Verantwortung. Denn dazu gibt der Geist Gottes seiner Gemeinde gerade die Freiheit, den Mut, die Zuversicht und den Auftrag, sichtbar werden zu lassen, was als unsichtbares Geschehen ihr inneres Leben bedeutet.

Damit sind wir am Ende des ersten Teils. Vier Punkte haben wir in dogmatischer, erinnernder Perspektive geltend gemacht:

- Wir sind es nicht, die Kirche *als* Kirche veranstalten und erhalten können. Ohne das von Gottes Geist selbst inspirierte innere Leben der Kirche ist sie tot. Ihm können wir immer nur Raum und Ausdruck geben, es selbst produzieren können wir nicht. Das hat für unser Thema eine doppelte Konsequenz: a) Es entlastet von Aktionismus und falschen Steuerungsphantasien; b) es macht deutlich, dass zwar die Kirche an den Heiligen Geist, der Heilige Geist aber nicht an die Kirche gebunden ist.
- Die Kirche ist als Gemeinschaft der Heiligen keine Gemeinschaft der Gleichgesinnten, sondern der über alle Unterschiede hinweg mit Christus verbundenen gerechtfertigten Sünder.
- Die Kirche ist ein täglich sich erneuerndes Geschehen und wird hervorgebracht durch das Glauben schaffende, versöhnende und Menschen zu einem Leben aus Gottes Gnade hinreißende Wirken des Heiligen Geistes.

<sup>25</sup> KARL BARTH, Die kirchliche Dogmatik Bd. IV/2, Zürich 1955, 700.

- Die Kirche wird von uns im Leben auf Erden gestaltet als sichtbarer Ausdruck ihres inneren Lebens. Es gilt, dem versöhnenden Wirken der Gnade Gottes Raum zu geben und handelnd Ausdruck zu verleihen.

Wie kann die so beschriebene Gestaltungsaufgabe vor dem Hintergrund wachsender Konfessionslosigkeit konkretisiert werden? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, sollen dazu fünf zentrale Punkte hervorgehoben werden.

#### 4 ZUR SITUATION WACHSENDER KONFESSIONSLOSIGKEIT IN DEUTSCHLAND

*Punkt 1: Konfessionslosigkeit dürfte für unsere Gesellschaft keine vorübergehende, sondern eine dauerhafte und sich verfestigende Erscheinung sein. Darauf müssen die verfassten Kirchen sich einstellen.*

Der Kirchensoziologe Gert Pickel hat seine Analyse kurz und knapp so zusammengefasst: »Es gibt viele Konfessionslose aus unterschiedlichen Gründen und es werden immer mehr.«<sup>26</sup> Die erste Beobachtung: Es handelt sich bei denen, die sich nicht zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft rechnen, nicht um eine homogene Gruppe, sondern um Menschen, die hinsichtlich ihrer Motive und Auffassungen durchaus genauso ausdifferenziert sind wie die Mitglieder der verschiedenen Kirchen.<sup>27</sup> Es wäre also durchaus unsinnig, diese Gruppe rein über das äußere Merkmal der Nicht-Zugehörigkeit zu einer Kirche zu bestimmen. Besonders deutlich erscheint die Unterscheidung zwischen religiös Indifferenten, für die eine Religionslosigkeit aus Gewohnheit sich als Normalzustand eingestellt hat, und ihrerseits durchaus konfessorischen Atheisten, die sich bewusst in Abgrenzung von und Gegnerschaft zu Religion verstehen. Die zweite Beobachtung: Kirchlich gelebte und praktizierte Frömmigkeit ist in den christlich geprägten Kulturen in Europa im Allgemeinen unübersehbar zurückgegangen und wird weiter zurückgehen. In einigen und besonders in einigen vom realen geschichtlichen Sozialismus geprägten Gegenden sind im Grunde nur noch Überreste vorhanden. Auch wenn man andere reli-

<sup>26</sup> GERT PICKEL, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: GERT PICKEL/KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 39-72, 66.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch den ersten Beitrag von Michael Domsgen in diesem Band.

giöse Formen wie private Religiosität, individuelle Sinnsysteme mit christlichen Anteilen, manche zivilreligiöse Symbolik und religionsähnliche Inszenierungen populärer Kultur in Rechnung stellt, bleibt doch insgesamt für die meisten Staaten West-, Mittel- und Nord-Europas dieser Trend ungebrochen. In Ostdeutschland hat sich darüber hinaus bereits eine bis in die zweite und dritte Generationen hinweg sich erhaltene, wie Pickel das nennt, »*Folgekonfessionslosigkeit*«<sup>28</sup> eingestellt, die zum Normalfall geworden ist.

Für die Kirchen in Deutschland dürfte dies bedeuten, dass sie sich in Staat und Gesellschaft neu verorten, mittelfristig neu organisieren und wohl auch finanzieren müssen. Das Verhältnis zwischen den Kirchen und der Gesellschaft wird spannungsreicher, aber vielleicht auch spannender in einem positiven Sinne werden. Dazu müssen sie sich nicht unbedingt, wie dies von basisgemeindlich organisierten Gemeinschaften gefordert wurde, als »Kontrastgesellschaft« verstehen. Doch es ist auch vermehrt damit zu rechnen, dass christliche Überzeugungen und »ein christliches Ethos in konkreten Fragen sehr wohl gegen den Mainstream einer sich [dennoch] christlich grundiert verstehenden Gesellschaft wenden kann«<sup>29</sup>. Zugleich ist dies aber auch eine Chance, neue Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu gewinnen, die dann die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit als unabhängige Stimme mit größerer Offenheit wahrzunehmen und wirklich zu hören vermag. Eine größere und weitergehende strukturelle Entflechtung von Staat und Kirche sehe ich in diesem Zusammenhang als unverzichtbar und als Chance an.

Darüber hinaus gilt es festzuhalten, dass uns die »Konfessionslosen« nicht als Konfessionslose gegenüber stehen, sondern als Menschen mit durchaus unterschiedlichen Geschichten, Prägungen und eigenen Überzeugungen. Auf »Konfessionslosigkeit« als wesentliche Eigenschaft sind sie jedenfalls nicht zu reduzieren. Und ihre Konfessionslosigkeit wird von Fall zu Fall Verschiedenes bedeuten. Und so sei auch vor der »wehleidigen Eitel- oder eitlen Wehleidigkeit« gewarnt,

»die Kirche habe es in unserem Jahrhundert (als wären das neunzehnte oder das sechzehnte oder das Mittelalter in dieser Hinsicht goldene Zeiten gewesen) mit einer Gott in ganz besonders radikaler und raffinierter Weise entfremdeten, nämlich säkularisierten, autonom, mündig, profan gewordenen Welt zu tun«<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> PICKEL, *Atheistischer Osten* (s. Anm. 26), 68.

<sup>29</sup> ULRICH H. J. KÖRTNER, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, 90.

<sup>30</sup> KARL BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* Bd. IV/4, Zürich 1967, 207.

Was sich jeweils in der Abwendung von Kirche ausdrücken mag, kann so verschieden sein wie die Motive, Kirchenmitglied sein, bleiben oder werden zu wollen. Will die Kirche, will eine Gemeinde auf die Menschen zugehen, die sich von ihr abgewendet haben oder denen sie gleichgültig oder unbekannt ist, so wird sie dies nur tun können, indem sie sie unaufgeregt und ohne Alarmismus als die anspricht, die sie nach dem Evangelium sind: als je und je in ihrer besonderen Lage geliebte Kinder Gottes, die nicht mehr und nicht weniger auf die Gnade Gottes angewiesen sind als sie selbst.

*Punkt 2: Konfessionslosigkeit ist nicht einfach eine Transformation des Religiösen oder des Christentums, sondern führt vielfach zu religiöser Indifferenz.*

Konfessionslosigkeit und schwindende religiöse Überzeugungen und Lebensformen gehen Hand in Hand. Die These, dass das, was man als die europäische Säkularisierung beschrieben hat, zwar auf eine Entkirchlichung hinauslaufe, diese aber zugleich konterkariert werde durch eine Bewegung hin zu individualisierter, privatisierter Religiosität, hat sich so jedenfalls nicht erhärtet. In diesem Zusammenhang war auch in den Kirchen der Vorwurf laut geworden, kirchliche Angebote würden am Bedarf vorbei entwickelt werden und könnten die spirituellen Trends deshalb nicht für sich nutzen. Man wollte sogar vom Megatrend Religion sprechen, den nur die trägen, religionsunfähigen kirchlichen Institutionen verschlafen würden. Dagegen spricht die Empirie, die keine besonderen spirituellen Interessen bei vielen der Kirche fernstehenden Menschen zu identifizieren vermag. Auch die These eines allgemeinen Christentums als freigesetzte religiöse Produktivkraft außerhalb der Kirche scheint empirisch schlecht belegbar und für Ostdeutschland im Besonderen von eingeschränkter analytischer Kraft zu sein.<sup>31</sup> Dabei geht die mit der zunehmenden Konfessionslosigkeit verbundene Auflösungsentwicklung einher mit erheblichen und in weiten Teilen Deutschlands mit Händen zu greifenden »Nebenwirkungen für die Tradierung des religiösen Gedächtnisses, die religiöse Sozialisation und öffentliche Kommunikation«<sup>32</sup>. Die zentrale Herausforderung an diesem Punkt dürfte darin bestehen, wie Kirche mit diesem Traditionsabbruch umzugehen lernt, wenn doch gerade, wie soziologische Untersuchungen bestätigen, die religiöse Sozialisation von ent-

<sup>31</sup> Zu entsprechenden Theorien der Transformation des Religiösen vgl. den Beitrag von Jörg Dierken in diesem Band sowie JÖRG DIERKEN, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, Leipzig 2012, 33 ff.

<sup>32</sup> A. a. O., 231.

scheidender Bedeutung ist für den Bezug zur Religion im Allgemeinen und zur Kirche im Besonderen.<sup>33</sup>

Es fragt sich allerdings, ob die Konzentration auf die Weitergabe religiöser Traditionen im Kindes- und Jugendalter, so wichtig sie ist, ausreichend ist. Was eingangs über die Kirche als Sammlung geltend gemacht wurde, impliziert ja auch dieses, dass der christliche Glauben nichts ist, mit dem Menschen auf die Welt kommen, sondern etwas, für das Menschen gewonnen werden, das sie sich eigenständig aneignen und mit dem sie immer wieder neu anfangen müssen.<sup>34</sup> Traditionschristentum als Ideal oder Normalfall ist dann letztlich keine theologisch valide Kategorie, gerade auch in der Perspektive protestantischer Freiheit. Erst als Erwachsener getauft zu werden, ist jedenfalls nicht notwendigerweise eine defizitäre Form von christlicher Existenz, vielleicht sogar diejenige, die den neutestamentlichen Traditionen näher liegt. Müssten wir uns nicht mehr darüber austauschen und reichhaltigere Modelle und Beschreibungen dafür finden, welche Stadien es auf Lebenswegen gibt und welche Pfade es von ihnen hin zum Glauben geben kann, auch und vielleicht gerade für in ihrer Sozialisation durch und durch weltlich imprägnierte Menschen? Was bedeutet es andererseits für durch und durch kirchlich sozialisierte Menschen immer wieder neu mit dem Glauben anzufangen und, wie Luther das beschrieb, täglich in die Taufe zurückzukehren? Was gewinnen wir in Kirche und Gemeinden, wenn wir auf Außenstehende offen zugehen? Können wir vermitteln, dass sie nicht von vornherein die defizitäre Schwundform christlich-abendländischer Existenz darstellen, sondern eigenständige Formen des Glaubens entwickeln können oder vielleicht schon entwickelt haben? Wie werden wir in der Kirche zu einer nicht-paternalistischen Lerngemeinschaft auch der Erwachsenen? Könnten wir vielleicht die Idee des Katechumenats oder des Lehrhauses neu beleben, ohne dass dies Volkshochschulkurs-Formen annimmt? Das dürfte allerdings auch heißen, manche Abschiede zu nehmen von der hartnäckigen Pflege religiöser Binnenmilieus hin zu Begegnungsmöglichkeiten und Foren, auf denen Menschen konstruktiv über ihre Wege des Glaubens und des Unglaubens Erfahrungen sammeln, sich austauschen und sich auf biblische und kirchliche Traditionen in einer frischen, unverbrauchten Weise beziehen können.

<sup>33</sup> Vgl. dazu den zweiten Beitrag von MICHAEL DOMSGEN in diesem Band.

<sup>34</sup> Zu den theologischen Konsequenzen dieser Einsicht vgl. INGOLF U. DALFERTH, Ist Glauben menschlich?, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 2012, 173–192.

Wenn es richtig ist, dass Konfessionslosigkeit ein Indikator dafür ist, dass Religiosität überhaupt sich unter den Bedingungen der Moderne aufzulösen oder zumindest bis zur Unkenntlichkeit zu transformieren vermag, dann müssen wir zudem davon ausgehen, dass Menschen längst nachchristliche und möglicherweise nachreligiöse Antworten auf Lebensfragen gefunden haben. Dann könnte es sein, dass die Frage nach Gott nicht einmal mehr in Form einer offenen Frage präsent ist, von der Frage nach dem biblischen Gott ganz zu schweigen. Das bedeutet, dass schlichte Korrelationsmodelle, die an existenzielle, schlechthin zur *conditio humana* gehörende Interpretationsaufgaben anknüpfen wollen, so nicht mehr greifen. Auch ein Verständnis von Religion und Glauben als Bewältigung von Unsicherheit und Kontingenz wäre nur bedingt angemessen. Dann gilt es vielleicht so vom christlichen Glauben zu reden, dass er nicht nur als Antwort und Deutung, als positiver Sinnlieferant, sondern auch als Irritation und eine andere Art und Weise Fragen zu stellen deutlich wird. Dislozierung (Irritation) und Re-Orientierung, so hat dies Ingolf Dalferth kürzlich beschrieben, wären dann zwei Momente desselben Vorgangs »christlicher Glaubenskommunikation«<sup>35</sup>.

Es ginge dann nicht darum, eine verborgene, vergessene oder verdrängte Gottesfrage aus dem Gegenüber heraus zu exegetisieren oder an existentiellen Defiziterfahrungen anzuknüpfen, sondern darum, durch Eintreten in einen gemeinsamen Verstehensprozess die Bedeutung des Wortes Gott in Auseinandersetzung mit christlichen und nachchristlichen Sinnkonstruktionen neu zu erschließen. Der theologische Begriff der *Offenbarung* – nicht als Informationsmitteilung transzendenter Sachverhalte, sondern als ein Erschließungsgeschehen, als sprachlich immer wieder neu einzuholende Öffnung einer nicht andemonstrierbaren Wirklichkeitssicht – wäre hier hermeneutisch in Anschlag zu bringen.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> INGOLF U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010, 230.

<sup>36</sup> Nach wie vor kann auf die Versuche von Ian T. Ramsey (1915–1972, Professor für Religionsphilosophie, Bischof von Durham) verwiesen werden, ein religiöses Verständnis der Wirklichkeit und die theologisch reflektierte Rede davon auf »disclosure-situations« (Entdeckungs- oder Erschließungssituationen) zu beziehen, in denen keine rein quantitative Erkenntniserweiterung stattfindet, sondern inmitten der »the facts and features of the world of ordinary experience [...] something over and above those facts and features« erfahren wird (IAN T. RAMSEY, *Models for divine activity*, London 1973, 60). Bezieht sich dieser »Mehrwert« einer Erfahrungssituation zugleich auf etwas, was alle meine Erfahrung überhaupt betrifft, so spricht Ramsey auch von »cosmic disclosure« (ebd.). Deshalb sind auch die Sprachen von Religion und Theologie, die sich auf solche Offenbarungsvorgänge



*Punkt 3: Es ist eine nicht selbstverständliche, konstruktive kulturelle »Errungenschaft« westlicher Gesellschaften, die überhaupt durch eine gesteigerte Optionalisierung gekennzeichnet sind, dass sie verschiedene religiöse, religiös indifferente und anti-religiöse Optionen möglich und lebbar gemacht haben.*

Charles Taylor hat nach meiner Auffassung überzeugend dafür plädiert, dass der Mensch weder von Natur aus schlechthin religiös ist, sodass die Moderne nur eine Transformation des Religiösen darstellt, noch dass Religionslosigkeit oder das Schrumpfen von Religion bis auf einen unbelehrbaren Rest das natürliche Resultat der Moderne darstellt, das nach der Auflösung traditioneller Weltbilder und Sozialstrukturen durch Wissenschaft, Aufklärung, die politische Trennung von Staat und Kirche sowie durch den modernen Wohlfahrtsstaat zu erwarten wäre. Religiöse Indifferenz oder die säkulare Option, wie Taylor sie nennt, ist vielmehr eine eigenständige kulturelle Leistung, die nicht nur, aber besonders eine spezifisch europäische Errungenschaft zu sein scheint. Die europäische Moderne ist nach Taylor »das Ergebnis neuer Erfindungen, neu entwickelter Formen des Selbstverständnisses und damit zusammenhängender Tätigkeiten«<sup>37</sup>, und wir werden sie nur verstehen, wenn wir nachvollziehen, aus welchen Motiven, Trends und Erfindungen sie neue Interessen, Selbstverständlichkeiten, Hoffnungen und Enttäuschungen hervorgebracht hat und welche Möglichkeiten zur Gestaltung menschlichen Lebens sich daraus ergeben haben. Dass z. B. Menschen sich als autonome Subjekte begreifen, die selbstbestimmt über ihr Leben und ihre Überzeugungen entscheiden und als Bürger unter Bürgern existieren wollen, wird nur verständlich, wenn dies im Zusammenhang der kulturellen Veränderungen gesehen wird, die dies möglich gemacht haben.<sup>38</sup> Und wie die innere seelische Welt und die äußere Welt der materiellen Körperlichkeit auseinandertreten

---

beziehen, gerade keine empirisch beschreibenden Sprachen. Sie nehmen vielmehr Modelle der Alltagssprache in Anspruch und versuchen diese mit Hilfe von Qualifikatoren so zu modifizieren, dass ein neues Verständnis der Wirklichkeit sich einstellen kann. Das setzt einerseits notwendig einen empirischen Bezug aller theologischen Aussagen voraus (Ramsey spricht auch vom »empirical fit« theologischer Aussagen: »Somewhere or other they [i. e. Christian assertions] must encourage us to appeal to »what is the case« (, a. a. O., 58), hält aber andererseits daran fest, dass die Sicht des Glaubens als solche nicht erzwungen oder demonstriert werden kann. Glaubenskommunikation ist darauf angewiesen, dass »der Groschen fällt«, »ein Licht aufgeht« (vgl. dazu auch IAN T. RAMSEY, Modelle und Qualifikatoren, in: MANFRED KAEMPFERT (Hrsg.), Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983, 152-183).

<sup>37</sup> CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 48.

<sup>38</sup> Vgl. a. a. O., 957.

konnten, wird nur verständlich, wenn wir nachvollziehen, wie die Naturwissenschaften hier ganz neue Möglichkeiten geschaffen haben und diese sich auf das Selbstverständnis des Menschen als eines in seiner Innenwelt »abgepufferten«<sup>39</sup> Selbst ausgewirkt haben, mit denen enorme Freiheitsgewinne, aber auch nicht unerhebliche Verluste und Risiken einhergehen.

Ein wichtiges Resultat liegt in dem von Taylor so genannten NOVA und Super-NOVA Effekt, durch den verschiedene Formen von Glauben und Religion zu Optionen unter anderen geworden sind, wie die Moderne überhaupt durch eine zunehmende Optionalisierung von Verhaltensweisen und Weltanschauungen geprägt ist.<sup>40</sup> Optionssteigerung und Pluralismus führen u. a. zur »wechselseitige[n] Fragilisierung aller gegebenen Auffassungen«<sup>41</sup> und in der Folge zu dem Phänomen, dass Menschen heutzutage leichter die Optionen variieren, wechseln und ausprobieren und dass sie eher locker den von ihrem Elternhaus, ihrer Kultur oder Gruppe vorgegebenen Pfaden folgen. Das schließt auch ein Ausprobieren oder mehrere Wechsel innerhalb einer Biographie ein. Wenn auch manche fundamentalistische Positionen suchen, um dieser Fragilisierung zu entgehen, so ist doch die Situation vieler Zeitgenossen sowohl innerhalb als auch außerhalb der religiösen Option dabei nach Taylors Analyse von einem »gegenläufigen Druck« (*cross pressure*) gekennzeichnet<sup>42</sup>, weil man sich immer bewusst ist, dass es Alternativen gibt, und man um die Einwände gegen die eigene Position nur zu gut weiß. Das führt zu den vielfältigen Ausgestaltungen von Mittelpositionen, die Extrempositionen nach allen Seiten ablehnen, und sich zugleich selbst viele Möglichkeiten offenhalten.

Auch das ist im Übrigen weder eine gute noch eine schlechte Nachricht für die Situation der Kirche und ihrer Botschaft in unserer Gesellschaft, sondern einfach eine Beschreibung des Lebensgefühls vieler Zeitgenossen, einschließlich derer, die sich zur Kirche rechnen und die heute nur zu gut um die Problematik etwa der Gottesfrage angesichts der Erkenntnisse der Naturwissenschaften wissen oder um die Theodizeefrage oder den Projektionsverdacht gegenüber Religion, so dass auch ihre Zugehörigkeit zu Kirche und Glauben durchaus fragil sein und bleiben kann. Dann aber stellt sich als

<sup>39</sup> A. a. O., 72 u. ö.

<sup>40</sup> Vgl. die Aufnahme dieser These bei HANS JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg im Breisgau 2012.

<sup>41</sup> TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 38), 515 u. ö.

<sup>42</sup> Vgl. a. a. O., 990ff.

wichtige Herausforderung, mit diesem Ineinander von Optionalisierung und Fragilisierung umzugehen, aber auch mit der damit verbundenen Fokussierung auf das die eigene Begründungslast tragen müssende Individuum. Theologisch gesprochen: mit dem Ineinander von Gewissheit und Anfechtung, von falscher Sicherheit und echtem Vertrauen. Die Vorstellung eines religiösen oder weltanschaulichen Marktes aber, auf dem die Kirchen als bedarfsorientierte Anbieter und die Zeitgenossen als souveräne Verbraucher fungieren, dürfte an der Realität vorbeigehen. Ist hier wirklich das selbst-bestimmte, individuell gewählten Überzeugungen folgende, autonom jede Zumutung abweisende Subjekt der Bezugspunkt? Ist dieses nicht ohnehin eine Fiktion? Wie steht es um das nicht unbedingt frei entscheidende, sondern das mitgerissene, verwirrte, verängstigte, seine Freiräume bedrängt verteidigende und um sie verhandelnde Individuum, das möglicherweise zu erkennen, anzusprechen und zu verstehen wäre? Wie steht es um die Dialektik von Fremd- und Selbstzuschreibungen, dem unentwirrbaren Dickicht von antizipiertem, imaginiertem und tatsächlichem Erwartungsdruck, von Selbstbestimmung durch Abgrenzung, Angst vor Verwechslung und Protest, von Moden und Anti-Moden, von Inszenierung, Täuschung und Tarnung und was nicht alles die moderne Suche nach authentischer Selbstgewinnung ausmacht? Was hier wirklich Freiheitsgewinne bringt, mag in fast jedem Fall etwas anderes sein. Und so dürfte die Auffassung eine Illusion sein, man könnte *die* christliche Botschaft für *den* modernen Menschen bedarfsgerecht so reformulieren, dass sie das wählen müssende Subjekt schlicht als vorzugswürdig überzeugt. Freiheitsgewinne und Lebensgewissheiten, wie sie durch das Evangelium vermittelt werden sollen, können sich wohl nur immer wieder neu *einstellen*, indem sie sich selbst gegen die Unübersichtlichkeit der Optionen zur Geltung bringen. Diese Situation, die die Christenmenschen mit ihren Zeitgenossen teilen, dürfte sich dann am besten erhellen, wenn sich die christliche Botschaft an dem biblischen Ineinander von Anfechtung und Gewissheit, von Verborgenheit und Offenbarsein Gottes<sup>43</sup>, von Entzug und Zuwendung, von verhängnisvoller Verstrickung des Menschen und seiner gründlichen Befreiung so orientieren würde, dass die Überwindung dieses Ineinanders als durch Gott selbst vollzogen bezeugt und getrost erwartet wird. Dazu gehört dann auch, dass die Christenheit starre Unterscheidungen von drinnen und draußen, von Christ und Nicht-Christ, von »Freund« und »Feind« immer wieder neu

<sup>43</sup> Vgl. etwa ULRICH H. J. KÖRTNER, *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000.*

hinterfragt<sup>44</sup>, um es am Ende »vertrauensvoll ihrem Gott [zu] überlassen, so oder so dennoch der eine Gott aller Menschen zu sein«<sup>45</sup>.

*Punkt 4: Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit verstehen und verfestigen sich durch Narrative, mit denen sich die Moderne über sich selbst verständigt. Es ist eine wichtige theologische Herausforderung aufzuzeigen, dass die Geschichte der Moderne auch anders erzählt werden kann, als dieses in manchen Narrativen von Aufklärung auf Kosten von Glauben und Religion der Fall ist – seien diese als Erzählungen eines schlechthinnigen Fortschritts oder als Verfallsgeschichte konstruiert.*

Wir machen noch einmal von einem Gedanken Charles Taylors Gebrauch. Er weist darauf hin, dass zum Selbstverständnis der westlichen Moderne die Geschichte dazu gehört, wie es zu ihr gekommen ist. Sich als Resultat einer nacherzählbaren Geschichte zu verstehen, ist nicht nur Beiwerk zur Illustration einer an sich ohne sie auskommenden Überzeugung, sondern Teil der Sache selbst, weil sie elementarer Bestandteil der Selbstverständigung der Moderne über sich selbst ist. Auch und gerade säkulare, religions skeptische bis dezidiert anti-religiöse Optionen sind in ihrem Selbstverständnis wesentlich davon geprägt, dass sie sich als die Überwindung eines vorherigen Zustands verstehen. Davon wissen sie zu erzählen und vermitteln so ein Gefühl dafür, wie »wir allmählich hierhin gekommen sind und einen früheren Zustand überwunden haben«<sup>46</sup>. Die »Entzauberung der Welt«, von der einst Max Weber sprach<sup>47</sup>, macht sich auch darin bemerkbar, dass die einstige Verzauberung immer noch mit beschworen wird, um deutlich zu machen, welche Kämpfe es gekostet hat, sie zu überwinden. Das erklärt die vielen Ursprungslegenden der Wissenschaftsgeschichte, aber auch der politischen Geschichte der Neuzeit. Schon Humanismus und Renaissance erfanden die Epoche des »finsternen Mittelalters« (*aetas obscura*), von der sie sich als Rückwendung zu

---

<sup>44</sup> Es ist sicher eine wesentliche Pointe der synoptischen Erzählungen, dass Jesus permanent solche Grenzziehungen durch seine Botschaft und mehr noch durch sein Handeln konterkariert, ohne sie schlichtweg zu verneinen oder durch neue zu ersetzen. Man denke nur an den barmherzigen Samariter, an den Zöllner Zachäus, an den römischen Hauptmann unter dem Kreuz, den Hauptmann von Kapernaum u. a.

<sup>45</sup> KARL BARTH, *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde* [u. a.], Zürich 1998, 30.

<sup>46</sup> TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 38), 56.

<sup>47</sup> MAX WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in: JOHANNES WINCKELMANN (Hrsg.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1985, 582–613, 594.

den antiken Quellen absetzen konnten. An der üblichen Darstellung des Falls Galilei z. B. als eines heroischen Wissenschaftlers, der gegen den tumben, wissenschaftsfeindlichen Klerus antreten und um Leib und Leben fürchten musste, ist vieles falsch und verzeichnet<sup>48</sup>. Und die Evolutionstheorie wird zumeist nicht einfach als solide wissenschaftliche Rahmentheorie verstanden, sondern als Geschichte des zur ihr bekehrten und sie gegen die biblizistischen Theologen verteidigenden Charles Darwin erzählt. Religion erscheint in solchen Ursprungsgeschichten der Moderne als der hartnäckige Atavismus, der die Menschen einst in Dummheit und Abhängigkeit hielt und durch die Moderne überwunden wurde. Zugleich beschwören diese Erzählungen die Kämpfe gegen die rückständigen Kräfte, die den Weg der »Aufklärung« durch Wissenschaft und politische Revolution zu verhindern suchten und in mancherlei zeitgenössischer Gestalt immer wieder ihr hässliches Haupt erheben. Ratifiziert werden diese Narrative durch unsere je individuellen Biographien, in denen wir uns in unserer eigenen Bildungsgeschichte mit dem Phänomen der Entzauberung unserer Kinder- und Jugendwelt durch Aufklärung und Wissenschaft auseinandersetzen mussten. Der Vorwurf der Rückständigkeit oder - etwas verständnisvoller - des Nicht-Loslassen-Könnens lieb gewordener Phantasien einer heilen, kindlichen Welt liegt dann nahe. Es dürfte in dieser Situation ein offensichtliches Desiderat sein, in Theologie und Kirche zu den üblichen Narrativen der Moderne alternative, differenziertere und überzeugende Rekonstruktionen auszuarbeiten, um das Ineinander von Anspruch und Wirklichkeit der europäischen Moderne besser zu verstehen, um Theologie und Kirche in ein bedingt positives Verhältnis zu ihr zu setzen und deutlich zu machen, warum die europäische Entwicklung in der Neuzeit nicht einfach ein zu beklagender Umstand, sondern auch ein Teil unserer eigenen Geschichte, unserer eigenen Ansprüche und Enttäuschungen ist.

*Punkt 5: Die Kirchentümer in Deutschland und in Westeuropa sind nicht das Christentum.*

Vorgänge der Säkularisierung in der Moderne sind »pfadabhängig«, d. h. sie vollziehen sich in verschiedenen Staaten und erst recht verschiedenen Kulturen auf durchaus verschiedene Weise, auch wenn es zu Familienähnlichkeiten und vergleichbaren Trends kommt. Konfessionslosigkeit und schwindende religiöse Überzeugungen prägen in weiten Teilen Deutschlands die

---

<sup>48</sup> Dies gilt, ohne dass damit insinuiert werden soll, dass das Urteil gegen Galilei auch nur im mindesten gerechtfertigt gewesen wäre.

kirchliche Situation, aber dabei handelt es sich nicht um *die* Herausforderung des Christentums. Das Schwergewicht des Christentums hat sich jedenfalls numerisch längst Richtung Süden verschoben. Das *Pew Forum on Religion & Public Life* hat ausgerechnet, dass um 1900 noch über 80% der Christen in Europa und Nordamerika lebten, während es um 2005 nur noch 40% waren. Bis 2050 wird dieser Anteil wohl auf unter 30% fallen.<sup>49</sup> Die Mehrheit der Christen lebt heute in Lateinamerika oder in Afrika, wobei sich in Afrika der Anteil des Christentums an der Bevölkerung von 9% im Jahre 1900 bis auf 46% im Jahr 2005 erhöht hat. Brasilien ist inzwischen das Land mit den meisten Katholiken und das Land mit den meisten Pfingstlern. Dass Religion in anderen Teilen der Welt eher zunehmende Bedeutung bekommt, ist inzwischen auch in den säkularisierten Ländern des Westens zu spüren, weil neue Kirchen und andere Religionen durch Migration auch zu ihnen kommen und die europäischen Kirchen und die nichtkirchliche Bevölkerung gleichermaßen herausfordern.

Wir müssen anerkennen, dass das Christentum ein global player ist, der nahezu überall zu finden ist und mit anderen global players interagiert. Und wir müssen anerkennen, dass einstige Kerngebiete seiner Verbreitung in mancher Hinsicht zu Rand- und Sondergebieten werden, dass wir andererseits aber auch jetzt Herausforderungen gegenüberstehen, die die jungen Kirchen in anderen Erdteilen als Alltag erleben. Mission, Ökumene und interreligiöser Dialog vor dem Hintergrund lokaler Konfessionslosigkeit und globaler religiöser Interaktion sind damit zu Kernaufgaben heutiger Kirche und Theologie geworden, aber auch zu Bewährungs- und Kompetenzfeldern unserer Gemeindeglieder bis in den persönlichen Alltag. Anders als im 18. und 19. Jahrhundert, als äußere (und innere) Mission als Aufgaben formuliert wurden, haben wir es heute viel mehr und direkter mit der Frage zu tun, wie wir nicht nur mit Gleichgültigkeit, Unglauben und Aberglauben, sondern auch mit anderen Konfessionen und Religionen mitten unter uns praktisch und theologisch umgehen wollen. Um es mit einem Vergleich von Werner Ustorf zu formulieren: Die Thematik von Mission, Evangelisation, Ökumene und Religionsbegegnung ist von einer Aufgabe des Außenministeriums zu einer des Innenministeriums geworden.<sup>50</sup> Wir erleben ökumenische Vielfalt, wir erleben

<sup>49</sup> [http://www.pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Issues/Politics\\_and\\_Elections/051805-global-christianity.pdf](http://www.pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Issues/Politics_and_Elections/051805-global-christianity.pdf) [zuletzt aufgerufen am 17.06.2013].

<sup>50</sup> WERNER USTORF, *Robinson Crusoe tries again. Missiology and European constructions of »self« and »other« in a global world 1789–2010*, Göttingen 2010, 8f.

aber auch die Unausgeglichenheit verschiedener Frömmigkeitsstile und Überzeugungen der christlichen Konfessionen als ernsthafte Herausforderung, schwankend zwischen Wertschätzung, Toleranz und Ablehnung. Und wir erleben die Ratlosigkeit und mitunter Häme, mit der viele religiös unmusikalische Zeitgenossen dieser verwirrenden Vielfalt religiöser Meinungen und Praktiken begegnen.

Damit stellt sich als theologische Herausforderung die Frage nach interkulturellem Lernen, nach der Dialektik von Erneuerung und Bewahrung in der Begegnung mit dem Fremden. Was ist unser Eigenes? Warum hängen wir eigentlich daran? Was ist der gemeinsame Kontext, in dem wir zur Verständigung und zur Verkündigung aufgerufen sind? Was können wir verstehen als Sinn, als Bedeutung und Ziel dieser gemeinsamen Geschichte des Menschseins, an der wir alle, Christen und andere, teilnehmen?<sup>51</sup> Wiederum sind wir auf Verstehensprozesse zurückgeworfen, die an die Anfänge des Christentums erinnern: Wie verhalten wir uns zu Israel und zu den »Heiden«? Was bedeutet Gemeinde in einer unkirchlichen und multireligiösen Umwelt? Wie betreiben wir Evangelisation und Mission in einer verantwortlichen, der Freiheit von Menschen dienlichen und der Freiheit des Heiligen Geistes Raum gebenden Weise? Wie verhalten sich implizites und indirektes Zeugnis zur expliziten und ausdrücklichen Verkündigung?

## 5 SCHLUSS: DAS LEBEN DER KIRCHE

Wie können wir auf diese Herausforderungen zugehen? Rezepte mit Erfolgsgarantie gibt es nicht. Überhaupt scheint fraglich, was denn hier »Erfolg« überhaupt heißen sollte: Wachsen gegen den Trend oder Gesundshrumpfen? Doch viel wichtiger als die ja eingangs schon relativierte Frage nach der Rekrutierung von Kirchenmitgliedschaft dürfte nach dem bis jetzt Vorgestellten ein Perspektivenwechsel sein, ein Wechsel von der Frage nach der *Erhaltung* von Kirche, die am Ende ohnehin nicht das Ergebnis unseres Handelns sein kann, hin zur Frage nach der *Lebendigkeit* unseres Christ- und Kirche-Seins. Die Metapher des »Lebens« scheint mir hier besonders hilfreich zu sein, weil im Lebensbegriff beides zusammenkommt: das Leben wird uns geschenkt; und doch müssen wir es selbst leben. Es ist nichts, was wir herstellen; und

---

<sup>51</sup> Vgl. als immer noch anregende Stimme LESSLIE NEWBIGIN, *The Gospel in a pluralist society*, Grand Rapids, Mich 1989, bes. 182.

doch ist zugleich das Leben innerhalb der Grenzen und Herausforderungen, die uns in seinem Vollzug zufallen, unsere Gestaltungsaufgabe.

Im Begriff des Lebens sind beide Momente, das Moment des Entzogen-seins und der Unverfügbarkeit und das Moment der eigenen Verantwortlichkeit, immer schon miteinander vermittelt. Für das Leben der Kirche, die als Gemeinschaft der Glaubenden den Leib Christi bildet und damit am Leben des dreieinigen Gottes partizipiert, ist das Unverfügbare ihr inneres, unsichtbares Leben, das wir nicht herstellen können, dem wir aber doch Ausdruck und Gestalt verleihen. Die äußere, darstellende Gestalt der Kirche ist hingegen unser Werk, das sich jedoch an dem inneren Leben der Kirche, an dem dreieinigen Gott selbst auszurichten hat. Es ist die Lebendigkeit der Kirche in Raum und Zeit, im Leben auf Erden, in der Gottes Werk und der Menschen Beitrag zusammenkommen.

Eberhard Jüngel<sup>52</sup> hat vor einiger Zeit mit Bezug auf die Frage nach Mission und Evangelisation als Aufgabe der Kirche auf den Satz Goethes hingewiesen, dass »[i]m Atemholen [...] zweierlei Gnaden« sind: »Die Luft einziehen, sich ihrer entladen«. Jeder der atmet, weiß, was gemeint ist. Das Einatmen-Müssen wie das Ausatmen-Können sind Vorgänge, ohne die wir nicht leben könnten. Das gilt auch für das geistliche Leben der Kirche, und es gilt für sie besonders, weil ihr Leben in besonderer Weise auf Vorgänge von Sammlung und Sendung ausgerichtet ist. Sie verdankt sich als unsichtbare Kirche der Gnade Gottes, und sie ist als solche aufgerufen, wie es in der 6. These der Barmer Theologischen Erklärung heißt, »die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk«. Einatmend geht die Kirche in sich, ausatmend geht sie aus sich heraus. Und es sind zweierlei Gnaden, die sie dabei erfährt, und den Wechsel beider Bewegungen braucht sie zum Leben.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Die folgenden Ausführungen lehnen sich eng an EBERHARD JÜNGEL, *Mission und Evangelisation*, in: DERS., *Ganz werden*, Tübingen 2003, 115–136 an.

<sup>53</sup> Man könnte analoge Überlegungen auch an Schleiermachers bekannte Bestimmung des Lebens als eines Wechsels von Insichbleiben und Ausschiheraustreten anschließen: »Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Ausschiheraustreten des Subjects.« (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* [s. Anm. 5], 25). Auch für Schleiermacher ist dieser Dual nicht als starre Antithetik zu verstehen, sondern eben gerade als spannungsvoller, das Leben als Vorgang, als elementare Bewegung prägender Wechsel von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, über den dann auch systematische Fragestellungen wie das Wechselverhältnis von Identität und Differenz, von Selbigkeit und Veränderung allererst konstruktiv in den Blick genommen werden können. Es würde sich lohnen, diese Gesichtspunkte auch ekklesiologisch zu entfalten.



Wer nicht einatmet, wer nicht bei sich ist, wer nicht innehalten und in sich gehen kann, verliert sich. Die Bibel redet von Gottes Geist als dem Geist, der Menschen bewegt und die Kirche belebt. Und oft bezieht sich die Bibel auf das Bild des Windes oder des Lufthauches (hebräisch *ruach*, griechisch *pneuma*) als Atem, den wir Menschen einatmen, von dem die Kirche erfüllt sein muss, um geistlich leben zu können. Die Kirche muss zu Atem kommen, um sich immer wieder als das zu erneuern, was sie eigentlich ist und was sie eben selbst nicht machen kann. Das tut sie vor allen Dingen im Gebet, in ihren Gottesdiensten, in dem Hören auf die biblischen Texte, in ihrer Versammlung um den Tisch des Herrn, aber überhaupt in alledem, wo sie sich auf Jesus Christus als den Herrn der Kirche besinnt. Da ist sie bei sich, da sammelt sie sich, da erbaut sie sich.

Doch umgekehrt gilt: Wer die Luft anhält, kann ersticken. Wenn die um Wort und Sakrament versammelte und auf Christus hin ausgerichtete Gemeinde den Geist Gottes anhalten, wenn sie ihn für sich behalten, wenn sie »von ihm gar Besitz ergreifen, ihn nostrifizieren wollte[.], so würde[.] sie an dieser göttlichen Gabe regelrecht ersticken«<sup>54</sup>. Die Kirche muss, wenn sie lebendig sein und bleiben will, auch ausatmen. Sie muss nicht nur in sich, sie muss auch aus sich herausgehen können. Sie muss den Geist Gottes freilassen und sich selbst nicht nur halbherzig, nicht nur gezwungenermaßen, sondern um ihrer eigenen Lebendigkeit willen nach außen wenden, um im Alltag der Welt zur Geltung zu bringen und in den Alltag der Welt zu investieren, was sich ihr beim geistigen und geistlichen Atemholen mitgeteilt hat. So wie sie immer wieder in sich geht, muss die Kirche immer wieder aus sich heraus, ja über sich hinausgehen.

Einatmen und Ausatmen als Grundbewegungen des Lebens müssten sich eigentlich von selbst verstehen. Das eine gibt es nicht ohne das andere, und es ist der kraftvolle Wechsel zwischen beidem, der Leben ausmacht. Auch an Gottesdiensten, auch an Besinnlichkeit und Frömmigkeit, auch an Luther, Händel und Bach kann man ersticken, wenn man sie nicht mehr teilen kann, wenn man nicht mehr mitteilen kann, was sich durch die Tradition vermittelt. Das ist schon eine weltliche Weisheit, dass Binnenmilieus bald muffig werden, dass einseitige Spannungen zu Verspannungen führen. Es ist aber auch eine geistliche Wahrheit, dass beide Bewegungen zum Leben des einzelnen Christenmenschen wie zum Leben der Kirche elementar hinzugehören.

<sup>54</sup> A. a. O., 116.

Man könnte beide Bewegungen auch mit den christlichen Grundmotiven von Sammlung und Sendung beschreiben. Die Sammlung der Kirche, wie wir sie eingangs geltend gemacht haben, steht für die Versammlung der Glaubenden um den Inhalt des Glaubens, um ihre relative Abwendung und Emanzipation von der Welt und ihre Ausrichtung auf den Empfang dessen, was ihr von jenseits des Manifesten und Faktischen zuwächst. Insofern es dabei um eine konkrete Versammlung in diesem Leben auf Erden geht, ist in dieser zentralen Perspektive zunächst einmal die Ortsgemeinde derjenigen Christenmenschen die zentrale Kategorie, die tatsächlich räumlich und zeitlich zusammenkommen, die dann aber auch zusammengeschlossen sind dadurch, dass sie als Menschen eines Ortes, einer Gegend, eines Landes herausgerufen und zum Leib Christi vereinigt sind.<sup>55</sup> Wo immer zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind, da stellt sich das Leben der Kirche ein. Wo immer aber zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sind, da wollen sie nicht lange unter sich bleiben. Die Sache, der Sinn und Zweck dieser Versammlung ist die gemeinsame Teilnahme dieser Menschen am Leben Gottes selbst. Diese Bewegung der Sammlung und des Herausgerufenseins hat mancherlei Aspekte. Zu ihr gehört auch die Mahnung des Apostels: »Stellt Euch nicht dieser Welt gleich!« (Röm 12,2) Es gehört durchaus zum Selbstbewusstsein des christlichen Glaubens, sich in seiner Organisationsform, seinen Themen und internen und öffentlichen Diskursen, in seinen Grundüberzeugungen partiell vom Zeitgeist abzukoppeln. Das Atemholen der christlichen Kirche ist auch ein Stück Unabhängigkeit, weil es sich vom langen Atem Gottes, von seinem Geist getragen weiß.

Die Sendung der Gemeinde ist dann wiederum die Gegenbewegung in die Welt, die unbedingte Zeitgenossenschaft, mit der sich Christenmenschen und mit der sich die Kirche ganz und gar und ohne Vorbehalte der Wirklichkeit dieser Welt stellt, den Mut zur Neuausrichtung nicht als unbedingte, aber als relative Anpassung an die Bedingungen dieses Lebens auf Erden, als Eingehen auf die Themen und Diskurse unserer Gesellschaft, auf den Geist, die Methoden und Ergebnisse der Wissenschaft, um nicht nur gleichzeitig, sondern solidarisch mit den Leidenden und Entrechteten, mit allen Mitmenschen und mit Gottes ganzer Schöpfung zu leben. Im Atem, im Geist Gottes und also im Leben der Kirche sind zweierlei Gnaden: Sammlung und Sendung, Insichgehen und Aussichherausgehen, nicht einfach nur von dieser Welt zu sein und doch ganz in ihr und für sie zu existieren.

---

<sup>55</sup> Vgl. KARL BARTH, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: DERS., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich <sup>3</sup>1984, 49–82, 49.