

Kirche der Freiheit und die Freiheit eines Christenmenschen

Die gegenwärtige Kirchenreform in ihrem Verhältnis zur Kirche
der Reformation¹

Von Henning Theißen

I Problembeschreibung

Begonnen sei mit einem Bild: Mit ungeahnter Heftigkeit tobte am Abend des 18. Januar 2007 der Orkan Kyrill über Deutschland, in der Lutherstadt Wittenberg nicht anders als irgendwo sonst im Lande. Das Dach der berühmten Schlosskirche, an deren Tür Martin Luther 1517 seine Ablassthesen anschlag und so die Reformation einläutete, wurde beim Sturm beschädigt. Der Eingang zur Kirche musste gesperrt werden, so dass der »Zukunftskongress« der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der eine Woche später an selber Stelle über das EKD-Impulspapier *Kirche der Freiheit* beraten sollte, keinen Zugang zu der Kirche hatte, die man ohne Übertreibung die Kirche der Reformation nennen kann.

Dieses Bild ist natürlich voller Symbolkraft, und ich möchte in den folgenden Überlegungen die *Grundthese* vertreten, dass der Reformimpuls des Rates der EKD tatsächlich auf einem Konzept von Freiheit fußt, das trotz eindeutiger Anklänge weniger in Luthers reformatorischem Freiheitsverständnis² als vielmehr in einem zeitgeschichtlichen Theologie-

¹ Um Anmerkungen erweiterter Vortrag bei der Herbsttagung des Anhaltischen Pfarrvereins e. V. in Köthen am 20.11.2008.

² V. a. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier, hg. v. RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, 2006, auch online: <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf> (08.01.2010), 34: »In diesem Kirchenverständnis ist viel Raum für die Freiheit zu einer situations- und zeitgemäßen Gestaltung der Kirche. Die ›Freiheit eines Christenmenschen‹ erweitert die Wahrnehmung hin auf die Nächsten und die Fernsten. Sie schärft die Gewissen und inspiriert Menschen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung.« Eine Durchsicht aller Äußerungen des Impulspapiers zum Thema Freiheit ergibt, dass dieses überwiegend auf diese Gestaltungsverantwortung akzentuiert wird, z. B. aaO 46.51.13 (Zusammenhang von Freiheit und Bindung);

kontext verwurzelt ist. Dafür stellt das Bild des von der Reformationskirche abgeschnittenen Zukunftskongresses einen nur scheinbar abseitigen Einstieg dar. Selbstverständlich ist *Kirche der Freiheit* zunächst nur ein Papier zur Organisationsplanung und als solches nicht dasselbe wie das Konzept der Freiheit eines Christenmenschen, das Luthers gleichnamiger Traktat verkündet. Und selbstverständlich ist die Wittenberger Schlosskirche erst einmal ein Kirchenbau, der nicht identisch ist mit der Kirche der Reformation. Das beschriebene Bild macht aber deutlich, dass die Freiheit der reformatorischen Kirche immer auch scheinbar äußerliche Dinge wie die Organisation der Kirche und ihre Gebäude betrifft. Man kann diese Beobachtung zu einer These zuspitzen:

These 1: Die im deutschen Sprachraum gegenwärtig ergriffenen Maßnahmen zur Reform der evangelischen Kirche führen sich gerade da, wo sie in den *seit der Reformation gewachsenen Strukturbestand* dieser Kirche einschneiden, auf *kirchentheoretische Grundentscheidungen der Reformation* zum Begriff Freiheit zurück.

Mit dieser These ist vorerst nur das Problem benannt, dem sich die folgenden Erörterungen widmen wollen.

Z. B. streben zwei der zwölf Leuchtfeuer, die *Kirche der Freiheit* mit Blick auf das Jahr 2030 entfacht, unter dem vom Impulspapier wiederholt gebrauchten Stichwort einer »Konzentration der Kräfte«³ die Schaffung von »zentrale[n] Begegnungsorte[n]« auf regionaler Ebene (Kirchenkreis) bzw. von thematischen Zentren und sog. Kompetenz- sowie Dienstleistungszentren auf EKD-Ebene an,⁴ die im Gegenzug dieser Konzentration zu einer Ausdünnung der umgebenden parochialen Struktur in den Gemeinden bzw. im Bestand der Landeskirchen⁵ führen werden. Es ist offensichtlich – und offensichtlich problematisch –, dass für die regionalen

aaO 68 (Freiheit und Freiwilligkeit). Ein charakteristisch anderer Begriffsgebrauch ist die Assoziation der individuellen Glaubens- und Religionsfreiheit (aaO 50.53.78). Freiheit als Gottesprädikat begegnet demgegenüber eher selten (aaO 34.101).

3 AaO 39.93.99. Der Terminus stammt aus dem ökonomischen Gesellschaftssystem und bezeichnet dort die Streichung von Arbeitsplätzen.

4 AaO 59.100 (3. bzw. 12. Leuchtfeuer).

5 AaO 93 (II. Leuchtfeuer, Bst. c): Konzentration der Landeskirchen auf acht bis zwölf im Jahre 2030).

kirchlichen Orte teilweise Ortskirchen aufgegeben werden müssen und dass z. B. die vorhandenen landeskirchlichen Religionspädagogischen Institute neben einem EKD-Kompetenzzentrum für Konfirmanden- und Jugendarbeit in Legitimationsschwierigkeiten kommen können. Das eigentliche Problem einer Schaffung kirchlicher Orte um den Preis teilweiser Abschaffung von Ortskirche ist jedoch, dass dieser Vorgang in vollem Einklang mit dem reformatorischen Grundsatz steht, dass die Kirche nicht an den Ort, sondern an das Wort gebunden ist.⁶ Die geplanten strukturellen Einschnitte überlassen die konkreten kirchlichen Gebäude und Organisationsstrukturen also nicht ihrem Schicksal, sondern ersetzen die Bindung der Kirche an bestimmte, vermeintlich immer schon heilige Orte durch die freiwillig wahrgenommene Verantwortung für eben nur diesen oder jenen Ort. Genau in diesem Sinne gestalterischer Verantwortung rezipiert *Kirche der Freiheit* ja Luthers Freiheitstraktat.⁷ Das scheinbar entlegene Beispiel der kirchlichen Organisationsformen und Orte zeigt also klar das ganze Problem der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen auf: Man kann über sie nicht urteilen, ohne auch das reformatorische Kirchenverständnis zu treffen. Ich strebe daher im Folgenden nicht (anwendungsorientiert) eine Einschätzung der im gegenwärtigen Reformprozess vorgeschlagenen Reformmaßnahmen an,⁸ sondern frage (grundlagenorientiert), wie eng der Konnex tatsächlich ist, den *Kirche der Freiheit* selbst zur reformatorischen *Freiheit eines Christenmenschen* herstellt. Dazu ermittle ich nach dieser Problembestimmung (I) zunächst die Motive, die hinter den Reformvorschlägen stehen (II), und untersuche anschließend deren theologische und kirchliche Kontexte (III).

6 Klassisch in Luthers Torgauer Predigt (05.10.1544): WA 49/588-615. Ausführlicher zum Problem: H. THEISSEN, Auferstanden aus Ruinen? Die Kirche und ihr Ort in der Welt (DtPfrBl 108, 2008, 240-243).

7 Vgl. das Zitat in Anm. 2. Die Vernachlässigung der Ortskirche ist ein Haupteinwand in dem Band: Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, hg. v. I. KARLE (APrTh 41), 2009, v. a. 253-307.

8 Dazu ist für den deutschen Raum materialreich und erhellend: J. HERMELINK, Organisation der christlichen Freiheit. Beispiele, Programme und Tendenzen gegenwärtiger Kirchenreform (ThLZ 128, 2003, 127-138). Für den europäischen Horizont ist auf den gegenwärtig laufenden Konsultationsprozess »Ecclesia semper reformanda« der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zu verweisen.

II Beobachtungen zu den Motiven der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen

Das nur scheinbar äußerliche Phänomen der kirchlichen Organisationsformen diene bislang als Leitfaden zur Problemfindung; es soll nun auch die inhaltlichen Beobachtungen anleiten. Im Zusammenhang von Kirchenreform ist dabei vor allem an die *Organisationsebenen* der Kirche zu denken, die im ökumenischen Dialog bereits als Schlüssel so schwieriger Probleme wie der Amtsfrage bemüht wurden.⁹ Das sei als These formuliert:

These 2: Anders als im ökumenischen Diskurs ist in der gegenwärtigen kirchenreformerischen Debatte der Strukturbestand der Kirche in Gestalt ihrer Organisationsebenen nicht räumlich als Unterscheidung von Ortsgemeinde, Regionalkirche und Gesamtkirche aufzufassen, sondern handlungstheoretisch in der Unterscheidung von *unmittelbarer und mittelbarer Handlungsebene* (Handlungs- und Planungsebene).

In *Kirche der Freiheit* fällt auf, dass sich divergente Angaben zu den kirchlichen Organisationsebenen finden. Während die theologische Grundlegung Gemeinde, Kirchenkreis und Landeskirche als »idealtypische Gliederung« der »drei wichtigsten Handlungsebenen« der Kirche benennt,¹⁰ werden im 12. Leuchtfeuer »die Gemeinden und die besonderen kirchlichen Orte, die Landeskirchen und die EKD« als »drei vorrangige Identifikations- und Beheimatungsebenen« der Kirche namhaft gemacht;¹¹ d. h. die Dreiergliederung umfasst in Wahrheit vier Ebenen. In der Zuordnung der Ebenen stimmen beide Textstellen jedoch überein, indem sich zwischen Landeskirche und EKD bloß wiederholt, was schon für Gemeinde und Kirchenkreis zu beobachten war. Die jeweils untere Organisations-

⁹ Die Ekklesiologiestudie der BILATERALEN ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHÖFS-KONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VELKD, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 2000, 94 (Nr. 189) beruft sich für einen Konsens in der Frage des Papstamtes als universalkirchlicher Leitungsfunktion in der Gemeinschaft der Bischöfe auf die beiderseits bejahte »personale Gesamtverantwortung auf regionaler Ebene«, die »in der Regel beim bischöflichen Amt« liege.

¹⁰ *Kirche der Freiheit* (s. Anm. 2), 3736.

¹¹ AaO 98.

ebene trägt demnach die »unmittelbare Verantwortung« für »die kirchlichen Handlungsfelder« im Falle der Gemeinde bzw. für »die Definition und Zuordnung grundlegender kirchlicher Aufgaben« im Falle der Landeskirchen, während die übergeordnete Ebene nur mittelbar als Handlungsebene in Betracht kommt, nämlich nur auf Anforderung oder Bedarf der untergeordneten Ebene bei dem, »was die Kräfte der einzelnen Gemeinde übersteigt«. Ansonsten konzentriert sich die übergeordnete Ebene auf Planung – so der Kirchenkreis als »Arbeits-, Solidar- und Planungsebene«¹² – und Dienstleistung – so die EKD in Gestalt ihrer geplanten Leistungszentren z.B. in Verwaltungstätigkeiten. Die vier kirchlichen Organisationsebenen lassen sich also handlungstheoretisch je paarweise zuordnen als *unmittelbare und mittelbare Handlungsebene*. Dass damit nicht nur das auch im föderalistischen Sozialstaat verankerte Prinzip der Subsidiarität gemeint ist, wird deutlich, wenn man von der Betrachtung der Handlungsebenen (Th. 2) fortschreitet zu den auf ihnen Handelnden (Th. 3) und ihrem Handeln (Th. 4), denn hier kommt es zu einer theologischen Auswertung der beschriebenen Sachverhalte. Sie erlaubt es, die folgende These aufzustellen:

These 3: Der strukturell verstandenen Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Handlungsebene der Kirche entspricht die theologisch gemeinte Unterscheidung zwischen ehrenamtlichem Engagement und hauptamtlicher Tätigkeit in der Kirche sowie zwischen der Leistung eines kirchlichen Kernauftrags und der Gewährleistung seiner Rahmenbedingungen.

Dem hiermit angeschlagenen Thema widmen sich die folgenden Beobachtungen zum 5. und 6. Leuchtfeuer von *Kirche der Freiheit*. Es geht in diesen beiden Abschnitten um das Verhältnis von ehrenamtlich in der Kirche Tätigen einerseits und dem Pfarrberuf andererseits. Dazu liest man:

»Die Hauptamtlichen in der evangelischen Kirche müssen es deshalb als eine ihrer Hauptaufgaben ansehen, die Ehrenamtlichen für ihren Zeugendienst zu stärken. Wenn jede Pfarrerin und jeder Pfarrer einen Kreis von ehrenamtlich Beauftragten um sich sammelt, wird die Pfarrerin oder der Pfarrer selbst zur oder zum leitenden Geistlichen eines Netzwerkes von Ehrenamtlichen. [...] Dieses Netz-

¹² Zitate: aaO 36.

werk pflegt als Gottesdienstkern – mit Unterstützung der Kirche und ihrer Hauptamtlichen – besondere gottesdienstliche Formen und Grundformen seelsorgerlicher Betreuung. Dadurch ist die evangelische Kirche bei den Menschen präsent.«¹³

Noch vor jeder inhaltlichen Einschätzung dieser Sätze fällt auf, dass sie im Leuchtfeuer über die Ehrenamtlichen stehen, obwohl sie sich offensichtlich wie eine Dienstanweisung für Pfarrer lesen. Pfarrer haben die Hauptaufgabe, ehrenamtlich Mitarbeitende zu sammeln und anzuleiten zur Leistung der Grundformen gottesdienstlichen und seelsorglichen Handelns. Wenn *Kirche der Freiheit* diese pfarramtliche Aufgabenbeschreibung hier beim Thema Ehrenamt behandelt, dann ist offensichtlich eine enge Kooperation zwischen Ehrenamtlichen und Pfarrberuf vorausgesetzt, bei der Kernvollzüge kirchlichen Handelns schwerpunktmäßig von den Ehrenamtlichen geleistet werden, während die Pfarrer für die Gewinnung und Schulung, Leitung und Begleitung dieser Ehrenamtlichen zuständig sind und so die Rahmenbedingungen für die Leistung des kirchlichen Auftrags sicherstellen. Auf die Metaphorik von Kern und Rahmen, in der sich dieses Modell artikuliert, sei ausdrücklich hingewiesen, weil sie zum einen für *Kirche der Freiheit* kennzeichnend ist und zum anderen die Brücke der zitierten Aufgabenbeschreibung zur Wahrnehmung der Organisationsebenen schlägt. In Reinform gedacht, ist der Pfarrberuf dann auf der kirchlichen Planungsebene angesiedelt, während die eigentlich Handelnden im Vollzug des kirchlichen Auftrags Ehrenamtliche sind.¹⁴ Tatsächlich sind in der Literatur zur Kirchenreform Vorschläge unterbreitet worden, die darauf hinauslaufen, das zitierte Kooperationsmodell von Ehrenamt und Pfarrberuf durchgängig auf der Unterscheidung von Handlungs- und Planungsebene abzubilden.¹⁵ Es ist vor allem deshalb von Belang, weil mit ihm eine entschieden theologische Inanspruchnahme der handlungstheoretisch gewonnen Unterscheidungen von Handlungs- und Planungsebene sowie von Ehren- und Hauptamt einhergeht, indem die ehrenamtlich Mit-

¹³ AaO 68f.

¹⁴ Am weitesten in diese Richtung geht V. A. LEHNERT, der den Pfarrberuf als »Charismenkoordination« versteht (DERS., Amt und Dienst – vom Einzelkampf zur Charismenkoordination [ThBeitr 35, 2004, 125-139]).

¹⁵ Zu erwähnen ist das Kirchenreformkonzept von B. PETRY, Leiten in der Ortsgemeinde. Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit (Leiten, Lenken, Gestalten 9), 2001.

arbeitenden mit dem Konzept des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen erfasst werden. In der Tat ist diese Gleichsetzung von Ehrenamt und allgemeinem Priestertum auch aus *Kirche der Freiheit* nicht wegzudiskutieren, wie die folgenden Zitate aus dem 5. Leuchtf Feuer zeigen, das unter dem Leitsatz »Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – das Priestertum aller Getauften und das freiwillige Engagement als Kraftquellen der evangelischen Kirche fördern«¹⁶ steht und das ehrenamtliche Engagement in allernächste Nähe zum allgemeinen Priestertum bringt:

»Das ›Priestertum aller Glaubenden‹ lebt dort, wo ein Christ dem anderen ein Priester und Nächster wird. Das ehrenamtliche Engagement zu pflegen und zu fördern, ist daher eine Grundaufgabe aller hauptamtlich in der Kirche Tätigen.«

»In solchen Situationen hilft die Konzeption des Priestertums aller Glaubenden [...] dabei, die ehrenamtliche Beauftragung darin zu würdigen, dass sie gottesdienstliches Leben am jeweiligen Ort ermöglicht.«¹⁷

Kirche der Freiheit geht allerdings nicht so weit, die Unterscheidung der Handelnden ganz auf der Handlungsebenen abzubilden, so dass der Pfarrberuf grundsätzlich auf der Planungsebene angesiedelt wäre und mit der unmittelbaren Handlungsebene der Gemeinde nur ausnahmsweise in Berührung käme. Vielmehr heißt es im 5. Leuchtf Feuer ausdrücklich:

»Pfarrerinnen und Pfarrer bleiben gleichwohl – vor allem durch ihre klar definierte Amtshandlungszuständigkeit für die Menschen in der Region – die wichtigsten Ansprechpartner, obschon sie nicht zu jeder Zeit und an jedem Ort erreichbar sind.«¹⁸

Aber selbst bei dieser Äußerung fällt, noch bevor man sich dem Thema Amtshandlungen widmet, auf, dass der Pfarrberuf hier den »Menschen in der Region« und nicht »in der Gemeinde« zugeordnet, also auf der Ebene des Kirchenkreises gesehen wird. In der Tat ist in den gegenwärtigen

¹⁶ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 67. Gegen die Gleichsetzung des allgemeinen Priestertums mit einem ehrenamtlichen Engagement spricht u. a. die von dem aktuellen Standardwerk zum Thema entfaltete hermeneutische These, dass das allgemeine Priestertum bei Luther eine Metapher ist, gegenüber deren unausschöpflichem Sprachpotenzial jedes identifikatorische Verständnis unangemessen erscheint; vgl. H. GOERTZ, Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther (MThSt 46), 1997.

¹⁷ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 68.

¹⁸ AaO 69.

Kirchenreformbestrebungen erwogen worden, Pfarrer im Dienste optimierter Gemeinschaft unter den Ortsgemeinden beim Kirchenkreis als Anstellungsträgerkörperschaft anzusiedeln, obgleich sie dann weiterhin als Gemeindepfarrer arbeiten sollten.¹⁹ Dieses Phänomen – wiederum eine scheinbar äußerliche Organisationsfrage – macht sehr deutlich, welche Implikationen die Unterscheidungen von Handlungs- und Planungsebene bzw. Ehrenamt und Pfarrberuf mit sich bringen, wenn man sie theologisch mit der Unterscheidung von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt konnotiert. Sind Pfarrer nämlich beim Kirchenkreis angesiedelt, dann ist jedenfalls eine wichtige Funktion des allgemeinen Priestertums eingeschränkt, und zwar das Recht zur Beurteilung der in der Verkündigung vertretenen Lehre, das ihm selbst da zugestanden wird, wo man es seinem Wesen nach vom ordinierten Amt unterscheidet.²⁰ Sind Pfarrer strukturell gar nicht der Gemeinde zugeordnet, dann lautet die Konsequenz, dass die Gemeinde sie auch nicht zur Ordnung rufen kann.

Wenn *Kirche der Freiheit* zu dieser Konsequenz nicht genötigt ist, ist es umso interessanter zu fragen, wie demgegenüber die gemeindliche Anbindung der Pfarrer zu verstehen ist. *Kirche der Freiheit* verbindet sie ausdrücklich mit der Praxis der Amtshandlungen, für die das 1. und 2. Leuchtfeuer einschlägig sind. Auch dazu sei eine These aufgestellt:

These 4: Die Unterscheidung zwischen dem *Kern* und dem *Rahmen* des kirchlichen Handelns zielt in paradoxer Weise darauf, dass die *Ränder* der Kirche das *Zentrum* des kirchlichen Handelns bilden sollen. Die für weite Teile der gegenwärtigen Kirchentheo-

¹⁹ In der Prioritätendiskussion der Evangelischen Kirche im Rheinland zum Dienst- und Arbeitsrecht hieß es in einer Vorlage an die Landessynode 2007: »Nach Ansicht der Arbeitsgruppe müssen öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse künftig statt auf der Gemeindeebene auf der Ebene des Kirchenkreises angesiedelt werden« (Prioritätendiskussion. Ergebnisse der Arbeitsgruppe II, Materialheft, 45, online: http://www.ekir.de/ekir/dokumente/AG_II_Materialheft.pdf [11.01.2010]); die Synode hat in ihren einschlägigen Beschlüssen nicht darauf zurückgegriffen (Verhandlungen der 57. ordentlichen rheinischen Landessynode, hg. v. BÜRO DER LANDESSYNODE, 2007, 126-147 [Beschluss 9 und 13]).

²⁰ Z.B. *Communio Sanctorum* (s. Anm. 9), 40 (Nr. 66) zu »Recht und Pflicht« der Gemeinden, zusammen mit Bischöfen und Lehrern der Kirche die Evangeliumsgemäßheit der Verkündigung zu prüfen.

rie orientierende Figur der *Konzentrik* wird damit sowohl in ihrer zentripetalen als auch in ihrer zentrifugalen Lesart zerschlagen und durch eine Figur der *Reduplikation* ersetzt.

Das 1. Leuchtf Feuer beschäftigt sich mit dem »Qualitätsniveau in allen geistlichen und seelsorgerlichen Kernvollzügen«. ²¹ Die bereits erwähnte, das ganze Impulspapier durchziehende Metaphorik von Kern und Rahmen kommt hier in besonderer Dichte vor. Das lädt dazu ein, sie eigens im Zusammenhang zu bedenken. Die Begrifflichkeit selbst dürfte *Kirche der Freiheit* am ehesten aus der kirchensoziologischen Unterscheidung von Kerngemeinde und randständigen Kirchenmitgliedern zugefallen sein. Diese Vermutung ist dadurch begründet, dass im 1. Leuchtf Feuer ein wichtiges Ergebnis der seit 1972 alle zehn Jahre mit Methoden der empirischen Kirchensoziologie durchgeführten EKD-Mitgliedschaftsbefragungen verarbeitet wird. Es besagt, dass die sog. distanzierte Kirchenmitgliedschaft, die sich praktisch ausschließlich in der Gottesdienstteilnahme zu herausgehobenen kirchenjahreszeitlichen Anlässen und in der Inanspruchnahme der kirchlichen Amtshandlungen äußert, eine eigenständige und vollwertige Form der Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche ist. ²² Die Distanz eines Kirchenmitglieds zur Kirche impliziert also nicht etwa eine hohe Austrittsbereitschaft, sondern kann vielmehr sogar eine starke Verbundenheit mit der Kirche (sog. *commitment*) einschließen, weil die Distanziertheit die praktische Teilnahme am kirchlichen Leben betrifft, die Verbundenheit aber eine gefühlsmäßige Einstellung. Legt man dieses Ergebnis zugrunde, ²³ dann ergibt es Sinn, wenn sich das kirchliche

²¹ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 49. Zu dieser Thematik ist im EKD-Reformprozess mittlerweile beim Michaeliskloster Hildesheim ein Kompetenzzentrum für Gottesdienst eingerichtet worden.

²² Z. B. Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. K. ENGELHARDT, H. v. LOEWENICH u. P. STEINACKER, 1997, 21f im Rückblick auf die Erhebung von 1972.

²³ Nicht verschwiegen sei, dass dieses Ergebnis auch unter den Protagonisten der kirchensoziologischen Debatte umstritten ist, wie die Dokumentation der jüngsten EKD-Mitgliedschaftserhebung (2002) zeigt (Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. W. HUBER, J. FRIEDRICH u. P. STEINACKER, 2006). Der lange Jahre zuständige EKD-Oberkirchenrat R. SCHLOZ sieht gesellschaftliche Faktoren wie Steuererhöhungen oder die 68er-Bewegung als maßgeblich

Handeln nun auch ausdrücklich den randständigen Kirchenmitgliedern zuwendet, nicht um sie vom Austritt abzuhalten, sondern um sie zu mehr Engagement zu animieren – genau dies hat das 1. Leuchtf Feuer beim Stichwort »Beheimatung«²⁴ vor Augen. Vor diesem Hintergrund wird auch eine auf den ersten Blick irritierende Beobachtung erklärlich. Im 1. Leuchtf Feuer stechen nämlich einige Zielsetzungen als besonders ehrgeizig hervor, so die bis zum Jahre 2030 angestrebte kirchliche »Trauquote« von 100 % bei Ehepartnern, die beide Kirchenmitglieder sind, und die ebenfalls hundertprozentige Taufquote für Kinder evangelischer Eltern bzw. die entsprechende Steigerung bei kirchlichen Bestattungen evangelischer Kirchenmitglieder. Eigentlich auffällig ist jedoch, dass demgegenüber der Anteil der am Sonntagsgottesdienst teilnehmenden Kirchenmitglieder in geradezu bescheidener Weise nur von jetzt 4 % auf 10 % im Jahre 2030 gesteigert werden soll. Die Diskrepanz erklärt sich jedoch, wenn man davon ausgeht, dass das 1. Leuchtf Feuer speziell die randständigen Kirchenmitglieder

für die Austrittsbereitschaft an und entkoppelt diese folglich von kirchlichen Faktoren wie dem *commitment* oder der Beteiligung am gemeindlichen Leben (aaO 83f); demgemäß ist Schloz für die Annahme einer »Wiederkehr des Religiösen« (aaO 88) außerhalb der Kirche offen. Der Kulturosoziologe D. POLLACK hingegen betont, dass Religiosität außerhalb der kirchlichen Organisationsformen ein »Minderheitenphänomen« ist (aaO 132), ähnlich auch die Äußerung zur »angeblichen Wiederkehr der Religion« in seinem Votum beim gen. Zukunftskongress (in: Zukunftskongress der Evangelischen Kirche in Deutschland, Lutherstadt Wittenberg 25.-27.01.2007, hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, 2007, 84-86, hier: 84).

- ²⁴ Dazu insbesondere das 1. Leuchtf Feuer: Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 49-51. Der kirchensoziologische Hintergrund wird ausdrücklich z. B. in folgender Passage: »Klarheit über die Kernbestände und Kernvollzüge im geistlichen und gottesdienstlichen Leben der Kirche sowie verlässliche Standards im Blick auf Verkündigung, Liturgie und seelsorgerliche Begleitung sind deshalb unverzichtbar. Aber die Aufmerksamkeit muss ebenso den Kirchenmitgliedern gelten – es sind derzeit über 80 Prozent –, die sich treu zur Kirche halten, aber nicht zur Kerngemeinde bzw. zu den hoch Verbundenen gehören. Schließlich müssen alle Angebote auch unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, was sie für diejenigen bereit halten, die nicht zur Kirche gehören, aber sich zu Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen einladen lassen. Alle drei Gruppen müssen stärker wahrgenommen werden: die kirchlich hoch Verbundenen, die Kirchenmitglieder, die nicht zur Kerngemeinde gehören, und die Menschen außerhalb der Kirche, die sich für die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen gewinnen lassen und damit auf dem Weg zur Taufe sind oder sein können.« (aaO 49).

im Blick hat, die ihre Mitgliedschaft eben nicht im Sonntagsgottesdienst, sondern schwerpunktmäßig in der Inanspruchnahme der Kasualien zum Ausdruck bringen. M. a. W. die Gemeinde, in der die Pfarrer auch nach dem Kooperationsmodell des 5. Leuchtfuers weiterhin einen Schwerpunkt bei der unmittelbaren Handlungs- und nicht nur bei der Planungsebene bilden sollen, ist speziell die Kasualgemeinde.²⁵ Sie soll im Zentrum des kirchlichen Handelns in Gottesdienst und Seelsorge stehen; ihr gilt der mit dem 1. Leuchtfuer erstrebte »Aufbruch in den kirchlichen Kernangeboten«.²⁶

Rekonstruiert man das Anliegen des 1. Leuchtfuers in dieser Weise, so ist freilich unausweichlich eine begriffliche Spannung zu konstatieren. Der theologisch verstandene Kern des kirchlichen Handelns, also ihr vorrangiges Interesse, gilt gerade nicht der Kerngemeinde im kirchensoziologischen Sinne, sondern den randständigen Kirchenmitgliedern. Die Konzentration der Kräfte, von der das Impulspapier durchgehend spricht, bewerkstelligt die Kirche, indem sie, biblisch gesprochen, an die Hecken und Zäune geht, sich also gerade *dezentral* orientiert. Zur »Stärkung der Stärken« – eine weitere Formulierung²⁷ für dasselbe Reformanliegen – kommt es also da, wo die Kirche gerade keinen starken Stand hat. In jedem dieser Sätze merkt man, dass die kirchensoziologische Unterscheidung von Kern und Rändern, die sich uns als plausibelster Hintergrund des 1. Leuchtfuers präsentierte und, wie wir sahen, große Partien von *Kirche der Freiheit* auch darüber hinaus prägt, vor dem geistigen Auge des Lesers aufgebaut wird, nur um sogleich wieder theologisch gesprengt zu werden. Im Zentrum des kirchlichen Handelns, wie es das Reformprojekt *Kirche*

25 Diese Beobachtung wird durch das 2. Leuchtfuer bestätigt, das den Anteil der Passantengemeinden und ähnlicher, an den Rändern der Kirche zur Gesellschaft angesiedelter Gemeindeformen von derzeit 5 % auf 25 % im Jahre 2030 steigern will (aaO 57). Das Urteil von I. KARLE, Das Ende der Gemütlichkeit? Eine Auseinandersetzung mit den Reformbestrebungen der EKD (EvTh 67, 2007, 332-349, hier 343), dass die EKD vor lauter Interesse an den Passantengemeinden die Kasualgemeinde »übersieht«, ist nur so zu erklären, dass die Autorin diese eng mit der Ortsgemeinde verbindet, die sie in *Kirche der Freiheit* generell unterbelichtet findet.

26 Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 49 u. ö. Dass die Gemeinde hier »primär als Gemeinschaft von Kasualienkonsumenten [...]« erscheint, notiert M. WELKER, Freiheit oder Klassenkirche. Mut und Blindheit im Impulspapier des Rates der EKD (Zeitzeichen 7, 2006/12, 8-11, hier: 10), der darin eine »Verblendung« (ebd.) sieht.

27 Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 59.91.

der Freiheit versteht, sollen die Ränder der Kirche stehen. Ziemlich unverhüllt liest man im 2. Leuchtfeuer, dass damit der Anspruch einer grundlegenden Neuausrichtung der evangelischen Kirche verbunden ist:

»Dazu müssen Ortsgemeinden allerdings eine bewusste Wendung nach außen vollziehen.«²⁸

Wie grundlegend dieser reformerische Anspruch ist, kann man sich leicht daran klar machen, dass der Leitbegriff, in dem dieser Anspruch steckt – eben die »Konzentration der Kräfte« – eine der wichtigsten Emblematiken der evangelischen Kirchentheorie nach dem Zweiten Weltkrieg anklingen lässt, und zwar die Figur der *Konzentrik*, mittels derer K. Barth 1946 in seiner gleichnamigen Schrift das Verhältnis von *Christengemeinde* und *Bürgergemeinde* bestimmte. Von hier aus lässt sich der bisherige Gedankengang *zusammenfassen*.

In der Logik der Konzentrik von Kirche und Gesellschaft lässt sich in keiner Weise die Reformvorstellung unterbringen, dass der Kern kirchlichen Handelns am Rand der Kirche liegt und die Ränder der Kirche ihr Zentrum bilden – egal, in welchem Richtungssinn man diese Konzentrik liest. Sie kann als solche von außen nach innen gelesen werden und bringt dann für das kirchliche Handeln bzw. dessen Reform zum Ausdruck, dass der christliche Glaube sich in der Bildung eines christlichen Gemeinwesens Gestalt verschaffen müsse, so wie dies die großen Reformbewegungen in der evangelischen Kirche sahen, die nicht alle in der Gestalt der Volkskirche aufgehen: vom radikalen Flügel der Täuferbewegung im Reformationszeitalter über das Konventikelwesen des Pietismus mit seiner sprechenden Losung »ecclesiola in ecclesia« und die Herrnhuter Brüdergemeine bis zum Neupietismus und der Erweckungsbewegung im 19. Jh. Urgestalt jeder Sammlung derer, »so mit ernst Christen wollen seyn«, ist aber die Hausgemeinde, die Luther 1526 in der Vorrede zur *Deutschen Messe* als Gestalt der Kirche vorgeschlagen hat.²⁹ – Man kann die Konzentrikfigur freilich auch von innen nach außen lesen, und dann besagt sie, dass im Zentrum der Kirche eine Bot-

28 AaO 55. Zu dieser Thematik ist im EKD-Kirchenreformprozess mittlerweile ein Kompetenzzentrum für Mission in der Region mit Standorten in Stuttgart, Dortmund und Greifswald eingerichtet worden.

29 WA 19; 75,5.

schaft steht, die über die Grenzen der Kirche hinaus in die Welt ausstrahlt. In diesem Sinne hat Barths erwähnte Schrift dazu beigetragen, zahlreiche Christen zum gesellschaftlichen Engagement im Deutschland der Stunde Null zu motivieren. In keinem der beiden Richtungssinne jedoch ist diese Konzentrik mit der Vorstellung einer Konzentration der kirchlichen Kräfte auf die Ränder der Kirche vereinbar. *Kirche der Freiheit* macht vielmehr den Anspruch, ein völlig neues Deutungsmuster für das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft zu etablieren, und dieses neue Muster ist dadurch gekennzeichnet, dass es scheinbare Äußerlichkeiten der Kirche, insbesondere ihre soziologisch beschreibbare Gestalt, zum Ausgangspunkt nimmt und diese dann als solche theologisch beansprucht. Diese Vorgehensweise zeigte sich zunächst bei der Unterscheidung der kirchlichen Handlungsebenen und der in ihnen entweder ehrenamtlich oder pfarramtlich tätigen Handelnden, die mit den Theologumena von allgemeinem Priestertum und ordiniertem Amt assoziiert wurde; und dieselbe Vorgehensweise setzte sich fort, wenn das soziologische Bild von Kerngemeinde und Randständigen aufgebaut und sogleich mit dem Aufbruch der kirchlichen Kernangebote zu den Hecken und Zäunen wieder gesprengt wurde. Man hat es also in *Kirche der Freiheit* mit einer zugleich soziologischen wie auch theologischen Argumentation zu tun, was jedenfalls zur Folge hat, dass die in der Kirche handelnden Theologen sich bei soziologischen Fragen der Kirchenreform nicht für unzuständig erklären können.

Angesichts des Anspruchs, die Reflexion über Kirche in der Gesellschaft auf die Füße eines neuen Zeitalters sozusagen nach der Konzentrikfigur zu stellen, wirkt die gerade in der Diskussion um *Kirche der Freiheit* vielfach geäußerte Kritik, das Impulspapier betrachte die Kirche einseitig aus dem Blickwinkel betriebswirtschaftlicher Organisationsplanung und gebe sich dem planerischen Machbarkeitswahn hin,³⁰ wenig triftig, weil sie

30 Z. B. W. HÄRLE, Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen (Zeitzeichen 7, 2006/10, 22-25). Präzise erfasst G. THOMAS, 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland. Oder: Warum die Lösungen die Probleme vergrößern (EvTh 67, 2007, 361-387) das Problem: Nicht der organisationstheoretische Ansatz allein, sondern sein Ansetzen bei der »Großorganisation« Kirche (aaO 366 Anm. 20; 376) auf Kosten der Ortsgemeinden ist bedenklich. Grundsätzlich zum Problem vgl. A. STÖBER, Kirche – gut beraten? Betrachtung einer Kirchengemeinde aus betriebswirtschaftlicher und funktio-

eine Trennung von Theologie und Kirchenorganisation impliziert. Viel wichtiger wäre die Frage, was *Kirche der Freiheit* an die Stelle der als überholt eingeschätzten Konzentrikfigur setzt. Hierfür ist eine Formulierung ergiebig, die im Text des Impulspapiers mitunter als Wechselbegriff für die Leitidee einer Konzentration der Kräfte gebraucht wird, und zwar die (schon erwähnte) »Stärkung der Stärken«.³¹ Der grammatischen Struktur nach handelt es sich bei dieser Formulierung um eine reflexive Figur: Die Kirche bezieht sich in ihrem Reformhandeln auf sich selbst zurück, indem sie weiter stärkt, was an ihr schon stark ist. Noch deutlicher ist diese Struktur, wenn den Landeskirchen eine »Kompetenz-Kompetenz« zur »Definition und Zuordnung grundlegender kirchlicher Aufgaben«³² attestiert wird: hier handelt es sich offenbar um eine regelrechte Reduplikation. Es ist diese reflexive Figur der Reduplikation, die *Kirche der Freiheit* dem Konzentrikmodell entgegenstellt. Mit dieser Figur müsste sich auch erklären lassen, was sich im Konzentrikmodell nicht erklären lässt, wie nämlich die Kirche ihre zur Welt und Gesellschaft hin offenen Ränder zum Zentrum ihres kirchlichen Handelns machen kann: offensichtlich so, dass die Kirche in dieser konzentrierten Hinwendung nach außen sich selbst redupliziert – oder mit dem etablierten kirchentheoretischen Terminus Schleiermachers: indem die Kirche sich selbst darstellt. Mit der kirchlichen Selbstdarstellung ist das theologische Motiv identifiziert, das die kirchenreformerische »Konzentration der Kräfte« trägt. Die für das EKD-Reformkonzept tragende Idee einer *Konzentration der Kräfte* ist also reduplikativ als *Selbstdarstellung der Kirche* zu verstehen. Nach der eingangs entfaltenen Aufgabenstellung unserer Überlegungen ist nun zu ermitteln, wie sich dieses Motiv der Kirchenreform zur Kirche der Reformation verhält.

nalistisch-systemtheoretischer Perspektive, 2005; Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, hg. v. J. HERMELINK u. G. WEGNER (Religion in der Gesellschaft 24), 2008.

³¹ Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 59.9f.

³² Zitate: aaO 36.

III Zur Kontextualisierung leitender Motive der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen

Auch am Beginn dieses Abschnitts soll eine These stehen:

These 5: Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen laufen, wie das Impulspapier *Kirche der Freiheit* exemplarisch zeigt, Gefahr, das reformatorische Verständnis der Freiheit zu unterminieren, insofern sie den *dialektischen Freiheitsbegriff* Luthers durch einen *analogen Freiheitsbegriff* ersetzen.

Meine Grundthese lautete, dass die in *Kirche der Freiheit* artikulierten Reformbestrebungen weniger im Freiheitsbegriff der Reformation als in zeitgeschichtlichem Theologiekontext verwurzelt sind. Konkret erheben sie den Anspruch, die nach dem Zweiten Weltkrieg beherrschende Konzentrikfigur des Verhältnisses der Kirche zur Gesellschaft abzulösen, die mit dem nach dem Krieg beherrschenden theologischen Denken Barths verbunden ist. Es liegt also nahe, auch die Figur, die *Kirche der Freiheit* statt dessen etablieren will, in der Auseinandersetzung mit der Theologie Barths zu verorten. Hierfür legt sich in der Tat die ebenfalls auf Barth zurückzuführende VI. These der Barmer Theologischen Erklärung nahe:

»Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.«³³

Im Kontext der Barmer Erklärung unterstreicht die These, wie durch ihre zugehörige Verwerfung deutlich wird, die Unaufgebbbarkeit der Mission als Wesenszug der Kirche und ist in diesem Sinne auch von Barth in den späten Partien seiner *Kirchlichen Dogmatik* entfaltet worden. Es geht hier also um die Hinwendung der Kirche zur Welt und zur Gesellschaft, die nach unseren Beobachtungen auch im Zentrum der gegenwärtigen Kirchenreformen stehen soll. Zugleich bietet die These mit dem in ihr enthaltenen Freiheitsbegriff aber auch eine Möglichkeit der Erläuterung, wie diese Hinwendung nach außen zugleich den innersten Kern des kirch-

³³ Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, hg. v. R. MAU, 1997, Bd. II, 263.

lichen Handelns bilden kann, und zwar so, dass die Kirche mit dieser Hinwendung nach außen auf die Hinwendung verweist, die ihr eigenes Innerstes bildet, nämlich Gottes ungeschuldete und gnädige Zuwendung zur Welt. Die Freiheit der Kirche, sich im Kern ihren Rändern zur Welt zuzuwenden, geschähe demnach also in Analogie zur Freiheit Gottes, nämlich seiner »freien Gnade«, wie Barmen VI sagt. Man kann daher für die reflexive Reduplikationsfigur, mit der die Kirche nach dem EKD-Reformkonzept ihre Kräfte auf eine Hinwendung nach außen konzentrieren soll, einen *analogen Freiheitsbegriff* in Anschlag bringen. Er unterscheidet sich vom o. g. konzentrischen Modell eines Ausstrahlens der Kirche in die Welt dadurch, dass er für dieses Ausstrahlen theologisch argumentiert und dafür nicht, wie im obigen Beispiel der Fall, die Figur des gesellschaftlichen Engagements der Kirche in Anspruch nimmt.

Der analoge Freiheitsbegriff steht nun aber offensichtlich in Spannung zum Freiheitsbegriff Luthers, der *dialektischer* Natur ist. Dialektik besagt hier, dass zwei *je für sich* betrachtet ausschließende Bestimmungen dieses Freiheitsbegriffs ihn gleichwohl *gemeinsam* allererst zu bestimmen vermögen, indem sie gleichzeitig und uneingeschränkt von ihm ausgesagt werden. Luthers berühmte Doppelthese vom Eingang seines Freiheitstraktes, dass der Christenmensch »eyn freyer herr, über alle ding, und niemandt unterthan« und »eyn dienstpar knecht aller ding und yderman unterthan« sei,³⁴ versteht sich ja nicht als Aufteilung des Menschen in zwei Bereiche wie Innerlichkeit und Äußerlichkeit, auch nicht nur als je partielle Bestimmung des Christseins, sondern ist im Sinne der bekannten *simul*-Formulierungen so aufzufassen, dass der Mensch »jeweils ganz und gar« frei und zugleich auch Knecht ist, was offensichtlich nur dann keinen Widerspruch bildet, wenn die hier zur Debatte stehende Freiheit als Gottes Gnade,³⁵ d. h. als Freiheit »[i]m Glauben und in der Liebe« im Unterschied zur unfreien Selbstbezogenheit des Menschen verstanden wird.

³⁴ WA 7;2I,1-4.

³⁵ In seinem historischen Kommentar zu Luthers Freiheitstraktat zeigt R. RIEGER, Von der Freiheit eines Christenmenschen/De libertate christiana (Kommentare zu Schriften Luthers 1), 2007, 66 anhand früherer Predigten Luthers, dass der Reformator den inneren Menschen soteriologisch mit dem Menschen unter der Gnade der Geburt aus dem Geist (nach Joh 3) gleichsetzt.

M. a. W. das entscheidend dialektische Moment dieser Freiheit liegt im theologisch verstandenen *Zugleich* von Menschsein und Gotteshandeln.³⁶

Es ist dieses dialektische *Zugleich*, an dem sich das Verhältnis der gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen zur Kirche der Reformation festmacht. Freilich ist auch für die theologische Grundlegung von *Kirche der Freiheit* die Verbindung von Herrsein und Knechtsein konstitutiv. Die *Kirche der Freiheit* betätigt ja, indem sie sich aus völlig freien Stücken der Welt zuwendet und ihr dienstbar wird, nichts anderes als ihre Freiheit und damit auch ihre Autorität und Herrschaft – so besagt es das aus Barmen VI entnommene und in Auseinandersetzung mit Barths Figur der Konzentrik gewonnene Konzept analoger, nicht dialektischer Freiheit.³⁷ So entspricht es auch der reduplikativen Struktur der Selbstdarstellung, wonach die Kirche in ihrer Hinwendung nach außen auf die in ihrem eigenen Innersten liegende Zuwendung Gottes rekurriert. Doch selbst in dieser Selbstdarstellung, die ja dem Wortsinn nach ein reflexives, also auf sich selbst bezüglichen Geschehen sein müsste, bilden, nach den Ausführungen von *Kirche der Freiheit* zu urteilen, die Hinwendung der Kirche zu ihren Rändern und die Rückwendung auf ihren eigenen Kern *kein* dialektisches *Zugleich*, sondern eine Abfolge. Das wird deutlich an der strukturbildenden Unterscheidung der Handlungsebenen. Demnach vollzieht sich die Hinwendung nach außen auf der unmittelbaren Handlungsebene, indem die Kirche in frei gewählter Entscheidung ihre Gestaltungsverantwortung wahrnimmt,³⁸ während die

36 Besonders eindringlich ist hier die Auslegung der Begriffe »innerer« und »äußerer Mensch« durch E. JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (KT 30), 1991, 58.107 (Zitate). Jüngel versteht den Menschen daher zusammenfassend als das Wesen, »an dem Gott baut« (aaO 50). Diesen letzten Akzent setzt W. HUBER in seinem dem Freiheitsbegriff gewidmeten Vortrag zur Eröffnung des gen. Zukunftskongresses (DERS., Evangelisch im 21. Jahrhundert, in: Zukunftskongress [s. Anm. 23], 18-29) trotz grundsätzlichen Anschlusses an Jüngel (aaO 23) anders, nämlich im Einklang mit dem Impulspapier: »Wer sich einer Freiheit verdankt, die unverfügbar ist, weiß sich für die Gestaltung von Räumen verantwortlich, in denen diese Freiheit zur Erfahrung kommt« (ebd.).

37 Das Verhältnis von Analogie zu Dialektik ist seit H. U. v. BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1951 selbst ein wesentliches Interpretationsmodell der Theologie Barths.

38 Bereits in Anm. 2 wurde darauf hingewiesen, dass *Kirche der Freiheit* den Freiheitsbegriff überwiegend auf die Freiwilligkeit gestaltender Verantwortung akzentuiert.

genannte Rückwendung im buchstäblichen Sinne als Reflexion auf der mittelbaren Handlungs- oder Planungsebene anzusiedeln ist: Während die Freiheit der Kirche in *Kirche der Freiheit* durchweg thematisch ist, wird auf Gottes Freiheit und seine freie Gnade erst dann reflektiert, wenn sich die nachgängige Legitimations- oder auch die vorgängige Begründungsfrage für kirchliches Handeln stellt – mithin so, dass in beiden Fällen die kirchliche Selbstdarstellung in zwei aufeinander folgende, also analoge Akte zerfällt. Zu einer dialektischen Einheit könnten beide erst aufgrund des Gottesdienstes zusammenfinden, wo *in einem und demselben kirchlichen Geschehen* das Wort der Predigt in explikativer, d. h. nach außen gerichteter Weise auf das Geheimnis, also Sakrament, reflektiert, das die Kirche in ihrem Innersten zusammenhält.³⁹ Doch dieser Gottesdienst steht ja gerade nicht im Zentrum dessen, was *Kirche der Freiheit* unter einer Qualitätssteigerung kirchlicher Kernvollzüge versteht, vielmehr geht es dort um die Amtshandlungen. Es erweist sich so als problematisch, dass *Kirche der Freiheit* das Konzept der kirchlichen Selbstdarstellung, d. h. die als Stärkung ihrer Stärken zu interpretierende Konzentration der Kräfte, so gut wie gar nicht auf den Abendmahlsgottesdienst als den maßgeblichen Ort von Wort und Sakrament bezieht. Gerade darin unterscheidet sich *Kirche der Freiheit* vom Kirchenkonzept Luthers, den das Zugleich des gottesdienstlichen Geheimnisses und seiner universellen Verkündigung veranlasste, wiederum in seiner *Deutschen Messe*, beide in das sakramentale Geschehen so integriert zu sehen, dass die Austeilung der Elemente direkt mit dem Zuspruch ihrer jeweiligen Einsetzungsworte vereint ist.⁴⁰

39 Zu einem solchen differenzierten Integralzusammenhang des Gottesdienstes vgl. eine aktuelle Publikation des Vorsitzenden der *Liturgischen Konferenz*: M. MEYER-BLANCK, Die Dramaturgie von Wort und Sakrament. Homiletisch-liturgische Grenzgänge im ökumenischen Horizont (PTh 96, 2007, 160-171).

40 Um diese Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament in Luthers Kirchenverständnis wurde in der Auseinandersetzung gestritten, die insbesondere D. WENDEBOURG, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche (ZThK 94, 1997, 437-467) mit den Vätern des Evangelischen Gottesdienstbuches führte. – Luther schreibt an der fraglichen Stelle (WA 19,99,5-7): »Es dunckt mich aber, das es dem abendmal gemes sey, so man flux auff die consecration des brods, das sacrament reychte und gebe, ehe man den kilch segenet«.

Was hier an den kirchlichen Handlungsebenen (Th. 5) aufgezeigt wurde, lässt sich ebenso an den kirchlich Handelnden (Th. 6) und ihrem Handeln (Th. 7) demonstrieren.

These 6: Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen laufen, wie das Impulspapier *Kirche der Freiheit* exemplarisch zeigt, Gefahr, die Autorität des *kirchlichen Dienstes* zu unterminieren, sofern sie dem *allgemeinen Priestertum aller Gläubigen* wesentlich andere Funktionen zuschreiben als dem *ordinierten Amt*.

Die hier formulierte These schließt an die vorige an, so wie sich auch bei den Beobachtungen im II. Teil meiner Ausführungen die Unterscheidung kirchlicher Handlungsebenen mit der Zuordnung von ehrenamtlicher und hauptamtlicher Tätigkeit verband, die theologisch auf allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bezogen wurde. Dabei wurde auch bereits die Problemanzeige sichtbar,⁴¹ die sich damit verbindet. Werden die genannten Unterscheidungen nämlich konsequent durchgeführt, so ergibt sich, dass der Gemeinde des allgemeinen Priestertums die Möglichkeit vorenthalten bleibt, die Lehre und Verkündigung der Pfarrer und ordinierten Amtsträger in der geistlichen Vollmacht, die ihr aufgrund von Taufe und Glauben zukommt, zu beurteilen. Dasselbe ist gegen Überlegungen einzuwenden, die den Gedanken des allgemeinen Priestertums dadurch profilieren wollen, dass sie ihm eigene, von den Funktionen des ordinierten Amtes wesentlich unterschiedene Funktionen zuschreiben, also insbesondere nicht die kirchenkonstitutive Wortverkündigung, sondern die Bezeugung des Evangeliums im Alltag, die Fürbitte und die persönliche Hingabe (Selbstopfer), die aufgrund einschlägiger Äußerungen Luthers⁴²

⁴¹ S. o. bei Anm. 20.

⁴² In einer Predigtreihe über I Petr von 1522/23, die werkgeschichtlich im Zusammenhang von Luthers Eintreten für die Christen in Böhmen und ihr gemeindliches Pfarrwahlrecht steht, macht Luther diese Funktionen des allgemeinen Priestertums namhaft: »Drumb weyl er [Christus] priester ist, und wyr seyne brüder sind, so habens alle Christen macht und befelh, und müssens thun, das sie predigen und fur Gott treten, eyner fur den andern bitte, und sich selbs Gotte opffere.« (WA 12; 308,4-7); H. M. BARTH, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, 1990, 39-46 beruft sich demgegenüber für seine Funktionsbestimmung des allgemeinen Priestertums auf die an die Böhmen gerichtete Schrift *De instituendis ministris ecclesiae* selbst, wo

hierzu öfter genannt werden.⁴³ In diesem Fall kann man nicht mehr das allgemeine Priestertum als Ausdruck des kirchlichen Dienstes nach CA 5 (*ministerium ecclesiasticum*) verstehen, sondern nurmehr das ordinierte Amt. Dieses Problem besteht unabhängig davon, ob man das ordinierte Amt in CA 5 bereits eingeschlossen sieht oder nicht. Bei der Frage nach den kirchlich Handelnden zeigt sich somit wie beim Thema der kirchlichen Handlungsebenen, dass sie nicht auf zwei eigenständige Größen (dort Handlungs- und Planungsebene, hier allgemeines Priestertum und kirchliches Amt) verteilt werden dürfen. Vielmehr ist mit CA 5 von einem kirchlichen Dienst als Handlungsform auszugehen, der wie der Gottesdienst beide Größen zu einer dialektischen Einheit verbindet. Das lässt sich zuletzt auch auf das kirchliche Handeln beziehen.

These 7: Die gegenwärtigen Kirchenreformbestrebungen laufen, wie das Impulspapier *Kirche der Freiheit* exemplarisch zeigt, Gefahr, die Autorität des Wortes Gottes zu unterminieren, sofern sie die Kirche als *Zeichen der Gnade Gottes* ihrem Charakter als *Geschöpf des Wortes Gottes* überordnen.

In dieser Schlussthese wird das kirchliche Handeln, das ja im Zentrum kirchlicher Reformbestrebungen steht, mit den Begriffen *Wort und Zeichen* anscheinend nur sehr abstrakt wiedergegeben. Berücksichtigt man jedoch, dass durch die Verhältnisbestimmung von Wort und Zeichen das Sakrament definiert ist, dessen Feier den entscheidenden Kristallisationskern für die Theorie des Gottesdienstes als kirchlicher Selbstdarstellung bildet, die wir ja auch im Hintergrund des Reformkonzepts von *Kirche*

genannt werden: Verkündigung, Taufe, Feier der Eucharistie, Binde- und Lösegewalt, Fürbitte, Opfer, Beurteilung der Lehre (WA 12; 180,2-4).

⁴³ Die Schwierigkeit einer solchen Vorgehensweise wird deutlich, wenn man die Gegenprobe anstellt, die nicht bei Luthers Vorstellung vom allgemeinen Priestertum ansetzt, sondern bei seinem Ordinationsverständnis. Hier zeigt die Dissertation von M. KRÄRUP, *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation* (BHTh 141), 2007, 313 u. ö., dass Luther die Ordination in ihrer theologischen Funktion nicht auf den Amtsträger, sondern die ihn berufende Gemeinde hin interpretiert, was es unwahrscheinlich macht, dass die Ordinierten grundsätzlich andere Funktionen als alle Christen wahrnehmen – sie nehmen sie nur anders, nämlich öffentlich, wahr.

der Freiheit nachweisen konnten,⁴⁴ dann wird deutlich, dass gerade mit den Begriffen Wort und Zeichen der Charakter der Kirche, wie sie sich im Ganzen darstellt, wiedergegeben werden kann. Das zeigt sich daran, dass die in der These hervorgehobenen Bestimmungen der Kirche als Geschöpf des Evangeliums oder aber als Zeichen der Gnade Gottes exakt den klassischen Gegensatz der reformatorischen zur römisch-katholischen Auffassung von der Kirche im Ganzen spiegeln. Der Gegensatz hat seine Wurzel in der Hermeneutik des Augustinus, dessen Definition des Sakraments als Zeichen, zu dem das Wort hinzutritt,⁴⁵ beide Kirchen folgen. Unklar ist dabei aber, ob das Verhältnis von Wort und Zeichen oder das von innerem und äußerem Wort grundlegend für Augustins Hermeneutik ist.

Im Spannungsfeld dieses Gegensatzes steht nun aber auch die theologische Grundlegung in *Kirche der Freiheit*, der sich die vorliegenden Erörterungen nun abschließend nochmals zuwenden. Sie bildete bereits unseren Einstieg, da sie die offensichtlichsten Anklänge an Luthers Freiheitstraktat enthält und sich somit am klarsten als Rekonstruktion des reformatorischen Kirchenverständnisses präsentiert. Nachdem unsere Beobachtungen jedoch für das Freiheitsverständnis des EKD-Reformkonzepts anhand der *Leuchter* mit Barmen VI einen zeitgeschichtlichen Kontext in der Auseinandersetzung um K. Barths Konzentrikfigur wahrscheinlich gemacht haben, liegt es nahe, auch die *Grundlegung* des Impulspapiers einer kritischen Relektüre unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Wort und Zeichen zu unterziehen. Denn der fragliche Textabschnitt bezieht sich selbst auf dieses Verhältnis, wenn er die Bestimmung der Kirche als Geschöpf des göttlichen Wortes⁴⁶ durch die Feststellung erläutert, dass nicht »menschliches Tun, etwa eine klare Präsentation von Worten und Zeichen«, eine »persönliche Evidenz und Gewissheit« im Glauben zu schaffen vermöge, sondern »allein das ›innere Wort‹, das Wirken des Geistes Gottes«. ⁴⁷ Die offensichtliche Entgegensetzung von menschl-

44 S. o. den Abschluss von Abschnitt II.

45 CChr.SL 36;529,5f.

46 Die reformatorische Formel der Kirche als »creatura Evangelii« findet sich bei Luther (WA 2; 430,6f), der andernorts verdeutlichend sagt: »Verbum facit ecclesiam et non ecclesia ordinat verbum« (WA 17,1; 100,13f).

47 Kirche der Freiheit (s. Anm. 2), 33: »Dass dieses Ziel erreicht wird, kann durch die richtige Verwendung äußerer Mittel, durch menschliches Tun, etwa eine klare Präsentation

chem Tun und göttlichem Wirken wird hier so mit der reformatorischen Formel der Kirche als Geschöpf des göttlichen Wortes verknüpft, dass der Gegensatz von innerem und äußerem Wort leitend für ihr Verständnis wird. Das zeigt sich daran, dass in den Folgesätzen die Unverfügbarkeit des göttlichen Wirkens übertragen wird auf die »ebenso unverfügbaren Herzen der Menschen«, also den Ort dieses Wirkens. Das Wort wird hier als innerliche Größe verstanden, die als solche keine Evidenz oder Mitteilbarkeit besitzt, sondern dafür auf äußere Zeichen angewiesen ist. Für diese Funktion der Äußerung des innerlichen Wortes nimmt *Kirche der Freiheit* die reformatorische Lehre von den *notae ecclesiae* in Anspruch, wenn es heißt: »Als sichtbare äußere Kennzeichen der Einheit genügen die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente.«⁴⁸

Bereits an diesen Äußerungen ist bei näherem Hinsehen die o.g. Gemengelage zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Auffassung des Verhältnisses von Wort und Zeichen klar ablesbar. Dem EKD-Reformkonzept zufolge bedarf die Kirche aufgrund der Innerlichkeit des sie kritisch begrenzenden Wortes Gottes eines Erkennungszeichens, das dieses Wort äußerlich wahrnehmbar macht. Im Gegensatz dazu sind jedoch nach den lutherischen Bekenntnisschriften, insbesondere CA 7, und mehr noch nach Luthers eigener Lehre die Kennzeichen der Kirche nicht wegen der Innerlichkeit des Wortes notwendig, sondern deshalb, weil die Kirche selbst bis in ihr Innerstes durch die Sünde entstellt ist. Unter dieser Voraussetzung soll das Erkennungszeichen gerade nicht das Innerste der

von Worten und Zeichen, allein nicht garantiert werden. Wenn menschliche Kommunikation dies bewerkstelligen will, überfordert sie sich. Solche Evidenz und persönliche Gewissheit vermag allein das ›innere Wort‹, das Wirken des Geistes Gottes zu schaffen. Als Gemeinschaft derer, bei denen sich im Hören auf das äußere Wort gemeinsames Gewisswerden, Vertrauen und Hoffen einstellen, ist die Kirche ein ›Geschöpf des göttlichen Wortes‹.

48 Ebd.: »Weil der Grund des Vertrauens und Glaubens und damit auch der Grund der Gemeinschaft der Christinnen und Christen im unverfügbaren Wirken des Geistes Gottes in den ebenso unverfügbaren Herzen der Menschen liegt, gibt es Grenzen der Sichtbarkeit und direkten empirischen Erfassbarkeit der Kirche. Die Kirche im Singular wird nach evangelischem Verständnis immer verborgen bleiben. Als sichtbare äußere Kennzeichen der Einheit genügen die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakramente.«

Kirche sichtbar machen,⁴⁹ das genauso sündig ist wie ihr Äußeres, sondern soll die wahre Kirche offenbar machen, die dann jenseits der Unterscheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit⁵⁰ als *verborgen* gedacht werden muss.⁵¹ Die reformatorische Lehre vom Erkennungszeichen der Kirche lässt sich also durch Luthers gelegentliche Bezeichnung der Kirche als *magna peccatrix*⁵² bestimmen und bildet damit einen Gegenentwurf zum Verständnis der Kirche als einer reinen Braut »ohne Makel und Runzel« (Eph 5, 27).⁵³

Wenn demgegenüber die Lehre von den Kennzeichen der Kirche zwar auch im weiteren Verlauf der Grundlegung von *Kirche der Freiheit* mit »allem Versagen und aller Zerbrochenheit, allem Scheitern« der Kirche in Verbindung gebracht wird, dann doch mit der Folgerung, dass die Kirche auch dann noch »ein für alle wahrnehmbares Zeichen der Zuwendung Gottes« sei.⁵⁴ Damit ist die reformatorische Lehre verlassen,

49 Das betont für Luthers Ekklesiologie besonders H. J. IWAND, *Luthers Theologie* (Nachgelassene Werke, Bd. 5, hg. v. J. HAAR), 1974, 249 f.

50 Dass die Unterscheidung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit Luthers Kirchenbegriff letztlich nicht gerecht wird, zeigt – gerade am Thema Kirchenreform – R. HERMANN'S Vortrag vor der 1. pommerschen Bekenntnissynode 1934: DERS., *Theologische Fragen nach der Kirche* (Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. 6, hg. v. G. KRAUSE), 1977, 51-63, v. a. 59-61.

51 Dass die Verborgenheit der Kirche kein negatives Merkmal ist, sondern konstitutiv mit ihrer Erkennbarkeit als wahre im Gegenüber zur falschen Kirche zusammengehört, bestimmt die Darstellung von Luthers Ekklesiologie bei U. KÜHN, *Kirche* (HST 10), 1980, 24-30 und mit anderer Akzentsetzung auch bei D. WENDEBOURG, *Kirche* (in: *Luther Handbuch*, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 403-414).

52 WA 34,1; 276,7f.

53 Der Gegensatz betrifft die Frage der Sündigkeit der Kirche als solcher (nicht in ihren Gliedern) – und in dieser Hinsicht besteht er fort trotz der Tatsache, dass auch für die katholische Theologie, wie J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, 1994, 223-238 zeigt, die Kirche nur durch ihren Bräutigam Christus makellos ist.

54 *Kirche der Freiheit* (s. Anm. 2), 33f: »Die sichtbare Kirche soll nicht idealisiert und mit Erwartungen überfrachtet werden. Sie ist vielmehr mit den begrenzten Mitteln zu gestalten, die menschlichem Handeln jeweils zur Verfügung stehen. Sie bleibt auch in allem Versagen und aller Zerbrochenheit, allem Scheitern an Aufgaben und aller Stagnation im Wandel ein für alle wahrnehmbares Zeichen der Zuwendung Gottes, dem eine Kraft zugesprochen ist, die größer ist als unsere Möglichkeiten.«

denn Melanchthon und Luther fragen nach *Zeichen der Kirche* und gerade nicht nach der *Kirche als Zeichen*. Der Unterschied ist im Kontext des Verhältnisses von Wort und Zeichen offensichtlich: Die Kirche *als* Gnadenzeichen soll gerade die Sichtbarkeit der Gnade unterstreichen. M. a. W. das Zeichen ist nicht bloß Zeichen für diese Gnade, sondern *als* Zeichen selbst die vollendete, weil ihre innere Unanschaulichkeit zur äußeren Greifbarkeit führende Gestalt der Gnade. In diesem Zeichenkonzept des EKD-Reformkonzepts wird die beschriebene Gemengelage zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Kirche abermals überdeutlich. Die Auffassung von der Kirche als Zeichen der Gnade Gottes berührt sich eng mit der vom II. Vatikanischen Konzil vertretenen Lehre von der Kirche als Zeichen, nämlich als »Zeichen und Werkzeug« – d. h. als Sakrament – »für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts«. ⁵⁵ Noch wichtiger dürfte sein, dass die Vorstellung, das Zeichen mache das innerliche Wort äußerlich greifbar, eine Entsprechung am für unsere Überlegungen leitenden Begriff der Freiheit findet, wenn K. Rahner die Kirche als die »sakramentale Greifbarkeit dieser Freiheit« bestimmt, ⁵⁶ da in ihr zum kirchengründenden Wort die sichtbare Gestalt des Zeichens hinzukomme. ⁵⁷ In dieser Differenzierung des Freiheitsbegriffs als ungestaltetem Wort und als greifbarem Zeichen ist der analoge Charakter zweier aufeinander folgender Abstufungen und damit der analoge Freiheitsbegriff mit Händen zu greifen. Wir können am Ende unserer Überlegungen also gerade das Verhältnis von Wort und Zeichen als Bestätigung unserer Grundthese betrachten, dass das Reformkonzept einer Kirche der Freiheit weniger im Freiheitsverständnis der Reformation als in zeitgeschichtlichem Theologiekontext wurzele.

Doch wie ist dieses Ergebnis zu gewichten? Zu behaupten, dass die Anlehnung des EKD-Reformkonzepts an das konziliar-katholische Verständnis von Wort und Zeichen als solche schon problematisch sei, wäre

⁵⁵ DH 4101.

⁵⁶ K. RAHNER, Die Freiheit in der Kirche (in: DERS., Schriften zur Theologie 2, ²1956, 95-114, hier: 97).

⁵⁷ Vgl. K. RAHNER, Was ist ein Sakrament? (in: DERS., Schriften zur Theologie 10, 1972, 377-391, hier: 379 f.).

bloß ein konfessionalistischer Reflex. Entscheidend ist jedoch das damit einhergehende Sachproblem. Indem nämlich das Zeichen als die notwendige Äußerung eines für sich betrachtet innerlich bleibenden Wortes aufgefasst wird, kommt es zu einer relativen Verselbständigung des Zeichens⁵⁸ gegenüber dem Wort.⁵⁹ Damit aber wird die reformatorische Grundzuversicht der Kirche als Kirche des Wortes erschüttert, dass nämlich in dialektischer Weise gerade das machtlose Wort die Macht habe, die Zeichen der Zeit zu deuten – *sine vi, sed verbo*. Grundsätzlich gilt das für das Wort vom Kreuz, das das in sich vieldeutige, bald Skandal und bald Torheit bedeutende Zeichen des Kreuzes im Wort als selig machende Gotteskraft deutet (1. Kor 1, 18). Erinnert sei außerdem daran, dass die Reformation vom Wort Gottes in Gestalt der Bibel die »einige Regel und Richtschnur« für Lehre und Leben der Kirche⁶⁰ erwartet. Man wird diese Feststellung der Konkordienformel für die heutigen Kirchenreformbestrebungen so zur Geltung bringen können, dass die Aufgabe des kirchlichen Handelns darin besteht, mit Hilfe des Wortes Gottes das Leben in der Vieldeutigkeit seiner Zeichen zu deuten – zuerst und zuletzt in der Verkündigung des Wortes im Gottesdienst. In genauem Gegensatz zu *Kirche der*

58 In *Kirche der Freiheit* wird diese Verselbständigung der Zeichen an den teils zweitrangigen, teils banalen Zeichen deutlich, die im Verlaufe des Textes als *notae ecclesiae* aufgeboten werden: »Eine aufgeklärte, den Diskurs mit den Wissenschaften auf Augenhöhe suchende Form evangelischer Theologie wurde zum Kennzeichen des Protestantismus.« (Kirche der Freiheit [s. Anm. 2], 44); »Die Kirchenmusik wird auch im Jahre 2030 ein Erkennungszeichen evangelischer Frömmigkeit sein« (aaO 61); »[...] Frauen im Talar als Erkennungszeichen [...]« (aaO 87); »Zuletzt sei auch auf das wichtige Ziel einer sichtbaren Identität der evangelischen Kirche – vom Briefpapier über die Erkennbarkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern im Alltag bis zum Talar – hingewiesen; bei aller Vielfalt sind Verabredungen darüber nötig, an welchen äußeren Zeichen man die evangelische Kirche in Deutschland verlässlich erkennen kann.« (aaO 87).

59 Die Verselbständigungstendenz äußerer Zeichen besteht übrigens nicht in SCHLEIERMACHERS Darstellungstheorie, die man ansonsten ebenfalls bei der in *Kirche der Freiheit* leitenden Verhältnisbestimmung des innerlichen Wortes zu seiner äußeren Mitteilung assoziieren könnte. Schleiermacher spricht stattdessen in der *Christlichen Sitte* die Darstellung als »erreichtes Resultat« kirchlichen Handelns an (DERS., Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke 1,12; 508), das jedoch Andere zu gleichartigen Handlungen anregen soll und darum nicht für sich steht.

60 BSLK 767,15.

Freiheit sind dabei die Zeichen als deutungsbedürftig und das göttliche Wort als deutungskräftig aufgefasst.⁶¹

Im Rückblick scheint somit der Abstand zwischen dem EKD-Reformkonzept und der Kirche der Reformation erheblich. Und doch bildet gerade der zuletzt genannte Aspekt auch einen wesentlichen Anknüpfungspunkt. Ist es nämlich Aufgabe kirchlichen Handelns, im Wort die Zeichen der Zeit zu deuten, dann besteht der erste Schritt darin, diese Zeichen der Zeit auch wahrzunehmen. Genau in dieser Wahrnehmung, also beim Beschreiben der derzeitigen kirchlichen Situation haben ja die aktuellen Kirchenreformkonzepte ihre unbestreitbare Stärke, da sie auf empirische Untersuchungen zurückgreifen können, wodurch sie auch für die theologische Deuteraufgabe der Kirche von unschätzbarem Wert sind. Es ist gerade für eine Kirche, die im Vertrauen auf die Macht des Wortes Gottes die Zeichen der Zeit zu deuten bestrebt ist, unabdingbar notwendig, die Situation der Kirche in Zeit und Gesellschaft wahrzunehmen und z. B. die soziologischen Erhebungen zur Kirchenmitgliedschaft zu rezipieren. Nur wird die Kirche solche Erhebungen nicht in der Außenperspektive wahrnehmen können, aus der sie angestellt wurden und als die sie gerade auch auf Seiten kirchlicher Organisationsplanung gefragt sind. So ist z. B. die viel beobachtete Dominanz betriebswirtschaftlicher Terminologie und Handlungsstrategie in *Kirche der Freiheit* kein bloßer Fremdkörper, sondern beabsichtigt, um einen Blick von außen auf die zu reformierende Kirchenwirklichkeit zu gewährleisten. Aber eben diese Außenperspektive auf die zeitgeschichtliche und gesellschaftliche Situation der Kirche kann eine Kirche, die die Zeichen der Zeit im Wort deuten will, nicht selbst einnehmen, sondern sie muss sie letztlich immer aus dem Blickwinkel des deutenden Wortes integrieren, und das heißt nach dem zuvor Gesagten: aus dem Blickwinkel des Wortes vom Kreuz. Die Kirche wird dabei die Zeichen der Zeit nicht als relativ selbständige Größen deuten, etwa als eigene Deutesysteme für die Situation in Zeit und Gesellschaft, sondern immer schon in der Perspektive des Kreuzes. Dieser kreuzestheologische Blick auf Zeit und Gesellschaft hat nichts mit der erdrückenden Wirkung

61 Präzise darin spiegelt sich der dem Impulspapier von vielen Kritikern zu Recht angekreidete Mangel in der theologischen Unterscheidung von menschlichem Werk und göttlichem Wirken.

einer missionarischen Umarmungsstrategie zu tun, sondern entspringt der Einsicht, dass das Kreuz Christi nicht nur die Kirche, sondern alle Welt mit Gott versöhnt, so dass die Welt nur vermeintlich das Gegenüber der Kirche bildet, in Wahrheit jedoch zugleich deren verborgenen Grund.⁶² Die Trennung von Innen und Außen oder Kern und Rändern, die Abgrenzung von unmittelbarer und mittelbarer Handlungsebene und was sich sonst an derart abstufenden Strukturmerkmalen durch das EKD-Reformkonzept zieht – all diesen Gesichtspunkten ist mit der Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt im Begriff der verborgenen Kirche der Boden entzogen. Kirche der Freiheit ist die evangelische Kirche daher vor allem als verborgene Kirche.

62 In dieser Umkehrung des traditionellen Verhältnisses von Kirche und Welt – und nicht etwa in einer apokatastatischen Tendenz – dürfte die Pointe von K. BARTHS viel umrätelter Lehre vom »dritten Wort« (DERS., KD 4,3; 802-817) liegen, dessen Kundgabe sachlich mit dem Wort vom Kreuz identisch ist. Die insbesondere von W. GRÄB geäußerte Barthkritik, dass gerade die Kirche die Zeichen der Zeit in Welt und Gesellschaft als alternative symbolische Sinnwelt zu ihrem eigenen Lebensdeutungsangebot wahrzunehmen habe (DERS., Karl Barths Ekklesiologie im Kontext der Problemgeschichte des neuzeitlichen Kirchenverständnisses [ZDT 7, 1991, 29-46, hier: 46]), verharret bei einer, freilich als pluralistische Deutungskonkurrenz gedachten, Entgegensetzung von Kirche und Welt und entspricht daher nur scheinbar der hier vertretenen Aufgabenbestimmung der Kirche als worthafter Deutung der Zeichen der Zeit.