



fachbeitrag: „ich schäme mich des evangeliums nicht...“ *erwägungen zu dem ekklesiologischen grundmotiv der krise*



hartmut rosenau

Die Feststellung, dass sich die Kirche in unserer Gesellschaft seit geraumer Zeit in einer Krise befindet, ist ebenso zutreffend wie banal. Solche wohlfeilen kritischen Urteile haben inzwischen inflationären Charakter, und man mag sie darum auch schon gar nicht mehr hören. Ihr Effekt ist zudem eher lähmend als motivierend, und insofern sind sie auch nicht weiter hilfreich. Mein verehrter und geschätzter Kollege Reiner Preul rät daher aus gutem Grund dringend davon ab, mit solchem „Gerede“ (im Sinne Heideggers) die Bedeutung, Funktion und Rolle der Kirche für die (post-) moderne Gesellschaft z. B. als Volkskirche herunter zu spielen oder schlecht zu machen¹, wie es etwa zuletzt auf polemische Art und mit einer gewissen Breitenwirkung vom ehemaligen Bundesminister Hans Apel unternommen worden ist.² Denn das Gerede von einer Krise der Kirche hat nach Preul keinerlei diagnostischen Wert.

Ich kann hier meinem Kollegen – wie so oft – nur zustimmen, jedenfalls dann, wenn man das alltagssprachliche Verständnis von „Krise“ und „Kritik“ zugrunde legt, wonach etwas kritisieren dasselbe meint wie etwas schlecht machen und Krise immer ein Elendszustand ist. Aber wenn man auf die ursprüngliche Wortbedeutung zurückgreift, der zufolge „Krise“ und „Kritik“ vom griechischen Verb *krinein* (= urteilen, unterscheiden, prüfen) bzw. vom griechischen Substantiv *krisis* (= Unterscheidung, Gericht) abgeleitet werden kann, dann ist die Feststellung einer Krise der Kirche doch ernster zu nehmen. Denn so gesehen gehört ja – und das ist meine These – die Krise essentiell zur Kirche hinzu, und zwar in zweierlei Hinsicht. Die eine Hinsicht ergibt sich dann, wenn man die Wortverbindung „Krise der Kirche“ grammatisch gesehen als genetivus subjectivus auffasst, die andere dann, wenn man hier einen genetivus objectivus annimmt. Beides ist grammatisch möglich, und beides ist sachlich sinnvoll, wie ich im folgenden wenigstens in Umrissen zeigen möchte:

Im ersten Fall (gen. subj.) ist dann unter der Krise der Kirche zu verstehen, dass die Kirche als Subjekt urteilt, prüft, diagnostiziert und kritisiert – nämlich die Welt, die Gesellschaft, die Kultur etc. als Objekt der Kritik. Kirche in der Krise – das bedeutet dann, dass die Kirche eine Größe inmitten einer Welt, einer Gesellschaft, einer

Kultur etc. gleichsam wie ein Fels in der Brandung ist, die sich in einer Krise befindet, und sie diagnostiziert, prüft und beurteilt diese. In der ekklesiologischen Tradition hat man an dieser Stelle zumeist vom „Wächteramt“ oder auch vom „prophetischen Protest“ (Tillich) der Kirche gesprochen. Diese Aufgabe ist auch z. B. mit den zahlreichen Denkschriften der EKD und anderen kirchlichen Verlautbarungen in den letzten Jahrzehnten wahrgenommen worden, aber auch mit vielen Aktionen unterschiedlichster Art in Gemeinden und auf Kirchentagen. Sie gehört nach ihrem Selbstverständnis zum (sozial-) ethischen oder auch im weiteren Sinne des Wortes zum politischen Mandat der Kirche hinzu, sofern sie wesentlich auf Öffentlichkeit bezogen ist. Und das ist sie, um den universalen Heilswillen Gottes, der ausnahmslos „alles bestimmenden Wirklichkeit“ (Bultmann) zu verkünden und dabei ein ganzheitliches, nicht in „privat“ und „öffentlich“, „Seele“ und „Leib“, „Jenseits“ und „Diesseits“ aufteilbares Menschenbild und Wirklichkeitsverständnis zur Geltung zu bringen, das zum christlichen Glauben als „daseinsbestimmendes Vertrauen“ (Härle) gehört.³

Ein solches (sozial-) ethisches oder politisches Wächteramt der Kirche gehört aber nicht nur zu ihrem inneren Selbstverständnis hinzu, sondern kann auch gleichsam von außen in gesellschaftstheoretischer Hinsicht gut begründet werden. Eilert Herms hat z. B. im Ausgang von der „Praxissituation endlicher Freiheit“ gezeigt, dass jede Gesellschaft auf das ausgewogene interaktive Funktionieren von vier Leistungsbereichen angewiesen ist, wenn sie bestehen und prosperieren soll: Neben dem politischen System, das die Interaktionsregeln einer Gesellschaft bestimmt und überwacht, und neben dem ökonomischen System, das für die Lebensgrundlagen im Sinne einer physischen Versorgung der Gesellschaft zuständig ist, und neben dem System von Wissenschaft und Technik, das empirisches Wissen und know-how zum Erreichen bestimmter zivilisatorischer Ziele der Gesellschaft gleichsam als „Lebensmittel“ bereitstellt, braucht eine funktionierende Gesellschaft aber auch ein System, das sich für das kulturelle Orientierungswissen öffentlich verantwortlich weiß und ethisch-religiöse, weltanschauliche Auskunft über die letzten Ziele und das letzte Worumwillen gesellschaftlicher Interaktionen („Sinn“) geben kann. Zu diesem vierten System zählen nicht nur z. B. Kunst und Philosophie, sondern eben auch und vor allem Religion und Kirche(n).⁴

In der Geschichte des Protestantismus haben sich zur Wahrnehmung dieser Aufgabe entsprechende (sozial-) ethische Rahmenmodelle herausgebildet, von denen wohl die sog. Zwei-Reiche / Regimente – Lehre (lutherisch) und das Modell von der „Königsherrschaft Christi“ (reformiert) auch und gerade in ihrer Umstrittenheit die bis heute wirkmächtigsten und bedeutendsten sind.⁵ Aber diese (sozial-) ethischen und gesellschaftstheoretischen Perspektiven der ersten Verständnismöglichkeit von „Krise der Kirche“ sollen hier – unbeschadet ihrer Bedeutsamkeit – nicht weiter verfolgt werden.

Weiter ausführen möchte ich hier vielmehr die zweite Verstehensmöglichkeit der Formulierung „Krise der Kirche“, die sich am grammatischen Verständnis des *genitivus objectivus* orientiert. Dabei sind mehrere Variationen denkbar, in denen jeweils die Kirche als Objekt auftritt. Zum einen kann hier die Kirche in der Außenperspektive zum Objekt einer Beurteilung, einer Prüfung, einer Kritik seitens der Welt, der Gesellschaft etc. werden, die dann ihrerseits als Subjekt auftritt. Diese eher religionssoziologische oder allgemein kulturkritische Verstehensmöglichkeit muss allerdings in einem ekklesiologischen Beitrag aus der theologischen Innenperspektive in den Hintergrund treten. Auch eine zweite Variante, der zufolge die Kirche (wie auch dann die Welt) zum Objekt des Gerichtsurteils Gottes wird, muss hier – obwohl sie eine theologische ist – unerörtert bleiben. Denn eine solche Perspektive gehört ausschließlich zur *theologia archetypha*, die nur Gott von sich selber haben kann. Vielmehr interessiert mich hier – im Rahmen einer menschenmöglichen *theologia ektypha* – eine dritte Variante: Hier urteilt, prüft, diagnostiziert und kritisiert sich die Kirche selbst als Objekt (und zugleich als Subjekt) im Sinne einer Selbstkritik.

Auch in dieser Hinsicht gehört die Krise wesentlich (und auch für andere Institutionen unserer Gesellschaft wie z.B. politische Parteien und Verbände vorbildlich) zum Selbstverständnis der Kirche hinzu. Die Feststellung, dass sich die Kirche in der Krise befindet, kann dann als ein Synonym für den traditionellen ekklesiologischen Grundsatz „*ecclesia semper reformanda*“ verstanden werden, aber auch als Erläuterung der bekannten Metapher von der „*ecclesia militans*“ oder vom „wandernden Gottesvolk“, von der „*communio viatorum*“ etc.⁶ Insofern braucht man sich vor dem Etikett „Krise“ kirchlicherseits gar nicht zu fürchten. Die Krise gehört dazu, und ohne eine solche kann Kirche gar nicht sein. Selbstverständlich ist die Kirche in der Krise – wie sollte sie nicht? Krise ist eine omni- und semperpräzente Situation der Kirche in ihrem geschichtlichen „*inter-esse*“ zwischen der Himmelfahrt und der Parusie Christi. Sie ist mit ihrem Wesen verbunden, tritt aber geschichtlich kontingent und entsprechend dem Verhältnis, in welchem sich Kirche und Welt, Gesellschaft, Kultur etc. zueinander befinden, unterschiedlich in Erscheinung. In diesem Äon und auf Erden werden daher die erscheinenden Krisen der Kirche auch niemals definitiv überwunden werden (können), und wenn doch, dann haben wir es nicht mehr mit der Kirche zu tun, sondern mit dem *eschaton*, mit dem Reich Gottes, in dem es ja

(nach Off 21,22) keinen Tempel, also auch keine Kirche mehr geben wird.

II

Dass insofern „Krise“ ein ekklesiologisches Grundmotiv ist – und zwar in doppelter Bedeutung von „Motiv“: *signum* und *movens* – hat also mit ihrem Wesen, mit ihrer Konstitution und daher auch mit den darauf bezogenen internen wie externen Kennzeichen der Kirche (*notae ecclesiae*) zu tun. Sie ist nämlich wesentlich ein Geschöpf des Wortes Gottes (*creatura verbi divini*) und insofern eine Gemeinschaft der Heiligen oder eine Versammlung der wahrhaft Glaubenden (*communio / congregatio sanctorum / vere credentium*). Sie ist als solche in ihrem Innersten eine, heilig, katholisch und apostolisch (*una, sancta, catholica et apostolica*), und äußerlich daran zu erkennen, dass in ihr das Evangelium rein gelehrt (*evangelium pure docetur*) und die Sakramente recht verwaltet werden (*recte administrantur sacramenta*), wie es in den lutherischen Bekenntnisschriften heißt.⁷ So ist die Kirche der „Leib Christi“ (1. Kor 12,12ff.; Eph 4,15f.) oder auch der Christus *praesens*.⁸ Alle diese Bezeichnungen sind – darauf hat man in der gegenwärtigen protestantischen Ekklesiologie besonders hingewiesen⁹ – grundsätzlich relational und nicht (wie etwa Bestimmungen natürlicher zwischenmenschlicher Gemeinschaften, von Vereinen und Verbänden, Nationen oder Kulturen etc.) substantial oder qualitativ im Sinne einer aristotelischen Substanzmetaphysik und ihrer Frage nach inhärenten Ursachen und Prinzipien für ihr So-und-nicht-anders-Sein zu verstehen. Diese Bezeichnungen und Kennzeichen gelten in Bezug auf die Konstitution von Kirche durch Gott, Christus, den Heiligen Geist. Sie gelten also in der *coram-Deo*-Relation und nicht als eine Beschreibung des Wesens der Kirche und ihrer Erscheinung an sich oder in Bezug auf ihr Dasein und ihre Sozialgestalt in der Welt, in der *coram-mundo*-Relation. Daher gelten sie als geglaubte, aber nicht unbedingt als gegenständlich oder qualitativ wahrnehmbare. Insofern kann man sagen, dass die Wesensbestimmungen und die Kennzeichen der Kirche Ausdruck und Bekenntnis des Handelns Gottes selbst sind und sich nicht selbstzweckhaftem menschlichen Tun und Lassen verdanken oder darin ihre Bestandsgarantie haben.¹⁰ Diese Leitdifferenz, die auch im Verständnis von „Gottesdienst“ zum Ausdruck kommt, der ja nicht kirchlicher Dienst an und für Gott oder die Menschen ist, sondern die Vergegenwärtigung und Bezeugung des Dienstes Gottes an und für seine Kirche und die Welt¹¹, könnte man besonders gut anhand einer Interpretation der klassischen *notae ecclesiae internae* des Nicänischen Glaubensbekenntnisses zeigen, die ich hier nur andeuten kann: Die Kirche ist nicht an sich selbst oder *coram mundo* „eine“, aber sie ist es unbeschadet ihrer vielgestaltigen Erscheinung in Bezug auf den einen Gott und den einen Jesus Christus und den einen Heiligen Geist, der sie konstituiert. Sie ist nicht an ihr selbst oder *coram*

mundo „heilig“, sondern in bezug auf den Heiligen Geist, der sie durch Gericht und Vergebung heilig macht, indem er rechtfertigenden Glauben wirkt. Sie ist nicht an sich selbst oder coram mundo „katholisch“ (allumfassend; über die ganze bewohnte Erde verbreitet), sondern in Bezug auf die Verkündigung des universalen, grenzenlosen Heilswillens Gottes, der niemanden ausschließt. Und sie ist nicht an sich selbst oder coram mundo „apostolisch“, sondern in Bezug auf das eine heilsame Wort Gottes, wie es in der kirchlichen Tradition unterschiedlich und oft leider auch mehr verstellend als erhellend zwischen Orthodoxie und Häresie bezeugt wird.

Daher gibt es für uns, in der coram-mundo-Perspektive, entsprechend dem Verständnis von Kirche als corpus permixtum, immer auch und immer wieder eine Diskrepanz zwischen dem geglaubten Wesen und der wahrgenommenen Erscheinung der Kirche, analog zu und vergleichbar mit dem christologischen Paradox der Zwei-Naturen-Lehre (Chalcedonense), der Grundbestimmung des glaubenden Menschen als „simul iustus et peccator“ (Luther), dem manchmal anstößigen Ineinander von Gotteswort und Menschenwort in der Heiligen Schrift oder auch dem Missverhältnis zwischen einer theologisch präzisen Ekklesiologie und dem oft diffusen Gemeindeleben vor Ort.

Nun sind aber Diskrepanzen, Paradoxien und Missverhältnisse nichts, worüber man sich freuen kann. Es soll an dieser Stelle auch gar nicht erst versucht werden, aus der Not eine (theologische) Tugend zu machen, um nun allen Krisen der Kirche bzw. ihren Erscheinungsformen gleich-gültig gegenüber zu stehen oder sie sogar mit möglichen christologischen, pneumatologischen, anthropologischen etc. Gründen bequem und beschwichtigend zu legitimieren. Denn an dieser skizzierten ekklesiologischen Diskrepanz und Paradoxie von Wesen und Erscheinung hat die Kirche von Anfang an bis heute sowohl nolens volens beigetragen als auch und vor allem gelitten, wie es viele Beispiele von neutestamentlichen Zeiten an illustrieren können.¹² Sie stellen auf vielfältige und unterschiedliche Art und Weise Etappen auf dem Weg zu einem angemessenen Umgang mit solchen Diskrepanzen, Paradoxien und Missverhältnissen dar. Auch theoretisch-konzeptionelle Bemühungen wie z. B. Zwinglis terminologische Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche (ecclesia visibilis / invisibilis) oder Tillichs Differenzierung der „Geistgemeinschaft“ in eine „manifeste“ und eine „latente“ Kirche wie auch Rahners Überlegungen zu einem „anonymen Christentum“ können hier als solche Versuche genannt werden.¹³

Allerdings ist es bei solchen und anderen Versuchen problematisch, wenn die Diskrepanz zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche zwanghaft aufgehoben und beides miteinander zur Deckung gebracht werden soll, wenn die relationalen Kennzeichen der Kirche zu substantialen oder qualitativen Wesensbestimmungen an ihr selbst werden sollen. Denn dann wird die kategoriale Differenz zwischen dem Handeln Gottes und menschlichem Tun und Lassen verwischt oder beides miteinander identifiziert, anstatt nur nach den angemessenen und passenden Darstellungs-

formen oder Sozialgestalten coram mundo zu suchen, und zwar im Wissen darum, dass es auch eine nota ecclesiae ist, wenn sich die „sichtbare“ Kirche gerade und ausdrücklich nicht selbst mit der geglaubten „unsichtbaren“ Kirche gleichsam eins zu eins identifiziert bzw. sich nicht so von außen und von anderen identifizieren lässt.¹⁴ Insofern ist es fast schade, dass sich Luther und die ihm Folgenden letztlich doch nicht dazu durchringen konnten, das „Bußsakrament“ (neben Taufe und Abendmahl) als nota ecclesiae zu erheben bzw. beizubehalten.¹⁵ Im gegenwärtigen ökumenischen Kontext ist es vor diesem Hintergrund aber ein richtiges Signal, wenn z. B. von der „Einheit“ der Kirche im Sinne einer versöhnten Verschiedenheit gesprochen wird.¹⁶

Wenn die Kirche sich dieser wesentlichen und im Grunde unaufhebbaren Diskrepanz bewusst ist und sie auch als nota, als eines ihrer Kennzeichen akzeptiert und z. B. auch im ökumenischen Diskurs oder im interreligiösen Dialog, aber natürlich auch in ihrem diakonischen wie (sozial-) ethischen Engagement zur Geltung bringt, dann schafft bzw. erhält sie sich ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit intra wie extra muros ecclesiae. Diese Glaubwürdigkeit wird umgekehrt aufs Spiel gesetzt, wenn die genannte wesentliche Diskrepanz zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche nicht als solche wahrgenommen, sondern vielmehr als eine im Prinzip zu lösende, aber faktisch eben ärgerlicher Weise noch vorhandene Diskrepanz etwa zwischen einem hohen idealen Selbstanspruch einerseits und einer leidigen Wirklichkeit der Kirche andererseits betrachtet wird. Solche Erwartungen und Ansprüche können letztlich nur zu Enttäuschungen führen, so dass dann nicht nur in den Augen der Welt auch sehr bald das Wort – und nicht nur die Existenz – der Kirche an Relevanz und Autorität verlieren würde. Vielleicht ist die oben erwähnte Kritik von Hans Apel (und vieler anderer auch) an der Volkskirche ein prominentes Beispiel für solche enttäuschten, weil überzogenen, am Wesen der Kirche und ihrem Selbstverständnis vorbei zielenden Erwartungen. Allerdings macht eine derartige Kritik an der Kirche und ihrem Relevanz- wie Autoritätsverlust auf ihre Weise und gleichsam unter negativem Vorzeichen nochmals mit Recht deutlich, dass es um der Glaubwürdigkeit willen nicht nur darauf ankommt, was inhaltlich gesagt wird, sondern auch darauf, wer es sagt und in welchem Verhältnis diese Person dazu steht. Dies ist die existenztheologische Vertiefung der scholastischen Bestimmung von Wahrheit als adaequatio rei et intellectus, als Übereinstimmung von Sachverhalt und Vorstellung.¹⁷ Aber gerade deswegen brauchen Christinnen und Christen sich der als nota ecclesiae akzeptierten Diskrepanz zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche als Grund ihrer Krise genauso wenig zu schämen wie (nach Röm 1,14) des Evangeliums.

Denn die so als Wesensmerkmal der Kirche verstandene Krise ist weder etwas Verbotenes, noch etwas Unanständiges oder gar Peinliches, dessen man sich vor anderen schämen müsste – auch wenn man daran leidet. Das Evangelium als frohe Botschaft von der rechtferti-

genden Gnade Gottes befreit ja gerade von den Urteilen, Erwartungen, Ansprüchen und Vorwürfen anderer, macht von ihnen unabhängig, auch wenn wir mit diesen „anderen“ leben und leiden oder gar diese „anderen“ von Fall zu Fall selbst sind. Schämen müssen wir uns allerdings vor Gott und angesichts seines liebenden, richtenden und vergebenden Blickes. Aber indem wir uns vor Gott (coram Deo) schämen, werden wir gleichsam schamlos vor den Menschen (coram mundo / coram hominibus), freilich ohne in Menschenverachtung oder lieblosen Zynismus abzugleiten. Denn diese Schamlosigkeit von Christinnen und Christen, von Kirche angesichts ihrer Krise, schließt sich ja mit allen Menschen zusammen, macht sich mit allen gemein, „Juden“ wie „Griechen“, und setzt sich für alle ein, gerade auch für die Menschen extra muros ecclesiae. Dieser Aspekt gehört zum Kennzeichen der Katholizität der Kirche bzw. zu ihrem Selbstverständnis als Volkskirche hinzu, das nicht – wie z. B. Hans Apel meint – dadurch in Frage gestellt wird, wenn vermeintlich oder tatsächlich Menschen seit Jahren scharenweise den Kirchen in Deutschland den Rücken kehren. Denn „Volkskirche“ und „Katholizität“ sind keine Kategorien der Quantität, sondern der Relation: sie gelten in Bezug auf die Verkündigung des universalen Heilswillens Gottes in Wort und Tat allen Menschen gegenüber, unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer sozialen Stellung, ihrer kulturellen Prägung, ihrer nationalen Herkunft etc.

III

„Ich schäme mich des Evangeliums nicht...“ Christinnen und Christen können daher selbstbewusst durch die Welt gehen, die Kirche erhobenen Hauptes in der Gesellschaft stehen und Theologische Fakultäten freimütig ihren Platz in der Universität einnehmen – trotz aller und in allen Krisen. Und doch fällt es schwer, diesen Satz des Paulus heute so vollmundig nachzusprechen. „...denn es ist eine Kraft Gottes (dynamis theou), die da lebendig macht...“ So begründet Paulus seine Schamlosigkeit, und er hat wohl bei all den Problemen und Schwierigkeiten seiner Mission überall und immer wieder die Leben schaffende Kraft Gottes am Werk gesehen. Wie aber sieht es heute und bei uns aus? Warum sieht die Welt so anders aus, als sie eigentlich nach der Weihnachtsbotschaft (Lk 2,10-14) aussehen müsste? Warum wenden sich so viele Menschen ab? Besteht nicht eine tiefe Kluft zwischen der kirchlichen Evangeliumsverkündigung und der Weltwirklichkeit, die auch zur Marginalisierung der Kirche in unserer Gesellschaft, zum Relevanz- und Autoritätsverlust führt und uns beschämt? Dabei liegt das Problem nicht, wie der Kirchenkritiker Apel meint, in der mangelnden Eindeutigkeit der kirchlichen Verkündigung, der kirchlichen Verlautbarungen und Denkschriften zu aktuellen ethischen Problemen der Gegenwart, sondern in der geschichtlich kontingent auftretenden Diskrepanz zwischen der durchaus eindeutigen Botschaft einerseits und der vieldeutigen, ambiva-

lenten, oft auch gegenläufigen Wirklichkeitserfahrung andererseits.

Insofern geht es bei der Feststellung einer Krise der Kirche gar nicht nur nach der anfänglich genannten grammatischen Unterscheidung um die Kirche an und für sich und ihr Dasein oder um die Welt, die Gesellschaft, die Kultur an und für sich und ihr Dasein. Sondern es geht nun vordringlich um eine geschichtlich kontingent erscheinende Krise ihrer Relation zueinander, die sich gegenwärtig um die Frage dreht: Inwiefern hat das Wort der Kirche noch orientierende Kraft (dynamis) und Autorität für die Welt, die Gesellschaft, die Kultur, in der wir leben? Paulus mag das so erlebt haben, denn er lebte in einer Zeit der Gottesnähe, der Erfahrung und Gewissheit eindeutiger Gegenwart Gottes in der Welt. Aber diese Erfahrung und Gewissheit ist vielen von uns nicht zuletzt wegen des noch ungelösten Historismusproblems (Troeltsch) und der damit verbundenen Einsicht in die Relativität des Wortes Gottes und seiner kirchlichen Verkündigung in bezug auf eine komplex ausdifferenzierte, multi-kulturelle Gesellschaft mit der Gleichzeitigkeit vieler Ungleichzeitigkeiten zunehmend schwieriger nachvollziehbar geworden. Daher möchte ich unsere Gegenwart eher eine Zeit der Gottesferne nennen, der Erfahrung uneindeutiger, fragwürdiger und damit auch weniger verbindlicher Zeichen oder Spuren der Gegenwart Gottes in der Welt.

Eine vergleichbare Erfahrung von Gottesferne ist schon innerhalb der biblischen Traditionen, nämlich in den sog. Weisheitsschriften (vor allem Spr; Hi; Koh, einige Psalmen wie z. B. Ps 1, evt. noch die Josephsnovelle Gen 37-50, aber auch in den „zwischen-testamentlichen“ Schriften Jesus Sirach und SapSal) reflektiert worden. Auch bzw. schon hier wird eine theologische Verarbeitung der kritischen Erfahrung zunehmender Gottesferne versucht, die sich in Relevanzverlust und Traditionsabbruch, mangelnder Orientierungskraft überkommener religiöser Werte und Vorstellungen aufgrund uneindeutiger Zeichen und Spuren der Gegenwart Gottes äußert. Daher mag es zur theologischen Reflexion der gegenwärtig diagnostizierten, kontingent erscheinenden Krise der Kirche im o. g. Sinne hilfreich sein, im Rückgang auf die biblische Theologie der „Weisheit“ (chokma; sophia) den Versuch einer sapientialen Ekklesiologie zu unternehmen, die hier nur ansatzweise und in Umrissen skizziert werden kann. Dabei liegt ein besonderer Reiz, zugleich aber auch eine besondere Schwierigkeit einer solchen Ekklesiologie nicht nur darin, dass nun überwiegend alt- und zwischen-testamentliche Bezüge (und nicht z. B. die Theologie des Paulus) zum Paradigma eines Nachdenkens über die Kirche heute genommen werden, sondern auch darin, dass sich die Weisheitstheologie gegenüber einer institutionellen „kirchlichen“ Religiosität und ihrer Pflege von Heilsgeschichte (Kult, Tempel, Priesterschaft, Gottesdienst, heilige Traditionen etc.) weitgehend reserviert oder gleichgültig gibt und insofern kaum oder gar keine direkten Anknüpfungsmöglichkeiten für eine Ekklesiologie bietet. Daher sind die folgenden Überlegungen zu einer sapientialen Ekklesiologie zur theologischen Reflexion des Motivs der Krise

zugegebenermaßen reichlich ungeschützt und als bloßes Konstrukt mehr als anfechtbar.

IV

Angesichts zunehmender Erfahrungen von Gottesferne nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer unglaublich gewordenen Heilsprophetie in exilisch-nachexilischer Zeit versteht sich die „Weisheit“¹⁸ als ein gegenwartsbezogenes, undogmatisches, praktisches Erfahrungswissen im Dienst der Ermöglichung eines gelingenden Lebens, ohne dabei – wie die Apokalyptik – auf eine erst zukünftige oder jenseitige Erfüllung nach dem Tod oder dem Ende der Welt zu setzen. Wenn nun aber die Gegenwart Gottes, dessen Existenz und Präsenz z. B. als Vorsehung nicht gelehrt, sondern vielmehr in der Haltung der Gottesfurcht (*jirat elohim*) als überlegene, aber an ihr selbst nicht erfassbare Macht respektiert wird, nicht (mehr) auf direktem und eindeutigem Wege (z. B. durch persönliche Begegnung und Anrede, durch Wunder und Träume, durch Prophetenworte und Zeichenhandlungen, durch kultische Praktiken und Feiern einer exklusiven Heilsgeschichte) vermittelt werden kann, dann gilt es, indirekte Spuren und Zeichen der Gegenwart Gottes in der Lebenswelt der Menschen aufzusuchen. Solche finden sich der „Weisheit“ zufolge vor allem in den ästhetisch-ethischen, sinngewandten Ordnungsstrukturen der Schöpfung und des zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen Lebens. Allerdings setzt ein Finden solcher Strukturen, die dem Leben Halt und Sinn geben können, ein geschultes Auge, eine umfassende Bildung („Listenweisheit“) voraus, die durchaus auch unbefangene Bildungsgüter anderer Völker und Kulturen aufnehmen kann, sofern sie zur Klärung der *conditio humana* in dieser Welt der Gottesferne beitragen können. So kommt Gott nicht unbedingt und immer als Person mit Eigennamen, sondern im Sinne einer *revelatio generalis* als universaler Schöpfer und als Garant einer moralischen Weltordnung (*Tun-Ergehen-Zusammenhang*) zur Vorstellung. Und das gelingende Leben besteht darin, sich in diese Ordnungsstrukturen der Gottheit einzufügen. Das vermögen die Menschen, die sich nicht aufgrund radikaler soteriologischer Ohnmacht oder Sündhaftigkeit auf kultisch-religiöse Heilsvermittlung angewiesen sehen, durch eine in traditionsgeleiteter Eigenerfahrung begründete Situationsethik, die auf prinzipielle Vorschriften verzichtet, aber unterschiedliche Lebensformen und ihre Konsequenzen (Segen; Verderben) zur Ermunterung oder zur Warnung kritisch beschreibend vor Augen führt.

Vor diesem Hintergrund kann sich eine sapiential orientierende Kirche heute in erster Linie als eine flexible, aber geordnete öffentliche Traditions- und Interpretationsgemeinschaft prinzipiell gleichberechtigter Teilnehmer, aber nicht (mehr) als hierarchisch starr und uniform gegliederte oder charismatisch ungeordnete Kultgemeinde in „parochialer Gefangenschaft“¹⁹ oder als nur eschatologisch orientierte Heilsanstalt in sakraler Abständigkeit zur profanen Welt verstehen. Wie die alt- und zwischen-

testamentliche „Weisheit“ ihren „Sitz im Leben“ in Familie und Schule hat, so müsste auch die Kirche in ihrem Kern eine ausdifferenzierte Bildungsinstitution mit guten Beziehungen zu Kunst und Wissenschaften zur Pflege eines ethisch-religiösen Orientierungswissens sein.

Daraus folgt aber gerade im Sinne einer Weisheitstheologie keine Verwissenschaftlichung oder „Verkopfung“ von Kirche unter der Leitung einer elitären Geistesaristokratie, sondern gerade eine Zuwendung zu elementaren Lebenserfahrungen und „einfältiger“ Sprache angesichts allgemeiner *conditiones humanae*, freilich im Kontext gegenwärtiger Standards einer Wissens- Medien- und Informationsgesellschaft. Es geht bei dieser Bildung um eine Ermöglichung oder Steigerung von aufgeklärten Handlungskompetenzen für einen „offenen Umgang mit Ambivalenzen“²⁰ und damit für ein individuell wie sozial gelingendes Leben im zunehmend unübersichtlichen Alltag. So kann die Kirche für alle Menschen aller sozialen Schichten, Nationen und Kulturen unter Verzicht auf gruppenspezifische Eigeninteressen in Predigt, Diakonie, Kasualien, Seelsorge und Beratung offen sein und von ihren jeweiligen Lebenserfahrungen profitieren, ohne auf einem exklusiven Letztbegründungsmonopol zu bestehen und realitätsfremde oder irrelevante Absolutheitsansprüche zu vertreten.²¹

Daher besteht auch nicht immer gleich ein Bedarf an himmelstürmenden Reformen im Blick auf Unbedingtes und „spezifisch“ Christliches in Kirche und Gesellschaft. Eine auch selbstkritische, moderate Politik der kleinen Schritte könnte oftmals „weiser“ sein, damit dasjenige nicht aus dem Blick gerät, was sich auch jenseits der eigenen wertvollen Traditionsbestände bewährt hat und gelingt, worauf – in aller Vorläufigkeit – Segen liegt. Denn es muss nicht ständig um Schuld und Sühne gehen, um evangeliumsgemäß in Ehrfurcht vor Gott zu leben. Wenn sich die Kirche als „*creatura (verbi divini)*“ versteht, also als ein Geschöpf Gottes, dann kann es auch gar nicht ihre Aufgabe sein, die Welt zu erlösen (auch wenn sie von der Erlösung der Welt durch Gottes Heilshandeln Zeugnis gibt). Vielmehr ist es dann ihre Aufgabe, ihren Beitrag zur Erhaltung dieser Welt zu leisten. Daher ist es auch ein weises Zeichen der Dankbarkeit Gott und seiner welterhaltenden Vorsehung gegenüber, „die Rose im Kreuze der Gegenwart“²² wahrzunehmen, anstatt ausschließlich das Gericht Gottes über die Welt vor Augen zu haben.

In Erinnerung an Kohelet gehört zu einer sapiential orientierten Kirche insofern auch die Kunst des Wartens, und zwar im dreifachen Sinne des Wortes: sie wartet, d. h. sie pflegt und vergegenwärtigt die eigene biblisch-christliche Tradition auch und gerade in krisenhaften Zeiten von Skepsis und Gleichgültigkeit und stellt damit auch im ökumenischen wie interreligiösen Kontext Interpretationsmuster zur Wahrnehmung von Wirklichkeit in unserer Gesellschaft bereit. Sie erwartet dabei gelassen und in Offenheit neue Zeichen der Gegenwart Gottes in der Lebenswelt der Menschen, und sie rät moderierend insbesondere in den brisanten ethischen Diskursen der Gegenwart (Bio-; Wirtschafts-, Umweltethik etc.) zum abwartenden Inne-

halten, um immer auch ein mäßigendes Grenzbewusstsein für die menschlichen Fähigkeiten zu wecken und alternative Möglichkeiten entwickeln und fördern zu können. In solchen öffentlichen Diskursen, die auch immer wieder Anlass zur selbstkritischen Vergewisserung der eigenen Position geben, kann es dann aber nicht um die Leitfrage gehen, was die Kirche tun oder erreichen sollte bzw. was von der Kirche (vermeintlich oder tatsächlich) erwartet wird, um z. B. einem Mitgliederschwund entgegen zu steuern oder die eigene gesellschaftliche Akzeptanz und Relevanz zu steigern, und wie die Kirche daraufhin effektiv strukturiert und geführt sein müsste. Vielmehr ist in sapientialer Einstellung umgekehrt zunächst zu klären und festzuhalten, wer oder was die Kirche ist, und was sie deshalb sinnvoll für die Einzelnen und die Gesellschaft tun bzw. was daraufhin von ihr billigerweise erwartet werden kann.

Bemerkungen

- 1 Vgl. R. Preul, So wahr mir Gott helfe! Religion in der modernen Gesellschaft, Darmstadt 2003, 138.
- 2 Vgl. H. Apel, Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen (2003), 3. Aufl. Gießen 2004.
- 3 Aufgrund dieses kirchlichen Selbstverständnisses darf nicht nur, sondern muss die Kirche politisch sein, auch wenn manche Kritiker (wie H. Apel) dies nicht gerne sehen und das Engagement der Kirche lieber auf private Angelegenheiten der Seelsorge, der eschatologischen Heilsvorkündigung und der Individualethik einschränken würden. Wie weit und in welchem Maße aber die Kirche politisch ist, kann nur von Fall zu Fall bestimmt werden. Abgrenzend kann aber doch so viel gesagt werden, dass die Kirche ihr politisches Engagement nicht im Sinne einer politischen Partei oder einer anderen politischen Institution ausübt, die ausschließlich oder wesentlich mit der Beeinflussung oder Ausübung öffentlicher Macht befasst sind und ein Interesse an ihrem Erhalt oder an ihrer Steigerung haben. Darüber hinaus sollte es eine Selbstverständlichkeit sein, dass sich die Gestaltung des politischen Engagements der Kirche „non vi, sed verbo“ (Luther) vollzieht.
- 4 Vgl. dazu E. Herms, Kirche in der Zeit, in: Ders., Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirchen im vereinigten Deutschland, Tübingen 1995, 231-317, interpretierend zusammengefasst bei R. Preul, So wahr mir Gott helfe!, aaO., 126-131.
- 5 Vgl. dazu im einzelnen H. Rosenau, Wertewandel in der theologischen Ethik seit 1945, in: H. Petri (Hg.), Sozialhygiene – Rückblick und Ausblick (Schriftenreihe Praktische Psychologie Bd. XXI), Hagen 1998, 28-52.
- 6 Zur auflistenden Erläuterung dieser und anderer überwiegend reformatorischer und altprotestantischer Termini der Ekklesiologie vgl. H. G. Pöhlmann, Abriss der Dogmatik, 4. Aufl. Gütersloh 1985, 297-303; zur vertiefenden Darstellung insbesondere der Ekklesiologie Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften vgl. R. Preul, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin / New York 1997, §§ 4-6.
- 7 So im Nicänischen Glaubensbekenntnis bzw. in der Confessio Augustana Art. VII; weitere Belege und Erläuterungen bei W. Härle, Dogmatik, Berlin / New York 1995, 569ff.
- 8 Dies in Anlehnung an die Kennzeichnung der Kirche bei D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (1930), 4. Aufl. München 1969, Kap. 4: „Christus als Gemeinde existierend“.
- 9 So z. B. bei Chr. Schwöbel, Kirche als Communio, in: W. Härle / R. Preul (Hg.), MJTh VIII (Kirche), Marburg 1996, 11-46; vgl. aber auch den von einer „Grundrelation, aus der Kirche erwächst“ sprechenden Leitsatz I zum Kirchenbild der Nordelbi-

- schen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Text der Reformkommission vom 4. 11. 2003 (www.nordelbien.de).
- 10 Unter diesem Aspekt ist es bedenklich, wenn im Text der Reformkommission der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, aaO., 3 die klassischen notae internae der Kirche (una, sancta, catholica et apostolica) durch die altkirchlichen Merkmale „leiturgia: Gottes Gegenwart feiern, martyria: Gott bezeugen, koinonia: Gemeinschaft stiften, diakonia: Den Nächsten dienen“ ersetzt oder in den Vordergrund gerückt werden sollen, denn diese beschreiben eher ein Handeln von Menschen als ein Handeln Gottes, das allein für das Sein von Kirche konstitutiv sein kann.
- 11 Auch dieses Verständnis von „Gottesdienst“ kommt in dem o.g. Reformpapier der NEK (S. 3) leider nicht klar genug zum Ausdruck
- 12 Das bekannteste Beispiel aus dem NT ist wohl der „Apostelkonvent“ nach Gal 2,1-10 im Vergleich mit Apg 15,1-35; man kann aber auch, um nur einige Beispiele zu nennen, an den späteren Donatistenstreit denken, an die mittelalterlichen Reformbewegungen, an die Reformation und an pietistische Erweckungsbewegungen, an Kierkegaards Angriff auf die dänische Staatskirche, natürlich auch an die ökumenische Bewegung und die Barmer theologische Erklärung, an das Stuttgarter Schuldbekenntnis, an Arnoldshain und Leuenberg, an die jüngste Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre sowie an die gegenwärtig anstehenden kirchlichen Reformdebatten.
- 13 Zur ausführlichen Darstellung und Kritik dieser und anderer Versuche vgl. U. Kühn, Kirche (HST 10), Gütersloh 1980.
- 14 Vgl. dazu Chr. Schwöbel, Kirche als Communio, aaO., 39.
- 15 In M. Luthers später Schrift „Von den Konziliis und Kirchen“ (1539) kommt freilich die Buße als eines von insgesamt sieben (abgestuften) Kennzeichen der Kirche vor, wenn auch nicht als Sakrament.
- 16 Vgl. Chr. Schwöbel, Kirche als Communio, aaO., 14; so auch im Reformpapier der NEK, aaO., 2, wonach „Einheit als Zeichen der Versöhnung und des Friedens zu verstehen und konkret zu gestalten“ ist.
- 17 Vgl. dazu die witzig-ironischen Beispiele von S. Kierkegaard in seiner zweiten kurzen ethisch-religiösen Abhandlung „Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel“ (1849), in: Ders., Einübung im Christentum u.a., hg. v. W. Rest, München 1977, 301-315.
- 18 Vgl. zum Folgenden H. D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart u.a. 1987; O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 1: Grundlegung, Göttingen 1993, §§ 10 u. 15; ders., Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des AT 2, Göttingen 1998, § 6.
- 19 So das o.g. Reformpapier der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, aaO., Punkt I, 3.5
- 20 Ebd., Punkt III, 1.2.
- 21 Daher ist es richtig, wenn es im Reformpapier, ebd. Punkt I, 3.3 heisst: „Gefordert sind Einsicht und Einkehr in die Wahrheit eigener Begrenztheit und Bedürftigkeit, die der Anderen bedarf, um den Einheitsgrund christlicher Kirche in der Kraft seines Wirkens und der Vielgestaltigkeit seiner Schöpfungen in und an sich selber zu erfahren.“
- 22 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), ThWA VII, Frankfurt/M. 1970, 26.