

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 82 (1992)
Heft: 1

Artikel: Christus als Gemeinde existierend : Grundzüge der Sozialgestalt des christlichen Glaubens
Autor: Rüegger, Heinz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404802>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Christus als Gemeinde existierend: Grundzüge der Sozialgestalt des christlichen Glaubens *

1. Auf der Suche nach einer neuen Vision von Kirche

Im Jahr 1987 hat der katholische Pastoraltheologe Paul M. Zulehner ein kleines Büchlein veröffentlicht mit dem Titel «Das Gottesgerücht: Bausteine für eine Kirche der Zukunft»¹. Diese kleine, engagiert geschriebene und inspirierende Schrift ist auf ein lebhaftes Echo gestossen und hat gleich im ersten Jahr nach Erscheinen mehrere Neuauflagen erlebt. Einen der Gründe, die ihn zur Abfassung dieses Büchleins veranlasst haben, beschreibt Zulehner auf der ersten Seite des Vorworts wie folgt:

«Bei pastoralen Fortbildungskursen in Kirchgemeinden und mit Hauptamtlichen in unserer Kirche ... merke ich, dass wir heute ziemlich gut Bescheid wissen über pastorale Methoden; wir haben auch ausreichende Kenntnisse über die kritische Situation von Glaube und Kirche in unseren von einer Übergangskrise erfassten hochmodernen Gesellschaften. Was uns aber fehlt, sind Vorstellungen, wie es mit unserer Kirche und ihrer Praxis weitergehen kann. Sehr viele Hauptamtliche ... stöhnen unter einer enormen Arbeitsüberlastung. (...) Wir sind auch in der Lage, eine endlose Liste von möglichen Tätigkeiten in einer Gemeinde zusammenzustellen, tun uns aber zugleich schwer, die wichtigen davon auszuwählen, also Prioritäten zu setzen. Die Folge davon ist, dass wir uns aufreiben und doch das Gefühl haben, es gehe nichts weiter, wir könnten bestenfalls den Verfall der herkömmlichen Grosskirche ein wenig verlangsamen. Zukunftsland wird aber nicht dazugewonnen. Alle diese Symptome deuten darauf hin, dass wir keine Visionen, keine zuverlässigen Ziele haben, die uns wissen lassen, wohin wir unsere begrenzten Kräfte investieren sollen, und die uns zugleich entlasten, weil sie uns das Gefühl geben, zumindest unsere begrenzten Kräfte verantwortlich investiert zu haben und unsere Zufriedenheit daher nicht immer aus dem greifbaren Erfolg ableiten zu müssen. (...)

Was wir heute für unsere Kirche und vorab für unser eigenes christliches Leben brauchen, ist eine Vision, eine Kirchenvision.»²

Ich stelle diese Situationsbeurteilung meinen folgenden Ausführungen über Grundzüge der Sozialgestalt des christlichen Glaubens

* Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 16. Januar 1991 im Rahmen der Konsultation «Kirche in Basel» im Basler Missionshaus gehalten wurde. Die Kapitel 2 und 4 wurden zudem am 4. September 1991 der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Kanton Zürich vorgetragen.

¹ Düsseldorf ³1988.

² Ebd., S. 7f., 12.

voran, weil ich denke, dass sie gut beschreiben, worum es uns heute geht. Wir sind auf der Suche nach einer Vision, nach einer neuen Schau von Kirche. Kein pragmatisches Patentrezept, das raschen Erfolg verspricht, brauchen wir; kein Konzept, das den gegenwärtigen kirchlichen Status quo theologisch rechtfertigt und damit auch fest schreibt. Wir suchen eine Vision, die unsere Praxis in einer Zeit der Umbrüche «zielsicher»³ sein lässt, die uns hilft, angesichts begrenzter Kräfte verantwortlich Prioritäten zu setzen, die uns dazu hilft, dass es weitergeht, und zwar nicht irgendwie, sondern so, dass wir Zukunftsland dazugewinnen.

Auf dem Weg des Suchens nach einer solchen neuen Kirchengvision wollen wir uns der Aufgabe zuwenden, ein paar grundlegende Überlegungen zur Sozialgestalt des christlichen Glaubens anzustellen, und zwar unter theologischer Rückbesinnung auf das Wesen, auf die im Glauben bekannte und wahrgenommene Identität christlicher Gemeinschaft. Das signalisiert der erste Teil meines Titels, «Christus als Gemeinde existierend», der die Zentralformel der Ekklesiologie *Dietrich Bonhoeffers* aufnimmt⁴. Wir wollen zurückfragen nach dem Grund, in dem unser Kirchesein wurzelt, nach dem, was er als Verheissung und als zukunftsweisende Möglichkeiten in sich birgt. Wir fragen nach dem tragenden Grund, auf dem wir zuversichtlich Tritt fassen und erwartungsvoll Zukunftsland erwandern können. Und wenn wir uns denn ernsthaft auf diese theologische Rückbesinnung einlassen, kann dies nicht anders geschehen als in der Bereitschaft, die vorfindliche Sozialgestalt der Kirche im wörtlichen Sinne radikal, also an die Wurzeln allen Kircheseins vorstossend zu befragen. Ich denke, eine neue Vision von Kirche, wie sie Zulehner für nötig erachtet, wird gerade in dem verheissungsvoll sein und zukunftssträchtige Perspektiven eröffnen, worin sie unsere gegenwärtige Kirche in Frage stellt und ihr – und das heisst uns – so Schritte in wirkliches Neuland ermöglicht und zugleich zumutet.

Im folgenden möchte ich meine Überlegungen in sechs Schritten entfalten: In einem ersten Schritt soll deutlich gemacht werden, dass christlicher Glaube sich notwendig in einer Sozialgestalt verleiht; dem folgen Überlegungen zum Verhältnis von theologischer Identität

³ Ebd., S. 8.

⁴ *Dietrich Bonhoeffer*, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1986 (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, Bd. 1), S. 87.

und institutioneller Gestalt von Kirche. Während ein dritter Schritt konstitutive Wesenszüge christlicher Kirche beschreibt, wird es im vierten Schritt um unterschiedliche Sozialgestalten von Kirche gehen. Ein fünfter Schritt wird sodann auf dem Hintergrund des zuvor Dargestellten das Modell Volkskirche untersuchen. Und schliesslich wird ein abschliessender Teil Mut zu machen versuchen, der Verheissung göttlicher Geistesgegenwart zu vertrauen und inspiriert durch eine neue Vision von Kirche mutige Schritte in Zukunftsland hinein zu wagen.

2. Im christlichen Glauben ist Gemeinschaft konstitutiv mitgesetzt

Dass christlicher Glaube in seinem Vollzug überhaupt einer Sozialgestalt bedarf, gilt heute – jedenfalls im Raum des Protestantismus – keineswegs als selbstverständlich. Für viele Zeitgenossen ist Glaube etwas rein Innerliches, Unanschauliches, Privates, das jeder, wenn überhaupt, dann für sich selber hat; Öffentlichkeit und Einbindung in Gemeinschaftsbezüge wären da nur störend. Diese Haltung spiegelt einerseits die Entwicklung unserer westlich-kapitalistischen Industriegesellschaft wider, die zu einer ausgeprägten Individualisierung geführt hat; andererseits stellt sie das Erbe einer langen geistes- und theologiegeschichtlichen Tradition dar, die von Augustin über Luther zum Pietismus, zu Kierkegaard, zur liberalen Theologie der Jahrhundertwende und bis in die Gegenwart hineinreicht und den religiösen Individualismus hervorgebracht hat, der für den neuzeitlichen Menschen insbesondere protestantischer Prägung so charakteristisch ist⁵.

Es bedarf heute einiger Anstrengung, um sich klarzumachen, dass dieser religiöse Individualismus der in der Bibel bezeugten trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt widerspricht. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts war es insbesondere *Bonhoeffer*, der in seinem Erstlingswerk «Sanctorum Communio» die «soziale Intention sämtlicher christlichen Grundbegriffe» herausstellte⁶ und vom pauli-

⁵ Vgl. dazu *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg ⁵1984, S. 11–16 («Das Erbe des Individualismus») und 208–212 («Das Erbe des Augustinus»), sowie die kritischen Bemerkungen zu Luther bei *Paul Schütz*, Zur Kritik der reformatorischen Grundlagen, in: *ders.*, Freiheit – Hoffnung – Prophetie. Von der Gegenwärtigkeit des Zukünftigen, Hamburg 1963 (Gesammelte Werke, Bd. III), S. 17–19.

⁶ S. 13.

nischen Bild des Leibes Christi her in der Kirche die Sozialgestalt der Offenbarung Gottes erkannte. Darum sah er im weit verbreiteten religiösen Individualismus den «Grundfehler protestantischer Theologie»⁷. In dieselbe Richtung weisen neuere exegetische Untersuchungen zur Ekklesiologie des Neuen Testaments. So betont etwa *Gerhard Lohfink* eindrücklich den «Gemeinschaftswillen Jesu»⁸, und *Walter Rebell* hält fest:

«Heil ist nach neutestamentlichem Verständnis niemals ein bloss individueller Besitz, Heil gibt es nur im Rahmen von Gemeinschaft. (...) Zusammen sind wir eingegliedert in den Lebensbereich Christi, und dieser Bereich ist nicht nur eine geistig und lediglich im Glauben wahrnehmbare Wirklichkeit, sondern stellt sich auch sozial erfahrbar dar, nämlich als Gemeinde.» «An Christus zum Glauben kommen und zu seiner Gemeinde berufen werden fällt in eins.»⁹

Was wir als einzelne im christlichen Glauben sind, sind wir immer zusammen mit anderen und durch andere in gemeinsamer Teilhabe an der Fülle des Leibes Christi. Individualität und Sozialität liegen in unserem Sein-in-Christus gleichursprünglich ineinander. Darum ist «der christliche Glaube keine individuelle Erlösungsreligion»¹⁰; darum kann er auf seine Sozialgestalt grundsätzlich nicht verzichten, sie gehört konstitutiv zu seinem Wesen.

Ich denke, das gilt es heute angesichts unserer tiefen Prägung durch den religiösen Individualismus neu ernstzunehmen und nach allen Seiten hin durchzubuchstabieren. Dabei geht es nicht um eine Apologie herkömmlicher Kirchlichkeit, wohl aber um weit über den im strengen Sinn ekklesiologisch-theologischen Bereich hinausgreifende ethische und seelsorgerliche Fragen des Lebens, vielleicht sogar des individuell-psychischen und kollektiv-menschheitlichen Überlebens. Denn ob es uns gelingt, unsere Individualität als Teilhabe an einem umfassenderen Ganzen zu verstehen und zu verwirklichen, in das wir unlösbar hineinverwoben sind, ist *die* Grundfrage, an der sich entscheiden wird, ob wir den globalen Herausforderungen im Blick auf Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung gewachsen sein werden. Und im Blick auf die Menschwerdung jedes einzelnen stehen

⁷ Gesammelte Schriften (= GS), Bd. V, München 1972, S. 238.

⁸ *Lohfink* (Fn. 5), S. 86–88, 104.

⁹ *Walter Rebell*, *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990 (Kaiser-Taschenbücher, Bd. 88), S. 7, 201.

¹⁰ Ebd., S. 201.

wir vor Fragen, deren Abgründigkeit wir wohl weithin noch gar nicht wahrgenommen haben, und die ich hier nur mit ein paar Sätzen signalisieren kann, die bei *Fulbert Steffensky* zu lesen sind:

««Werde allein fertig!» Das ist die Moral der Trostlosigkeit. Vielleicht kann man sich die äusseren Lebensbedingungen und Lebensmittel allein erbeuten, ... Aber die inneren Lebensbedingungen kann man sich selbst nur in einem geringen Mass verschaffen. Man kann nicht allein leben...»¹¹

«Die Verleugnung des Kollektivs, die narzisstische Absolutheit des Ich ist eine der grössten Zerstörungen, die dem Subjekt angetan werden und die es sich selber antut.»¹²

Darum scheint mir heutiges Nachdenken über die Sozialgestalt des christlichen Glaubens damit beginnen zu müssen, dass wir uns darüber Klarheit verschaffen, dass das Heil, das christlicher Glaube erschliesst, nach biblischem Verständnis Heil in Gemeinschaft ist, christlicher Glaube sich dementsprechend notwendigerweise in einer Sozialgestalt verleiht.

3. Kirche zwischen theologischer Identität und institutioneller Gestalt

Wenn wir theologisch von Kirche reden, so kann das angemessen nur geschehen, wenn wir zwei Dimensionen zugleich ins Auge fassen: einerseits die theologische, die das Sein der Kirche vor Gott, von *seiner* Berufung, *seinem* Zuspruch und *seiner* Verheissung her zur Sprache bringt; und andererseits die empirische, die Kirche als soziologisch beschreibbares Phänomen menschlicher Vergemeinschaftung im Horizont vielfältiger ähnlicher sozialer Institutionen zur Darstellung bringt. Beide Dimensionen sind nicht voneinander zu trennen, behandeln den gleichen Gegenstand; wohl aber sind die beiden Dimensionen klar voneinander zu unterscheiden, um sie einander richtig zuzuordnen zu können. Sie stehen zueinander in der dialektischen Spannung von Glaube und Erfahrung, von Theologie und Empirie, von Wesen und Gestalt. Diese Spannung ist unauflösbar und gehört zur Sache

¹¹ *Fulbert Steffensky*, *Wo der Glaube wohnen kann*, Stuttgart 1989, S.36.

¹² *Steffensky*, *Feier des Lebens, Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1985, S.17. Was *Steffensky* hier ganz allgemein formuliert, spitzt *Jürgen Moltmann* im Blick auf den Glauben zu: «Die Privatisierung des Glaubens führt zur Ohnmacht des Glaubens im Einzelnen und ist eine ständige Quelle des Zweifels» (*Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, S.361).

selbst, um die es bei der Kirche geht. Es ist die dialektische Spannung zwischen unserem Sein als Sünder in dieser Welt und unserem gleichzeitigen Sein als Gerechtfertigte vor Gott.

Was eine Gemeinschaft von Menschen zur Kirche Jesu Christi macht, ist nur als Bekenntnisaussage artikulierbar. Dass wir uns in unseren Kirchen als Volk Gottes, als Leib Christi, als erwählte Heilige usw. verstehen, hat nicht mit unserer empirischen Selbstwahrnehmung zu tun; wir wären sonst einer völlig unkritischen, krankhaft übersteigerten Selbsteinschätzung zum Opfer gefallen. Wenn wir glauben, in so grossen Begriffen unsere Identität aussagen zu dürfen, ja zu müssen, dann nur deshalb, weil wir staunend vernehmen, was für eine Identität uns in der Verkündigung des Evangeliums *von aussen* zugesprochen wird. Diese von aussen empfangene Identität ist unserem empirischen Sein voraus, sprengt den Horizont unseres vorfindlichen Soseins auf und stellt uns als Verheissung neue Existenzmöglichkeiten vor Augen. Darum ist das Überschiessende unserer theologischen Identität als Kirche gegenüber unserem empirischen Sein das verheissungsvoll-kritische Potential im Blick auf die Erneuerung der Kirche. Eine Kirche, die nur in soziologisch-funktionalen Kategorien sich selbst verstehen wollte, wäre nicht selbstkritisch-bescheiden, sondern bloss geistlos, bewusstlos im Blick auf ihre eigentliche Identität, wäre fade gewordenes Salz.

Sosehr unser Sein als Kirche vor Gott alle Gestalten konkreter Verwirklichung von Kirche transzendiert, sosehr drängt es doch auf ganz konkrete Verleiblichung in Zeit und Raum. Und diese vollzieht sich immer auch in institutioneller Gestalt. Kirche als Gemeinschaft ist mehr als ihre institutionelle Gestalt; aber sie kann nicht ohne institutionelle Gestalt auskommen. «Institutionalität (ist) eine notwendige Grundbestimmung der Kirche.»¹³ Nun lässt sich bereits am Neuen Testament ablesen, dass christlicher Glaube bzw. die durch ihn gesetzte Gemeinschaft des Glaubens vielfältig Gestalt annahm. Dem Wesen von Kirche vermögen durchaus unterschiedliche Sozialgestalten zu entsprechen. Diese Gestalten sind bedingt durch Zeit, Kultur, gesellschaftliche Verhältnisse und unterschiedliche theologische Akzentuierungen. Die Sozialgestalt christlichen Glaubens ist grundsätzlich variabel, aber nicht beliebig; denn jede Gestalt hat – ob gewollt oder nicht – Zeugnisfunktion. «Auch durch ihre Ordnungen, Ämter und Organisationen bekennt oder verleugnet die Kirche die Sache, die

¹³ Wolfgang Huber, Kirche, Stuttgart 1979, S.42.

sie zu vertreten hat.»¹⁴ Darum sind Fragen nach der institutionellen Gestalt von Kirche keine *Adiaphora*, die rein pragmatisch oder allein unter Berücksichtigung gegebener gesellschaftlicher Verhältnisse gelöst werden können, sondern Fragen aktuellen Bekenkens. Auch kirchliche Institutionen vermitteln eine «Nachricht», mitunter eine andere als die, die als Gute Nachricht von den Kanzeln verkündigt wird¹⁵. Darum sind kirchliche Institutionen als Sozialgestalt christlichen Glaubens theologisch zu verantworten. Die institutionelle Gestalt der Kirche hat sich ständig am Wesen der Kirche, an ihrer theologischen Identität zu orientieren und zu reformieren. Das gilt grundsätzlich auch von der Gestalt der Volkskirche, selbst wenn diese – offenbar aufgrund ihrer Ehrfurcht erheischenden jahrhundertealten Tradition und ihrer immer noch imposanten institutionellen Infrastruktur – sogar von kritischen Theologen oft als letztlich nicht hinterfragbarer Bezugsrahmen für heutiges ekklesiologisches Nachdenken angesehen wird.

Die theologische Frage ist nicht bloss die, ob innerhalb einer nun einmal vorgegebenen Gestalt von Kirche so etwas wie neutestamentliche *ekklēsia* sich ereignen könne¹⁶, sondern inwieweit diese vorfindliche Gestalt in einem bestimmten geschichtlichen Kontext die theologische Identität der Kirche optimal zum Ausdruck bringen kann.

Die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche ist also vor einem zweifachen Forum zu verantworten: vor demjenigen Gottes und demjenigen der Welt. Von Gott empfängt Kirche ihre Identität; in der Welt, in einem ganz bestimmten gesellschaftlichen Kontext hat sie sie in einer konkreten Sozialgestalt zu leben. Beide Foren sind wichtig. Fragen wir nur nach der theologischen Identität der Kirche unter Absehung vom gesellschaftlichen Kontext, in dem sie existiert, verliert sie ihre Relevanz; fragen wir nur nach der Funktion der Kirche im Rahmen gesellschaftlicher Trends und Bedürfnisse, verliert sie ihre Identität. Erst in der doppelten Fragerichtung nach der theologischen Identität der Kir-

¹⁴ Moltmann (Fn. 12), S. 317.

¹⁵ Rudolf Bohren thematisiert dies treffend in seiner Predigtlehre: «Wo der Prediger spricht, murmelt oder brüllt das ganze Kirchenwesen, wie es leibt und lebt, mit. Als Vor- und Nachwort reden auch die Institutionen, wenn der Prediger predigt. Sie untermalen und übertönen das Reden des Predigers.» Darum fordert Bohren eine «Hermeneutik des Kirchenwesens» (München 1974, S. 38f.).

¹⁶ Diese zu kurz greifende Grundfrage ist die Hauptkritik, die etwa an den ekklesiologischen Entwurf von Fritz Schwarz/Christian A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus*. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1985, zu richten ist.

che vor Gott und nach dem gesellschaftlichen Kontext, in den hinein sie sich verleibt, kommt die Aufgabe in den Blick, vor die wir heute gestellt sind: die der «Reform der Kirche zu einer glaubwürdigeren Gestalt»¹⁷. Dazu aber bedarf es mehr als bloss äusserlicher Anpassungen an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen; dazu bedarf es einer inneren Erneuerung, einer neuen Vision davon, was es heisst, Kirche Jesu Christi zu sein. Darum wollen wir uns in aller Kürze ein paar grundlegenden Aspekten des Wesens christlicher Kirche zuwenden.

4. Vom Wesen christlicher Kirche

4.1 Kirche als «Leib Christi» – Christus als Gemeinde existierend¹⁸

Paulus bezeichnet christliche Kirche als «Leib Christi», als Raum der pneumatischen Gegenwart Christi in dieser Welt. Was Kirche ist, wird sie demnach allein durch ihre strenge Bindung und Teilhabe an der Wirklichkeit des Christus praesens. Nur «in Christus» ist Kirche, was sie ist. Nur von ihm her gewinnt sie ihre Identität und ihre Sendung. Gleichzeitig drückt die Metapher des Leibes Christi aus, dass sich der in Jesus Mensch gewordene und im heiligen Geist gegenwärtige Gott in dieser Welt an einen Ort, an eine Gemeinschaft von Menschen bindet, um hier ganz für uns da zu sein. Das hat Bonhoeffer auf die präzise Formel gebracht: «Das Neue Testament kennt eine Offenbarungsform <Christus als Gemeinde existierend>»¹⁹ Hier ist «Gegenwart Gottes in der Welt. Wirklich in der Welt, wirklich Gegenwart Gottes.»²⁰

Damit ist ein *erstes Kriterium* gesetzt: Die Lebendigkeit einer christlichen Gemeinde misst sich daran, wie sehr sie in all ihrem Reden und Handeln mit dem Offenbarwerden dieser Gegenwart Gottes rechnet und ernstmacht. Alles kirchliche Sprechen, Organisieren und Tun soll transparent sein für dieses unverfügbare, unverwaltbare aber sehr

¹⁷ Moltmann (Fn. 12), S. 16.

¹⁸ Ich verwende im folgenden die beiden Termini «Kirche» und «Gemeinde» grundsätzlich gleichbedeutend und darum auswechselbar. Sie sollen die Wirklichkeit bezeichnen, die im Neuen Testament mit dem Begriff der *ekklēsia* angesprochen wird.

¹⁹ Bonhoeffer (Fn. 4), S. 87.

²⁰ Bonhoeffer, GS III, S. 286.

wohl erwartbare und erbittbare Geheimnis der Einwohnung Gottes in der christlichen Gemeinde.

Wir haben uns auf weite Strecken eine Art ekklesiologischen Deismus angeeignet: Gott steht zwar irgendwie und irgendwo hinter oder über der Kirche, vielleicht als ursprünglicher Impuls, als Prinzip oder Symbol für etwas, aber wir erwarten nicht wirklich Erfahrungen seiner wirkmächtigen Präsenz. Entsprechend beschränkt sich kirchliches Handeln oft auf das Vermitteln von allgemeinen Lebensweisheiten und ethischen Postulaten, auf die kulturbeflissene Pflege christlicher Tradition, auf das Angebot sozial-karitativer Hilfe und die treue Verwaltung der überkommenen Infrastruktur. Das ist alles bestimmt auch gut und nützlich – bloss fehlt ihm die entscheidende Mitte, wenn es nicht mehr getragen und durchstrahlt ist von dem, was Kirche allererst zur Kirche macht: das Wissen, die Erwartung und Erfahrung lebendiger göttlicher Geistesgegenwart in der Gemeinde. Ohne diese pulsierende Mitte wird alles andere langweilig, monoton, gesetzliche Routine, die nicht mehr zu begeistern vermag.

Könnte das weithin beklagte Defizit an Gotteserfahrung in vielen Kirchen damit zusammenhängen, dass Kirche sich selbst als Ort der Gottesgegenwart nicht mehr ernstnimmt? Bonhoeffer diagnostizierte 1932:

«Mit der heutigen Kirche ist Gott in Not gekommen. Kirche ist der Ort, an dem Gott redet, an dem er für uns da ist. (...) Aber so ernst nimmt sich heute die Kirche nicht.»²¹

4.2 Kirche als konkrete Gemeinschaft

Kirche als Ort des Christus praesens ist nach neutestamentlichem Verständnis primär weder ein Gebäude noch eine religiöse Institution noch ein gewissen Spezialisten zur Betreuung und Verwaltung zugewiesener Bezirk, sondern eine Gemeinschaft von Menschen, die einander etwas angehen und die ein Stück Leben miteinander teilen. Das Zusammenkommen als Gemeinschaft, das «*sunerchesthai en ekklesia*», ist für das Kirchesein der Kirche grundlegend²². Ohne ein solches leibliches Zusammenkommen als konkrete Gemeinschaft könnte Kirche nicht leben. Zur christlichen Kirche gehören kann man ent-

²¹ Bonhoeffer, GS V, S. 230.

²² Vgl. Josef Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972 (Biblische Untersuchungen 9), S. 230.

sprechend nur, indem man an diesem Zusammenkommen als Gemeinschaft teilnimmt, sich an dieser sozialen Interaktion beteiligt und so an dem Geschehen der Auferbauung, der «oikodomē» der Gemeinschaft als ganzer partizipiert. Diesem Sachverhalt entspricht – wie *Lohfink* eindrücklich dargelegt hat²³ – die Bedeutung und Häufung des Rezipropronomen «einander» (allēlon) in der neutestamentlichen Paraklese. Weist die apostolische Paraklese in die christliche Lebenspraxis ein, so erweist sich diese als Praxis eines sozialen Miteinanders in gegenseitig verpflichteter und verantwortlicher Gemeinschaft. So wird etwa ermahnt, einander anzunehmen (Rö 15,7), einander zurechtzuweisen (Rö 15,14), füreinander zu sorgen (1 Kor 12,25), einander zu trösten (1 Thess 5,11), einander zu verzeihen (Kol 3,13), einander zu lieben (1 Pet 1,22), usf. – immer geht es um eine Einweisung in konkrete Gemeinschaft, in eine Praxis des Miteinanders.

Institutionelle Strukturen kirchlicher Organisation sind – das wäre ein *zweites Kriterium* – insofern theologisch adäquat und legitim, als sie dem Zusammenkommen von Gemeinde als konkreter Gemeinschaft dienen und die Praxis des Miteinanders als grundlegendes Lebensprinzip christlicher Kirche unterstützen.

4.3 Kirche als seelsorgerlich-diakonische Gemeinschaft

In diesem Gemeinschaftscharakter und dieser Praxis des Miteinanders wurzelt auch die seelsorgerliche und diakonische Aufgabe der Kirche. Beides, Seelsorge und Diakonie sind allgemeine, grundlegende Funktionen des sozialen Miteinanders der Glieder christlicher Gemeinschaft. Bei beidem geht es nicht darum, dass irgendwelche dafür eingesetzten pastoralen oder sozialen Funktionäre einer anonymen Öffentlichkeit resp. isolierten Einzelnen irgendwelche Hilfeleistungen anbieten, sondern es geht um elementare Lebensäußerungen einer Gemeinschaft von Menschen, die ihr Leben ein Stück weit miteinander teilen und in gegenseitiger Hilfe gestalten. Natürlich wird solche Hilfe weitere Kreise ziehen, über die Grenzen solchen gemeinschaftlichen Miteinanders und Füreinanders hinaus. Das ist aber für neutestamentliches Denken eine sekundäre Konsequenz aus der primären Lebenswirklichkeit einer Kirche, die ganz konkret als seelsorgerlich-diakonische Gemeinschaft lebt. Die christliche Gemeinde als ganze, in

²³ *Lohfink* (Fn. 5), S. 116–124.

allen ihren Gliedern ist Trägerin des seelsorgerlichen und diakonischen Amtes, das immer ein Angebot von Gemeinschaft beinhaltet.

Wir wissen alle, wie sehr diese vom Neuen Testament her gesehen sehr einfachen und elementaren Sachverhalte im Kontext gegenwärtiger kirchlicher Praxis oft wie eine fremde Sprache tönen, die es neu verstehen und sprechen zu lernen gilt. Angesichts der zunehmenden sozialen Probleme unserer Gesellschaft: der vielen Vereinsamten und psychisch Überforderten, der an die Grenzen der Belastbarkeit stossenden pastoralen und sozialen Helfer bzw. stationären Einrichtungen, an die wir uns zwischenmenschliche Hilfe wegzudelegieren gewöhnt haben – angesichts dieser Situation scheint mir allerdings ein neues Sich-Aneignen dieser apostolischen Fremdsprache enorm verheissungsvoll. Das wäre ein Wiederentdecken der Kirche als wahrhaft menschlichen, «geschwisterlichen Lebensort», um noch einmal auf eine Formulierung *Zulehners* zurückzugreifen²⁴. Geschwisterlich wird Kirche in der Masse – und das wäre ein *drittes Kriterium* –, wie sie sich in allen ihren Gliedern als seelsorgerlich-diakonischen Lebensraum versteht, der nach dem Prinzip gegenseitiger Hilfe zu vollem Leben in Gemeinschaft organisiert ist. Entscheidend ist dabei nicht die Vielzahl seelsorgerlicher oder diakonischer Hilfsangebote, sondern die seelsorgerlich-diakonische Qualität der Gemeinschaft. Es geht nicht darum, viel zu tun, sondern anders zu sein²⁵.

4.4 Kirche als charismatische Gemeinschaft

Das eben Gesagte hängt unmittelbar mit einem anderen Wesenszug von Kirche zusammen, der für paulinische Ekklesiologie entscheidend ist, in der kirchlichen und theologischen Tradition aber bis in unser Jahrhundert hinein aufs ganze gesehen kaum wahrgenommen und rezipiert worden ist: Kirche als Leib Christi ist charismatische Gemein-

²⁴ *Zulehner* (Fn. 1), S. 69.

²⁵ Im Blick auf den diakonischen Aspekt vgl. *H. Rüegger*, Lernziel: diakonische Gemeinschaft, in: *Religion & Gesellschaft* Nr. 10, 27.7.1989, S. 9–15. – Zum seelsorgerlichen Aspekt vgl. *Rudolf Bohrens* programmatische These «Die Gemeinde ist Seelsorge» (Gemeinde und Seelsorge, in: *ders.*, Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 1979, S. 129–142), eine These, die zum Ausdruck bringen will, dass Seelsorge «nicht extra <ausgeübt>, nicht extra <getrieben> zu werden (braucht). Sie ist kein Extra, sondern eine Existenzweise» (ebd. 137).

schaft²⁶. Glauben heisst aus Gnade, aus empfangener «charis» leben. Gnade aber ist für Paulus kein abstraktes Theologumenon, sondern die schöpferische Kraft des Auferstandenen, die mit einem Charisma begabt und diese Begabung in einen konkreten Dienst stellt²⁷. Jeder Christ ist dementsprechend Charismatiker, d. h. durch seine besondere Begabung zum konkreten Dienst begabt und berufen. Weil charismatische Begabung im paulinischen Bild des Leibes Christi immer zugleich Begabung und Begrenzung ist, kann der ganze Reichtum der Gnade von keinem Christen allein, sondern nur im sich gegenseitig ergänzenden und korrigierenden Zusammenspiel aller Charismen erfahren werden. Auch hier zeigt sich: Christliche Existenz als Existenz aus Gnade ist nur gemeinschaftlich lebbar, und zwar in einer Gemeinschaft, in der grundsätzlich alle gleich, bloss in der Unterschiedlichkeit ihrer spezifischen charismatischen Begabung verschieden, aber einander gleichwertig zugeordnet sind. Hier ist jede patriarchale, hierarchische Über- und Unterordnung zugunsten eines geschwisterlichen Miteinanders in gegenseitiger Ergänzung und rein funktional sich ergebender reziproker Unterordnung aufgehoben. Hierin wurzelt das Priestertum aller Glaubenden, das jede Unterscheidung von Klerikern und Laien ausschliesst.

Das *vierte Kriterium* lautet also: Jede Sozialgestalt christlichen Glaubens muss sich daraufhin befragen lassen, inwieweit sie auf der charismatischen Begabung und entsprechenden Berufung zum Dienst jedes Christen aufbaut und so einen relativ herrschaftsfreien geschwisterlichen Lebensort darstellt, oder inwieweit sie die charismatische Dienstberufung aller ihrer Glieder durch eine hierarchische Amtsstruktur substituiert, in der wenige meist professionelle Spezialisten stellvertretend für die Mehrheit aller Glieder die Fülle der Charismen und Dienstaufgaben meinen wahrnehmen zu können.

²⁶ Vgl. Ulrich Brockhaus, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972; Georg Eichholz, Was heisst charismatische Gemeinde?, 1. Korinther 12, München 1960 (TEH NF 77); Ernst Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1960, S. 109 ff.

²⁷ Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen des Paulus in Rö 12,3–8 und 1 Kor 12–14.

4.5 Kirche als Ort dialogischer Wahrheitsfindung

Wie die einzelnen Charismen, so ist auch die Wahrheitserkenntnis des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche fragmentarisch und vielstimmig. Es gehört zutiefst zum Wesen christlicher Wahrheit, dass sie von uns nur als unabgeschlossene, offene wahrgenommen und im Zusammenklang unterschiedlicher Zeugenstimmen vernommen werden kann. Die Wahrheit als Ganzes haben wir nicht, sie steht noch aus. In der Zeit können Menschen – wie das *Paul Schütz* so unvergleichlich dargelegt hat – nur «per viam, viatorisch» an der Wahrheit teilhaben²⁸, indem sie gemeinsam zu ihr hin unterwegs sind und sich – mit dem Johannesevangelium zu sprechen – vom Geist in das Ganze der Wahrheit führen lassen²⁹.

Mit dieser schon für den Kanon heiliger Schriften grundlegenden Vielstimmigkeit des Wahrheitszeugnisses und mit dem fragmentarischen Charakter unserer Wahrheitserkenntnis³⁰ ist der Kirche die dialektische Spannung von Einheit und Vielfalt eingestiftet. Das verweist alles christliche Suchen nach und Reden von Wahrheit in den Raum eines offenen, kritischen gemeindlichen Dialogs. Nach *Arnold A. van Ruler* ist «das Gespräch die Weise, auf die der Geist die Kirche in alle Wahrheit führt»³¹. Eine Pluralität von theologischen Meinungen, spirituellen Prägungen und ethischen Positionen gehört darum zur sachgemässen Bandbreite des Dialogs, in dem christlicher Glaube sich nach der Wahrheit der Offenbarung Gottes ausrichtet. Die seelsorgerliche, geschwisterliche und charismatische Wirklichkeit christlicher Gemeinschaft erweist sich gerade in der Verbindlichkeit, mit der dieses dialogische Ringen um Wahrheit erfolgt³². Darum ist jede Gestalt von Kirche daran zu messen, ob sie diesen Prozess verpflichtender gemeinsamer Wahrheitsfindung in irgendeiner Form von Konziliarität in sich verankert hat. Dies wäre mein *fünftes Kriterium*.

²⁸ *Schütz*, Parusia – Hoffnung und Prophetie, in: *ders.*, Freiheit – Hoffnung – Prophetie, S. 84–96, dort S. 88.

²⁹ Vgl. Joh 14,6 und 16,12f. *Schütz* spricht im Blick auf Joh 16,13 vom «grossen johanneischen Hodegesai» (ebd., S. 89, 93).

³⁰ Vgl. 1 Kor 13,12.

³¹ Nach *Bohren*, Geist und Gericht (Fn. 25), S. 146, 150.

³² *Lesslie Newbigin* unterscheidet zwischen einem «agnostischen Pluralismus», der Ausdruck eines prinzipiellen Relativismus ist und die Möglichkeit verbindlicher Wahrheitserkenntnis bestreitet, und einem «verbindlichen Pluralismus», der «ein gemeinsames Streben nach Erkenntnis der Wahrheit» einschliesst und die «gemeinsame Überzeugung beinhaltet, dass es grundsätzlich

4.6 Kirche als missionarische Gemeinschaft

Kirche ist eine Gemeinschaft, die nicht einfach für sich selber da ist; sie hat ihre Existenz darin, dass sie sich von Gott berufen und gesandt weiss, Gottes Liebe und Gottes barmherzigen Willen durch Wort und Tat in alle Lebensbereiche hinein zu bezeugen. Mit dieser ihrer Sendung (Mission) partizipiert sie an der *missio Dei*, an Gottes eigenem Wirken in dieser Welt und für diese Welt durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Das beinhaltet – wie bei Jesus – die Proklamation von Gottes befreiender Herrschaft, solidarisches, heilendes und helfendes Eintreten für die Schwachen, die Marginalisierten und Leidenden, den an alle gerichteten Ruf zur glaubenden Umkehr in die Gemeinschaft mit Gott in der verbindlichen Gemeinschaft des Volkes Gottes.

Dabei gilt es neu zu entdecken, dass dieser Sendungsauftrag nicht einigen speziellen Trägern des Apostolats gilt, sondern der ganzen Kirche und all ihren Gliedern. Die gelebte Gemeinschaft der Kirche ist ganz wesentlich das Medium, durch das das Zeugnis des Evangeliums erfolgt. Kirche kann nur von dem glaubhaft in dieser Welt Zeugnis ablegen, was sie in sich selbst als Gemeinschaft lebt. Die Glaubwürdigkeitskrise vieler heutiger Kirchen und die Krise ihres missionarischen Sendungsbewusstseins hängt wesentlich damit zusammen, dass das verkündigte Wort nicht mehr durch eine gemeinschaftliche Lebenspraxis getragen wird, an der anschaulich wird, was es heissen könnte, sich ganzheitlich und leibhaftig auf dieses Wort einzulassen³³.

Als *sechstes Kriterium* halten wir darum fest: jede Sozialgestalt von Kirche ist daraufhin zu prüfen, ob sie diesen Sendungsauftrag der ganzen Kirche im Vollzug einer gemeinschaftlichen Lebenspraxis angemessen zur Darstellung bringt.

möglich sei, die Wahrheit zu erkennen – nicht umfassend und absolut, aber bruchstückhaft und mit zunehmender Weite und wachsender Klarheit» (Mission in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Ökumenische Theologie in den Herausforderungen der Gegenwart (FS Lukas Vischer), hgg. v. K. Bredull Gerschwiler u. a., Göttingen 1991, S. 80f.). Agnostischer Pluralismus ist eine in der Kirche unmögliche, weil das ins Ganze der Wahrheit führende Wirken des Geistes leugnende Haltung. Verbindlicher Pluralismus hingegen ist ein notwendiger Ausdruck unserer fragmentarischen Wahrheitserkenntnis und des geistgeführten Unterwegsseins durch die Zeit auf das noch ausstehende Ganze der Wahrheit hin.

³³ Moltmann (Fn. 12), S. 125: «Die Kirche hat die Herrschaft Christi zuerst in sich selbst widerzuspiegeln und darzustellen.»

4.7 Kirche im solidarischen Gegenüber zur Welt

Einen letzten konstitutiven Wesenszug von Kirche möchte ich nennen, der im Neuen Testament durchgehend selbstverständlich ist, im Horizont einer von der konstantinischen Symbiose von Kirche und Gesellschaft herkommenden Kirche und Theologie aber erst in neuerer Zeit wieder in seiner Bedeutung erkannt zu werden scheint: Aufgabe der Kirche kann es nicht sein, im Sinne der civil religion die Gesellschaft zu repräsentieren, ihre Ordnung zu stabilisieren und religiös zu rechtfertigen bzw. einfach die in ihr lebende Vielfalt religiöser Bedürfnisse zu befriedigen. Kirche hat ihre Identität vorerst einmal im Gegenüber zur sie umgebenden Welt. Das hat nichts mit Arroganz und elitärem Dünkel zu tun, sondern mit ihrer *missio* in der Welt und für die Welt. Eine Kirche, die sich ihrem gesellschaftlichen Umfeld völlig anpasst, sich nahtlos in es einfügt, hat der Welt nichts Befreiendes mehr zu sagen. Sie lässt diese Welt bei sich selbst, ist fade gewordenes Salz, stellt das Licht des zur Umkehr, zu versöhntem, heilem Leben rufenden Evangeliums unter den Scheffel. Nur wer das Evangelium als Alternative zum Schema dieser Welt (Rö 12,2) versteht und lebt, hat der Welt etwas wirklich Hoffnungsvolles anzubieten. Gerade um der Sendung in und für diese Welt willen hat die Kirche damit ernstzumachen, dass sie nicht von dieser Welt ist (Joh 15,19), dass sie sich in ihrem Leben nicht nach dem richten kann, was gesamtgesellschaftlich konsensfähig ist, sondern allein nach den Verheissungen und Zumutungen des Evangeliums.

W. Rebell weist darauf hin, «dass die gesamte frühe Christenheit ein gewisses Fremdheitsgefühl gegenüber der Welt hatte», und zitiert dann *Adolf von Harnack*, der festhält, dass «die Selbstbezeichnung der Christen als ‹Fremdlinge und Paröken› im 1. Jahrhundert nahezu technisch geworden (ist)»³⁴. *G. Lohfink* hat diesen Wesenszug christlicher Kirche mit dem heute vielerorts aufgenommenen Begriff der «Kontrastgesellschaft» ausgedrückt³⁵. Er meint damit die Berufung der Kirche, eine Gemeinschaft darzustellen, «die einen eigenen Lebensraum bildet und in der man anders lebt und anders miteinander umgeht, als dies sonst in der Welt üblich ist»³⁶. Und das wäre das *letzte Kriterium* einer angemessenen Sozialgestalt christlichen Glaubens: ob sie – ohne der Skylla des weltfremden, frommen Gettos oder der Skarybdis ange-

³⁴ Rebell (Fn. 9), S. 186.

³⁵ Lohfink (Fn. 5), S. 63, 69 f., 81, 88, 142–154, 169, 181–188.

³⁶ Ebd., S. 69 f.

passter Weltförmigkeit zu verfallen – die christliche Berufung ernst nimmt, sich gerade um der Welt willen von der Welt zu unterscheiden, vom Evangelium her sich eigene Konturen geben zu lassen, durch die sie sich von ihrem sozialen Umfeld bei aller Solidarität unterscheidet.

5. Sozialgestalten von Kirche

Haben wir bisher die Sozialgestalt christlichen Glaubens von ihrem Wesen her, unter dem Gesichtspunkt ihrer theologischen Identität zu skizzieren versucht, so sollen nun die verschiedenen Ebenen ins Blickfeld kommen, auf denen sich Kirche empirisch darstellt, wobei wir zugleich versuchen wollen, diese verschiedenen Gestalten von Kirche im Blick auf die Entwicklungen und Herausforderungen unserer modernen westlichen Gesellschaft in ihrer Bedeutung zu gewichten.

5.1 Kirche als Gruppe

Geschichtlich betrachtet war die erste grundlegende soziologische Gestalt von Kirche die der Hausgemeinschaft³⁷. Das Haus als Wohnraum und familiäres Hauswesen, als alltäglicher Lebensraum einer Gemeinschaft von Menschen wurde zum primären Ort, an dem sich der vom Evangelium hervorgerufene Glaube seine eigene soziale Lebensgestalt gab. Wahrscheinlich gibt es kaum eine andere Sozialgestalt, die den im Vorangegangenen genannten Kriterien in so hohem Mass entspricht wie die des urchristlichen «oikos». Hier im überschaubaren Rahmen kann christlicher Glaube als gemeinschaftliche Existenz eingeübt und weitervermittelt werden, kann ein geschwisterlich-charismatisches Miteinander eingeübt werden, das jedem seine Würde gibt und ihn durch die Unterstützung der andern eine Freiheit und Solidarität erleben lässt, die Leben zur Entfaltung bringt.

In einer Gesellschaft wie der unseren, in der angesichts einer immer grösseren Durchorganisierung und Verbürokratisierung aller Lebensbereiche einerseits und dem Trend zu hochgradiger Individualisierung andererseits tragfähige gemeinschaftliche Lebensformen immer selte-

³⁷ Vgl. dazu *Jürgen Becker*, Paulus: Apostel der Völker, Tübingen 1989 (dort Kap.9: Die Missionsgemeinden als Hausgemeinden, S.255–270); *Peter Stuhlmacher*, Der Brief an Philemon, EKK XVIII, Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1981 (dort der Exkurs: Urchristliche Hausgemeinden, S.70–75).

ner werden, bekommen kleine christliche Gruppen oder Gemeinschaften, in denen ein Stück Leben geteilt und Glauben praktisch eingeübt wird und in denen Menschen eine zugleich personale und soziale Identität finden können, zunehmende Bedeutung. Es ist zu vermuten, dass in Zukunft ein grosser Teil der seelsorgerlichen, diakonischen und missionarischen Aufgaben der Kirche durch solche Gemeinschaften – seien es nun Hauskreise, Basisgemeinschaften oder Kommunitäten – wahrgenommen werden und dass ihnen eine grössere Glaubwürdigkeit zugesprochen werden wird als den durch höhere Institutionalisierung, Professionalisierung und Unverbindlichkeit gekennzeichneten Erscheinungsformen von Kirche. Zudem werden sie flexibler und innovationsfreudiger auf sich rasch wandelnde Verhältnisse eingehen können. In diesem Sinne ist Alt-Bischof *Helmut Class* zuzustimmen: «Die Kirche der Zukunft wird die biblische Bedeutung der Häuser wiedergewinnen müssen.»³⁸

5.2 Kirche als Ortsgemeinde

Auf der anderen Seite wird diejenige Sozialgestalt christlichen Glaubens, die traditionellerweise als Basiseinheit der Kirche angesehen wird, nämlich die Ortsgemeinde, wohl einen gewissen Bedeutungsverlust erleiden, zumal in ihrer volksskirchlichen Form als Parochie im Sinne von geographisch geschlossener Betreuungseinheit. Es soll keineswegs die Ortsgemeinde als solche in ihrer Funktion bestritten werden; sie wird nach wie vor als Zentrum und gemeinsames Dach vielfältiger christlicher Gruppen, als Ort gottesdienstlicher Versammlung und seelsorgerlich-diakonischen Wirkens an einer grösseren Öffentlichkeit ihre Bedeutung haben. Im urbanen Raum allerdings eher in der Gestalt unterschiedlich geprägter Personalgemeinden mit je eigenem Profil anstatt als herkömmliche Parochialgemeinde.

5.3 Kirche in spezifischen Lebensbereichen

Der Bedeutungsverlust der Parochie hängt ganz wesentlich mit der Mobilität moderner Lebensweise und der Aufsplitterung des Lebens in unter sich nicht mehr deckungsgleiche Wohn-, Arbeits- und Frei-

³⁸ *Helmut Class*, Kirche der Zukunft – eine missionarische Kirche in der Minderheit, in: *Th. Schober/H. Thimme* (Hg.), Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung, Stuttgart 1979, 242.

zeitbereiche zusammen. Angesichts dieser Situation vermögen parochiale Strukturen nicht mehr zu Trägern christlichen Zeugnisses und christlicher Gemeinschaftsbildung an den Orten zu werden, wo sich das Leben von Menschen zu einem grossen Teil abspielt. Um so wichtiger werden in Zukunft neue Formen christlicher Vergemeinschaftung in spezifischen Lebensbereichen. Ich denke dabei z. B. an die Arbeit von Hochschulgemeinden im Bereich universitärer Ausbildung. Sie sind für die in ihnen Engagierten in der Regel weit bedeutsamere Kristallisationspunkte christlicher Beheimatung und Sendung als herkömmliche Ortsgemeinden. Ich denke weiter an bisher vor allem durch evangelikale Organisationen initiierte Formen christlicher Präsenz im Bereich des Sports oder unterschiedlicher Berufsstände, z. B. durch Bildung von Gruppen christlicher Psychologen, Mediziner, Juristen, Lehrer usw. Soll das Evangelium in alle Lebensbereiche hineingetragen werden, wird solchen mobilen, informellen Zellen christlicher Gemeinschaft in unserer sich immer mehr ausdifferenzierenden Gesellschaft eine grosse Bedeutung beizumessen sein als kirchlichen Sozialgestalten eigenen Rechtes.

5.4 Kirche als Bewegung

Ähnliches gilt von christlichen Bewegungen, die sich – oft über Konfessionsgrenzen hinweg – um ein bestimmtes Engagement oder eine bestimmte Spiritualität sammeln. Ich denke an Bewegungen wie etwa das Blaue Kreuz, die charismatische Bewegung oder die neuere kirchliche Frauenbewegung. Sie alle prägen die christliche Identität der in ihnen Engagierten oft weit nachhaltiger, als das je durch eine Ortsgemeinde geschieht. Durch ihr klares Profil und hohes Engagement vermögen solche Bewegungen zudem häufig Menschen anzusprechen, die den Zugang zu herkömmlicher Christlichkeit längst verloren haben. Ich denke, es ist wichtig, solche Bewegungen ohne Angst vor Konkurrenz als nach den oben aufgestellten Kriterien legitime und wichtige Sozialgestalten christlichen Glaubens wahrzunehmen und ernstzunehmen.

5.5 Kirche in regionaler, nationaler und internationaler Vernetzung

Kirche als der eine Leib Christi ist wesensmässig zugleich lokal und universal. Darum ist es unerlässlich, dass sich an der Basis, in einem ganz spezifischen Kontext gelebter Glaube über verschiedene Ebenen

– regional, national und international – in die universale Gemeinschaft der *Una sancta* hinein vernetzt. Ob nationale Grenzen wirklich vom Wesen der Kirche her sinnvolle Räume institutioneller Vernetzung darstellen, wäre kritischer als herkömmlich geschehen zu prüfen. Müsste angesichts der unheilvollen Tendenz von Kirchen in aller Welt, sich nur allzusehr mit den weltlichen Nationalismen zu verbinden und sich von ihnen in Dienst nehmen zu lassen, nicht stärker erwogen werden, synodale oder konziliare Strukturen bewusst über nationale Grenzen hinweg aufzubauen, wie das etwa die Evangelisch-methodistische Kirche tut? In einer Welt, die immer mehr durch Medien, Mobilität und gegenseitige Interdependenz aller Bereiche zu einem grossen Dorf wird, sind wir mehr denn je herausgefordert, internationale «*koinōnia*» zu leben, voneinander geschwisterlich zu lernen und solidarisch daran zu arbeiten, dass alle Menschen auf dieser Welt ein gerechtes, menschenwürdiges Leben leben können. Ohne diese internationale Vernetzung können der universale Herrschaftsanspruch Christi und die Katholizität und Ökumenizität der Kirche Jesu Christi nicht glaubhaft bezeugt werden.

6. Zur Krisis des volkskirchlichen Modells auf der Schwelle zur nachkonstantinischen Ära

An dieser Stelle drängt es sich auf, unsere Fragestellung nach einer angemessenen Sozialgestalt christlichen Glaubens auf das bei uns immer noch vorherrschende Modell der Volkskirche zuzuspitzen, nach seinen legitimen Anliegen und nach seinen Grenzen zu fragen. Ich tue das unter dem Stichwort der Krisis des volkskirchlichen Modells auf der Schwelle zur nachkonstantinischen Ära.

Wolfgang Huber hat in einem Aufsatz³⁹ eine systematische Typologie unterschiedlicher Verständnisse des Konzepts Volkskirche vorgelegt, die er mit der Feststellung beschliesst, dass «keiner dieser ... Typen des Volkskirchenbegriffs sich einer theologischen Reflexion im präzisen Sinn (verdankt)»⁴⁰. Er fragt, ob der Begriff der Volkskirche nicht «zum Surrogat eines – dem ... Protestantismus weithin fehlenden

³⁹ *Wolfgang Huber*, Welche Volkskirche meinen wir? Über Herkunft und Zukunft eines Begriffs, in: *Lutherische Monatshefte* 14 (1975), S.481–486.

⁴⁰ Ebd., S.483.

– theologisch geklärten Kirchenbegriffs geworden ist»⁴¹. Wir wollen das Modell Volkskirche im folgenden insofern theologisch bedenken, als wir einige seiner zentralen Merkmale aufgreifen und im Licht dessen diskutieren, was wir aus der theologischen Bestimmung des Wesens von Kirche erhoben haben.

6.1 Volkskirche auf dem Weg in die Minderheit

Dass die westeuropäischen Grosskirchen auf dem Weg in den Minoritätsstatus sind, ist unübersehbar. Eine bekennende christliche Lebenshaltung einzunehmen bedeutet bereits heute, einen Weg zu gehen, den die grosse Mehrheit unserer Bevölkerung für sich ablehnt. «Für die Kirche der Zukunft ist die Minderheiten-Situation der Normalfall.»⁴² Die Kirche wird sich wieder, ähnlich der Situation der frühen Kirche vor der konstantinischen Wende oder jener von Kirchen in der Dritten Welt, in einer Missionssituation vorfinden und ihren Glauben überzeugend und werbend in einer pluralistisch, multireligiös und säkular gewordenen nach-christlichen Gesellschaft zu leben haben. Diese Situation gilt es vorurteilslos wahrzunehmen und vorbehaltlos zu akzeptieren. Das sagen heute zwar viele volkskirchliche Theologen und Theologinnen; bloss sind ihrer noch wenige, die den Mut haben, das theologisch auch ernsthaft durchzubuchstabieren und praktische Konsequenzen daraus zu ziehen.

In dieser Situation ist das Modell einer Volkskirche im Sinne eines selbstverständlich akzeptierten religiösen Bezugsrahmens für die ganze oder auch nur schon die grosse Mehrheit der Bevölkerung überholt. Nach *Moltmann* gibt es Volkskirche als lebendige Wirklichkeit heute nicht mehr⁴³. Wäre es da nicht an der Zeit, mutig einen ekklesiologischen Paradigmenwechsel zu vollziehen – denn um nichts weniger geht es für eine vom Denkhorizont des *Corpus christianum* herkommende Theologie und Kirche –, einen Paradigmenwechsel von einem volkskirchlich-konstantinischen zu einem mehr freiwilligkeitskirchlich-missionarischen Ansatz hin, wie das Impulse aus der Ökumene schon lange nahelegen? Das heisst nicht, eine Kopie dessen zu werden, was Freikirchen heute faktisch sind. Ich denke, ein kreatives Suchen nach einer zukunftssträchtigen Sozialgestalt von Kirche müsste sich von der phantasielosen Alternative «Entweder Volkskirche wie

⁴¹ Ebd., S. 481.

⁴² *Class* (Fn. 38), S. 238.

⁴³ *Moltmann* (Fn. 12), S. 21.

bisher, oder dann Freikirche nach vorliegendem Muster» lösen. Vielleicht wäre nämlich zu entdecken: tertium datur!

6.2 Kirchenzugehörigkeit

Nach Moltmann ist «die Kindertaufe zweifellos der Grundpfeiler des *Corpus Christianum*» und «das Fundament der Volkskirche»⁴⁴. Darum fordert er für eine Ekklesiologie, die mit unserem nachkonstantinischen Lebenskontext ernst macht: «Keine Kirchenreform ohne Taufreform!»⁴⁵ Wenn Kirche fundamental als charismatisch strukturierte, seelsorgerlich-diakonisch-missionarische Gemeinschaft verstanden wird, so muss Kirchenzugehörigkeit notwendig in Richtung freiwilliger, gewollter Partizipation am Leben dieser Gemeinschaft interpretiert werden. Aus Kirchenbesuchern müssen Kirchenglieder werden, wie Zulehner es formuliert, um dann sogleich darauf hinzuweisen, dass es hierbei um das «Wiedergewinnen des uralten Taufbewusstseins der Christen» geht⁴⁶. Kann es aber zu einer Erneuerung des ursprünglichen christlichen Taufbewusstseins kommen ohne Erneuerung der Taufpraxis selbst? Angesichts der «Lethargie der grossen Zahl der passiven Kirchenmitglieder»⁴⁷ ist die Gefahr jedenfalls nicht zu übersehen, dass die Taufe der Unmündigen zu einem grossen Teil auch unmündige Christen produziert, weil sie, statt verpflichtende Berufung zur Nachfolge in einer solidarischen Gemeinschaft von Mitgläubenden zu sein, nur allzu leicht zum Symbol der billigen Gnade wird, die Bonhoeffer als ein Grundproblem des volkshochkirchlichen Protestantismus kritisiert hat:

«Man gab die Verkündigung und die Sakramente billig, man taufte, man konfirmierte, man absolvierte ein ganzes Volk, ungefragt und bedingungslos, man gab das Heiligtum aus menschlicher Liebe den Spöttern und Ungläubigen, man spendete Gnadenströme ohne Ende, aber der Ruf in die strenge Nachfolge Christi wurde seltener gehört. Wo blieben die Erkenntnisse der alten Kirche, die im Taufkatechumenat so sorgsam über der Grenze zwischen Kirche und Welt, über der teuren Gnade wachte?»⁴⁸

⁴⁴ Ebd., S. 254f.

⁴⁵ Ebd., S. 258. Der Satz wird von Moltmann auch in umgekehrter Richtung formuliert: «Keine Taufreform ohne Kirchenreform» (ebd.).

⁴⁶ Zulehner (Fn. 1), S. 76.

⁴⁷ Moltmann (Fn. 12), S. 354.

⁴⁸ Bonhoeffer, Nachfolge, München 1989 (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 4), S. 40f.

Vielleicht hat *Moltmann* darum tatsächlich recht, wenn er die Schlussfolgerung zieht:

«Der Weg zu einer neuen, glaubwürdigen Taufpraxis wird der Weg von der Kindertaufe zur Erwachsenentaufe sein. Mit «Erwachsenentaufe» ist die Taufe der Glaubenden, Berufenen und Bekennenden gemeint.»⁴⁹

Allerdings denke ich, dass es bei der sich nahelegenden Taufreform nicht primär um die Klärung des der Taufe zugeordneten Sakramentsverständnisses als solchem geht, sondern um die Taufe, sofern sie Ausdruck eines bestimmten Verständnisses von Kirchenzugehörigkeit ist. Nicht die Taufe als Zeichen, sondern Verständnis und Praxis der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Leibes Christi sind die entscheidende Frage⁵⁰.

6.3 Von der Amts- und Betreuungskirche zur partizipatorischen Gemeinschaftskirche

Mit dem Phänomen passiv-distanzierter Kirchenmitgliedschaft hängt unmittelbar zusammen, dass Volkskirche weithin zu einer pfarrerzentrierten Amts- und Betreuungskirche geworden ist. Dieses pastorale Betreuungskirchentum steht in Spannung zu so ziemlich allen genannten Wesenszügen von Kirche.

In diesem Zusammenhang wäre etwa der Stellenwert und die Praxis der Kasualien kritisch zu überdenken, in denen sich volkskirchliches Betreuungskirchentum vornehmlich darstellt. *Bonhoeffers* Kritik aus den frühen dreissiger Jahren scheint mir unvermindert aktuell:

«Wo das Leben des einzelnen an Höhe- und Wendepunkten steht (Geburt, Konfirmation, Ehe, Tod), sind auch die Höhepunkte kirchlicher Aktivität. Da ist die Kirche vornehmlich anzutreffen. Natur und Feier gehören zusammen, meint man. (...) So werden uns kirchliche Naturfeiern beschert. Kirche wird zur Ausnahme vom Alltag, wird Feier. (...) Kirche soll ablenken, vertiefen, veredeln. (...) Was der Alltagsmensch im Drang, sein Leben zu überhöhen, von der Kirche erwartet, tut sie auch. Hier fühlt sie sich unentbehrlich. Dabei werden die Kirchen leerer und die Kinos voller.» Die Kirche «hat sich bei weltli-

⁴⁹ *Moltmann* (Fn. 12), S. 266.

⁵⁰ Viele hilfreiche Anstösse in diese Richtung bietet der von *Christine Lienemann-Perrin* herausgegebene Band: *Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche*, München 1983 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 39).

chen Feierlichkeiten angesiedelt und ist (trotz auf Hochtouren laufendem religiösem Servicebetrieb, H. R.) radikal verweltlicht.»⁵¹

Ich denke, heutige Volkskirche ist herausgefordert und berufen, sich

«von der religiösen Betreuungsinstitution zu einem aus festen Gemeinschaften sich aufbauenden Sozialkörper (zu) entwickeln. Sie muss von einer Kirche der Amtsträger für Laien zu einer charismatischen Gemeinschaft werden, in der jeder sein Amt erkennt und sein Charisma ergreift. Das Volk wird dann zum Subjekt in der Kirche und verlässt seine Stellung als Objekt religiöser Betreuung»,

um noch einmal *Moltmann* zu zitieren⁵². Damit sind weder die Aufgabe seelsorgerlicher Begleitung von Menschen in besonderen Lebenssituationen noch die Legitimität von Kasualhandlungen bestritten. Wohl aber werden sie neu verstanden als Funktionen des seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Lebens der christlichen Gemeinschaft und nicht mehr zu relativ isolierten Amtshandlungen der Pfarrer und Pfarrerrinnen gemacht. Ein praktischer Schritt in diese Richtung könnte z. B. die konsequente Integration kirchlicher Trauhandlungen in den normalen Gemeindegottesdienst darstellen.

6.4 Zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche

Die Wahrnehmung eines Öffentlichkeitsauftrags in der Gesamtgesellschaft ist ein zentrales Kennzeichen des volksskirchlichen Modells. Auch in einem pluralistischen Kontext, in dem die Kirche nur noch eine minoritäre Position repräsentieren wird, ist das Anliegen unaufgebbar, die Perspektive des christlichen Glaubens in die öffentliche Auseinandersetzung in Politik, Medien und Kultur generell einzubringen. Das Evangelium zielt darauf ab, die Lebenswirklichkeit in all ihren Dimensionen zu durchdringen.

Allerdings wird es der Volkskirche nicht erspart bleiben, die Art, wie sie diesen Öffentlichkeitsauftrag wahrnimmt, neu zu akzentuieren. Die Stimme der Kirche wird nicht mehr den Anspruch erheben, *die* offizielle religiöse Perspektive darzustellen, sondern eine unter vielen religiösen und weltanschaulichen Stimmen sein. Auch wird die Kirche sich stärker zu fragen haben, ob ihre Präsenz in der Öffentlichkeit nicht mit der Zeit etwas redimensioniert werden muss: nicht allein aus

⁵¹ *Bonhoeffer*, GS V, S. 233, 232.

⁵² *Moltmann* (Fn. 12), S. 268.

finanziellen Gründen, sondern um den Umfang ihrer öffentlichen Verlautbarungen und sozial-diakonischen Angebote in ein realistisches Verhältnis zur Substanz ihrer in sich selbst zeichenhaft gelebten Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung zu bringen. Wir vergessen gerne, dass unser Öffentlichkeitsauftrag zuallererst darin besteht, als Gemeinschaft auf lokaler und internationaler Ebene zeugnishaft einzuüben und vorzuleben, was für heilende, humanisierende, mutmachende Kräfte Gottes Geist freisetzt, wo Menschen sich ernsthaft, leibhaftig und gemeinsam auf das Evangelium einlassen. Angesichts der Wort-Inflation unserer Medien-Gesellschaft sind mir die Worte des Gestapo-Häftlings Bonhoeffer aus seiner Tegeler Zelle wegweisend:

«Die Kirche muss den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist (...). Sie wird die Bedeutung des menschlichen ›Vorbildes‹ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch ›Vorbild‹ bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft.»⁵³

Zwei Missverständnisse im Blick auf den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche sind zu klären: Erstens die Vorstellung, die Kirche habe die Aufgabe, durch ein möglichst breites, kostspieliges und personalintensives Angebot an sozialen Dienstleistungen für die ganze Bevölkerung den Sozialstaat von der Wahrnehmung seiner Verantwortung zu entlasten. Besonders verheerend wird es, wenn die Kirche dann noch versucht, ihre sozialen Dienstleistungen säkularisierten Zeitgenossen als Argument dafür zu verkaufen, doch nicht aus der Kirche auszutreten und durch Kirchensteuerzahlungen weiterhin die Kirche wohlwollend zu unterstützen. Die Kirche kann ihre Berufung nicht durch wohlwollendes Mäzenatentum kirchendistanzierter Steuerzahler leben. Auch kann es kein Ziel der Kirche sein, bloss um ihrer guten Werke willen von Menschen bejaht zu werden, die sonst wenig mit ihr zu tun haben wollen. Kirchenzugehörigkeit kann allein um des in der Kirche gegenwärtigen Gottes Jesu Christi willen sinnvoll sein.

Zweitens ist zu bedenken, dass Kirche zwar selbstverständlich für alle Menschen offen sein soll, weil sie allen das Zeugnis der Liebe Gottes schuldig ist. Das heisst aber keineswegs, dass sie alle Menschen zu ihren Gliedern zählen soll. Moltmann ist zuzustimmen:

⁵³ *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Neuausgabe. München 1970, S.415f.

«Um die Offenheit des Evangeliums und der Liebe zu praktizieren, braucht es nicht das Institut der allgemeinen Volkskirche. Deren unqualifizierte Offenheit für jedermann hat nur entfernt etwas mit der qualifizierten Offenheit Christi und des Reiches Gottes zu tun.»⁵⁴

6.5 Verbindlicher Pluralismus

Volkskirchen sind pluralistische Kirchen. Das ist eine Schwäche, wenn Pluralismus als schiedlich-friedliches Nebeneinander unterschiedlichster Positionen von ultraorthodox bis häretisch gelebt wird, bei dem niemand irgendeine andere Position kritisch in Frage stellen darf. Diese angebliche Toleranz, die faktisch einem Dispens von der Verpflichtung gleichkommt, gemeinsam nach der Wahrheit zu ringen, ist zwar allemal besser als militante Intoleranz; aber sie ist dem Wahrheitsanspruch des Evangeliums noch nicht angemessen.

Demgegenüber gibt es auch einen engagierten, verbindlichen Pluralismus, der zu den Stärken des volksskirchlichen Konzeptes gehört. Er wurzelt im Wissen um die Begrenztheit jeder partikularen Wahrheitskenntnis und in der Bereitschaft, die je eigene Erkenntnis, das eigene Charisma als komplementäre Ergänzung und kritische Korrektur in den gemeinsamen Prozess der Wahrheitsfindung einzubringen. Die Zukunft wird ein noch vielfältiger aufgefächertes Christentum entstehen sehen. Eine Vielfalt von theologischen Akzenten, spirituellen Prägnungen, christlichen Gruppen und Bewegungen werden nebeneinander bestehen. Ich halte es für wenig wünschenswert, diese Vielfalt auf ein möglichst profilloses Einheitsmass einzunivellieren oder durch eine rigide institutionelle Struktur zusammenzubinden; das ginge auch gar nicht. Fruchtbar wäre vielmehr, dafür Sorge zu tragen, dass die einzelnen Berufungen, Engagements, Akzente im Bewusstsein ihrer eigenen Ergänzungsbedürftigkeit möglichst profiliert zur Entfaltung kommen können und sich zu einem bunten, lebendigen Blumenstrauß verbinden. Die Frage stellt sich dann, wie diese vielfältigen Blumen einander charismatisch zugeordnet bleiben, Ängste und Vorurteile gegenüber einander abgebaut werden können und ein lebendiges, kreatives Miteinander entsteht, so dass durch die farbliche Pracht des ganzen Blumenstraußes etwas von der Herrlichkeit und Schönheit Gottes aufleuchtet. Ich glaube, dass die alten Volkskirchen in dieser Frage viel mitbringen, was in einer neuen, nach-volksskirchlichen So-

⁵⁴ Moltmann (Fn. 12), S. 360 f.

zialgestalt, oder besser: in neuen, nach-volkskirchlichen Sozialgestalten christlichen Glaubens zum Tragen kommen kann. Um die Zukunft zu bestehen, braucht es wohl nicht mehr die ganze bisherige Infrastruktur der Volkskirche. Hilfreich wird sein eine möglichst unbürokratische, leichte Struktur, die der Vernetzung unterschiedlicher christlicher Gemeinschafts- und Dienstformen dient; Gefässe, in denen eine starke Vision von einer leidenschaftlich Gott hingeebenen, weltoffenen und geschwisterlichen Kirche pulsiert⁵⁵.

Ich träume von einer Kirche, die nicht so sehr verwaltet, als im Teilen des Lebens gelebt wird; eine Kirche, in der nicht ein paar Professionelle Kirche für andere veranstalten, sondern in der man gemeinsam Kirche ist; eine Kirche, der anzugehören nicht mehr selbstverständlich ist, sondern eines freien, mündigen Engagements bedarf. Eine Kirche, in der man weniger abgesichert, weniger zurückhaltend-distanziert, weniger mittelmässig, dafür profilierter, begeisterter, aber auch verletzlicher, riskanter den Glauben gemeinsam einüben lernt. Eine Kirche, die sich freimütig (d.h. ohne falsche Hemmungen) und zugleich demütig (d.h. ohne arrogante Überheblichkeit) neu entdeckt als das, was zu sein ihr verheissen ist: Ort der wirkmächtigen Gegenwart ihres auferstandenen Herrn – Christus als Gemeinde existierend.

7. Von der Kirche träumen – gegen eine Hermeneutik des schlechten Gewissens

Meine theologischen Ausführungen enden, indem sie mich ins Träumen führen. Das geschieht sehr bewusst. Es gibt nämlich eine fatale Art des Theologietreibens, die angesichts des Status quo mit seinen Fragwürdigkeiten rasch zur Hand ist mit sog. nüchtern-realistischen Argumenten, warum es besser ist, sich mit den vorfindlichen Gegebenheiten zu arrangieren, als allzu kühn den verheissungsvollen Alternativen und Visionen aus der Zeit der neutestamentlichen Anfänge nachzuhängen. G. Lohfink nennt das treffend eine «Hermeneutik des schlechten Gewissens» und macht klar: «Es wäre eine miserable Hermeneutik, altchristliche Texte nur deshalb zu nivellieren, weil wir Heutigen in unserer skeptischen Resignation Gemeinden, die mit dem

⁵⁵ Diese drei Aspekte in Anlehnung an *Zulehner* (Fn. 1), der von Mystik, Geschwisterlichkeit und Politik als den drei Bausteinen spricht, die für eine neue Kirchenvision wesentlich sind (S. 8, 12, 31, 62–64).

Evangelium ernst machen, nicht mehr für möglich halten.»⁵⁶ Eine Theologie, die nichts mehr zu träumen gäbe, und ein Christentum, das es nicht mehr wagte, sich auf Träume einzulassen, müssten sich sagen lassen, dass sie sich selbst zum Inbegriff der Geistlosigkeit gemacht haben. Denn nach Ausweis der lukanischen Pfingstgeschichte gehört es zu den unmittelbaren Auswirkungen der Ausgiessung des Heiligen Geistes, dass die Jungen Visionen bekommen und die Alten Träume träumen (Apg 2,17). Darum hat Zulehner schon recht, wenn er uns ermutigt, eine neue Kirchengvision zu gewinnen.

Marie von Ebner-Eschenbach hat einmal formuliert:

«Nenne dich nicht arm, wenn deine Träume nicht in Erfüllung gegangen sind; nenne dich arm, wenn du nie geträumt hast.»⁵⁷

Theologie hat nicht die Aufgabe, Kirchengvisionen bzw. Träume von einer erneuerten Kirche zu ersticken; sie würde die Christenheit sonst in Armut versetzen. Vielmehr gehört es zu ihren edelsten Aufgaben, solches Träumen wieder anzuregen und – wo es aufbricht – klärend zu verarbeiten.

Zürich

Heinz Rüegger

Dr.theol. Heinz Rüegger, evangelischer Theologe, ist Leiter der Schule für Diakonie und Gemeindearbeit des Diakoniewerks Salem in Zürich.

⁵⁶ *Lohfink* (Fn. 5), S. 186.

⁵⁷ Zitiert bei *Zulehner* (Fn. 1), S. 42.