Michael Welker

Kirche ohne Kurs?

Aus Anlaß der EKD-Studie ›Christsein gestalten‹

D III 2 47

Neukirchener Verlag

378/87

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Welker, Michael:
Kirche ohne Kurs?: Aus Anlass d. EKD-Studie »Christsein gestalten« / Michael Welker. - Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1987.
ISBN 3-7887-1261-9

© 1987
Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Manfred Hartstang
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
Printed in Germany - ISBN 3-7887-1261-9

Inhalt

1 Wie die EKD-Leitung sich und uns Orientierung verschafft 7

1.1 Mut zur Illusionslosigkeit 8
1.2 . . . ist noch lange kein Realismus 10
1.2.1 Die Deutschen werden weniger! In 150 Jahren alle ausgestorben? 12
1.2.2 Die intellektuell Anspruchsvollen distanzieren sich von der Kirche! Gibt es in 100 Jahren keine deutschen evangelischen Christen mehr? 16
1.3 Lernunwillige und unkreative Verwaltung des Mangelhaften und des Mangels? 21
1.3.1 Der Schein von adäquater Wahrnehmung und Überparteilichkeit 22
1.3.2 Theologisch ungepflegte Sprache: Näht »der Mann auf der Straße« einen »religiösen Flickerlteppich«? 23

2 Wahrnehmungs- und Theoriedefizite 26

2.1 Nach nachlassender Traditionslenkung - Allherrschaft individueller Entscheidung? 26
2.2 Das Leben und Leiden der »freien Individuen« unter »Mächten und Gewalten« 28
2.2.1 Beispiel 1: Die Zerstörung natürlicher und kultureller Umwelten und die Probleme einer Gegensteuerung 29
2.2.2 Beispiel 2: Die massenmediale Realitätsunterstellung und ihre Gefahren 35
2.3 Der von einem Fehlschluß geleitete Rückzug der EKD-Studie auf eine überschaubare Nahbereichsethik und die »subjektive Verortung von Glaube und Kirche« 39

2.3.1 Warum die EKD-Studie die zunehmenden Erwartungen an Verbesserung und Ausweitung kirchlichen Handelns »erstaunlich« findet 41
2.3.2 »Fortschreitende Ausdifferenzierung« und die »immer komplexer werdende Gesellschaft«. Nicht einmal Popularsoziologie! 46

3 Theologische Verantwortungslosigkeiten und ihre Kritik 50

3.1 Relativismus statt bestimmter christlicher Freiheit 51
3.2 Die »Freiheit zur Reserve« und die Ausbreitung von Freiheit im Glauben nach Römer 14 55
3.3 Wahrheit als numinose Totalität? 62
3.4 Das gebrochene Verhältnis der EKD-Studiengruppe zur wissenschaftlichen Theologie 67

4 Kirche ohne Kurs? 70

4.1 ›Was bestimmt die Menschen heute *wesentlich*?‹ - eine nicht beantwortbare Frage? 70
4.2 Entschleierung der Gesetzlichkeit oder: Die Rückbetroffenheit von Individuen und Gemeinschaften durch Öffentlichkeiten, die sie mit konstituieren, darf nicht ausgeblendet werden! 72
4.3 Die weltweite Wiederentdeckung des Erbarmensgesetzes 74
4.4 Gesetz, Erwartungssicherung und die Freiheit des Glaubens 76
4.5 Balken und Splitter: Die Kritik der EKD-Studie an der Gesetzlichkeit der Gemeindeaufbaubewegung 79
4.6 Kirche der Gemeinden 81

Anmerkungen zu Kap. 1 85
Anmerkungen zu Kap. 2 86
Anmerkungen zu Kap. 3 87
Anmerkungen zu Kap. 4 89

1
Wie die EKD-Leitung sich und uns Orientierung verschafft

Die Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland hat sich und uns die berühmte Gretchenfrage gestellt:

»Margarete: Versprich mir, Heinrich!
Faust: Was ich kann!
Margarete: Nun sag, wie hast du's mit der Religion?
Du bist ein herzlich guter Mann,
Allein ich glaub', du hältst nicht viel davon«
(Goethe, Faust. Der Tragödie erster Teil, 1808, Vers 3414ff).

Von Bischof Dr. Martin Kruse, dem Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, ist die Gretchenfrage verallgemeinert und aktualisiert worden:

»Wir müssen uns fragen, was die Menschen heute *wesentlich* bestimmt, was ihre ›Religion‹ ist, in welche Situation also unsere Mission trifft. Nur wenn wir dies verstehen, kann es uns gelingen, die christliche Botschaft mit der Lebenswelt der Menschen zu vermitteln, ihren Zuspruch, ihren Anspruch und ihren Einspruch geltend zu machen« (Vorwort zur Studie *Christsein gestalten*[1]).

Wie hast du's mit der Religion? Was bestimmt die Menschen heute wesentlich? Was ist ihre Religion? Die Studie *Christsein gestalten* soll diese Fragen präzisieren und beantworten helfen. Die »Studie zum Weg der Kirche« setzt es sich zum Ziel zu klären, in welche Situation die christliche Mission heute trifft, damit es gelinge, die christliche Botschaft mit der »Lebenswelt« der Menschen zu vermitteln.

Der Text ist keine Denkschrift der EKD; er stellt aber auch keine unverbindliche persönliche Meinungsäußerung dar, deren Rezeption nur privatem Belieben überlassen wäre. Die Leitung der EKD hat sich eingehend damit auseinandergesetzt und empfiehlt, die Studie möge nun auf allen Ebenen in den verschiedensten Gremien der Kirche beachtet und diskutiert werden.

»Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat sich ausführlich mit der Studie befaßt und dankt der Studien- und Planungsgruppe im Kirchenamt unter Leitung von Oberkirchenrat

Rüdiger Schloz für die Ausarbeitung. Der Rat wird weiter bedenken, welche Konsequenzen sich auf der Ebene der EKD aus der Studie ergeben. Er lädt die Verantwortlichen, Interessierten und Beteiligten in den Gliedkirchen, Kirchenbezirken, Gemeinden, kirchlichen Werken, Gruppen und Einrichtungen ein, für ihren Aufgabenbereich entsprechende Überlegungen anzustellen« (10).

Doch die Studie wird nicht nur mit institutioneller Autorität versehen und mit entsprechendem Anspruch, Orientierung zu bieten, eingeführt. Sie erhebt auch den Anspruch, ihre Untersuchungen auf empirische Grundlagen gestellt zu haben und demgemäß objektiv zu informieren und zu urteilen. Inmitten der verschiedenen Meinungen und einander entgegengesetzten Positionen in der Kirche – über den »selektiven Sichtweisen« stehend (vgl. 14 u. 5) – will die Studie eine realistische, sachgemäße Antwort auf die Gretchenfrage geben und Orientierung auf dem Weg der Kirche bieten. Schließlich beansprucht die im Kirchenamt der EKD verfaßte Studie auch, »theologische Verantwortung« wahrzunehmen, d.h. theologische Verantwortung soll zumindest beachtet und beschrieben, wenn nicht gar getragen werden (vgl. 37ff).

Die folgende Auseinandersetzung wird zeigen, daß die mit Autorität eingeführte und mit großen Ansprüchen auftretende Studie in vieler Hinsicht irreführt. Sie arbeitet mit fragwürdigen Diagnosen und mit unhaltbaren Theorien. Sie verzichtet in weiten Partien ganz auf theologisches Denken und erlaubt sich im übrigen zahlreiche theologische Fehlgriffe. Die Studie *Christsein gestalten* bietet keine Hilfe bei der Formulierung und Beantwortung der Gretchenfrage: Was bestimmt die Menschen heute wesentlich? Was ist ihre Religion? Sie wirft kein klares Licht auf den »Weg der Kirche«, sondern ist in fataler Weise desorientierend. Sie ist als Dokument einer Kirche ohne Kurs, ohne Richtung anzusehen, und einer Kirchenleitung, die die Verfallstrends fortschreibt, die sie doch beklagt. Dieser schwere Vorwurf wird im folgenden ausführlich zu erläutern und zu begründen sein.

1.1
Mut zur Illusionslosigkeit . . .

Wie die Gretchenfrage selbst, so ist auch die Studie *Christsein gestalten* aus Besorgnis erwachsen, von Sorgen bestimmt. Diese Sorgen sind bereits dokumentiert in einer ihr vorausgehenden Studie

vom Frühsommer 1986: *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht*[2].

Mit der wiederholten Einschränkung, daß es sich nicht um Prognosen, sondern nur um Modellrechnungen handle, nicht um Voraussagen, sondern nur um Fortschreibungen und Hochrechnungen des Status quo, wird in diesem Papier darauf aufmerksam gemacht, daß die westdeutsche Bevölkerung, wenn sich ihr Wachstum wie in den letzten 15 Jahren weiterentwickle, bis zum Jahr 2030 auf nur 76% (bei »optimistischer« Modellrechnung) oder gar nur noch 59% (bei »pessimistischer« Modellrechnung) des Standes von 1980 zurückgehen würde. In absoluten Zahlen bedeute das einen Rückgang von 57,1 Millionen 1980 auf ca. 43,4 bzw. 33,7 Millionen im Jahre 2030.

Diese Modellrechnung wird nun mit einer »Modellrechnung zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft« verbunden, die die Austrittsentwicklung seit 1970 fortschreibt. Auch hier werden mehrere Modelle angesetzt, optimistischere, pessimistischere und, natürlich, Mittellagenmodelle.

Nach der Mittellagenmodellrechnung schwinden, wenn man die Bevölkerungsentwicklung mitbeachtet, bis 2030 die *Mitglieder der evangelischen Kirche auf die Hälfte oder sogar nur knapp die Hälfte ihres bisherigen Bestandes*: von 25,5 Millionen im Jahr 1983 auf 13,2 oder 12,1 Millionen im Jahr 2030.

Schon ehe man die weiter dramatisierenden Hochrechnungen betrachtet, muß festgestellt werden, daß das Papier *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* den *Mut zur Illusionslosigkeit* aufbringt. Es faßt durchgängig auch negativste Entwicklungen und Entwicklungsmöglichkeiten ins Auge. Viele Menschen dürften dies als Nüchternheit und als Realismus ansehen. Zu ihnen gehört offenbar auch der Leiter der Studien- und Planungsgruppe im Kirchenamt, Oberkirchenrat Schloz, der die Konzentration »auf den schlimmsten Fall« als »klug und haushalterisch« ansieht und bemerkt:

»Es gibt eine deutliche Tendenz, die Tatsachen nicht an sich heranzulassen, Konsequenzen vor sich herzuschieben, öffentliche Diskussion für schädlich zu erachten. Natürlich kann man langfristige Modellrechnungen anzweifeln und hoffen, daß alles besser kommt. Doch hat dies nur dann Sinn, wenn man Indizien aufzeigen kann, die für eine positivere Entwicklung sprechen. Andernfalls ist es klug und haushalterisch, sich auf den schlimmsten Fall einzustellen, um gewappnet zu sein . . .«[3]

Das aber heißt nichts anderes als: Solange keine positiveren Indizien erkannt werden, die für eine andere Entwicklung sprechen,

sollen *Modellrechnungen als Tatsachen* anerkannt werden. Die Vorsicht des Papiers *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* außer acht lassend, betont Schloz im Blick auf die »negativen Trends und Daten« der Modellrechnung: »Tatsachen verstecken zu wollen, nützt nicht, sondern schadet. Vom nüchternen Blick auf die Tatsachen, von der schonungslosen, auch selbstkritischen Analyse und der Bereitschaft zu einschneidenden und langfristig angelegten Konsequenzen könnte mehr echte Ermutigung ausgehen.«[4]

Weiten Teilen der Presse mußte die Schlozsche Lehre von den Tatsachen nicht zweimal vorgetragen werden. »Der Rückgang der evangelischen Kirchenmitglieder auf ein Drittel der bundesdeutschen Gesamtbevölkerung im Jahr 2030« und die »Minderheitensituation«[5] verwandelten sich im Nu aus einem Produkt der Modellrechnung in ein Faktum, ein »Ergebnis«, in eine bittere Wahrheit«[6]. Die Modellrechnung wurde mir nichts, dir nichts zu einem »Beweis«: »Die jüngsten Zahlen beweisen: Die Evangelischen werden im Lande Luthers zur Minderheit«, und zwar in einem »unaufhaltsamen Schrumpfprozeß« – nur »Wunder«, versteht sich, »außer Betracht gelassen«[7].

Was aber spricht gegen diese Ummünzung von Modellrechnungen in Tatsachen? Was spricht gegen den klugen Haushalter, der den Schwund des Talgs im Licht unterm Scheffel beobachtet? Der Mut zur Illusionslosigkeit . . .

1.2
. . . ist noch lange kein Realismus

Die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht,* die die Fragen und Sorgen formuliert, auf die die Studie *Christsein gestalten* reagieren will, steht unter dem Eindruck zweier Beobachtungen. Unter dem Eindruck, ja im Banne zweier Beobachtungen wird der Weg der evangelischen Kirche im Deutschland der Gegenwart und der kommenden vierzig bis fünfzig Jahre skizziert:

1. Die Deutschen werden weniger!
2. Die intellektuell Anspruchsvollen distanzieren sich von der Kirche!

Diese Beobachtungen treffen für die vergangenen Jahre zu. Zwischen 1970 und 1983 hat sich die deutsche Bevölkerung um 2,5 Millionen vermindert. Die deutsche evangelische Kirche hat 3 Millionen Mitglieder verloren – weit mehr, als aufgrund des Bevölkerungsrückgangs und aufgrund der verbreiteten »Tendenz zur Spättaufe« (15) erklärlich und erwartbar gewesen wäre. Warum ist also die Illusionslosigkeit der Kirchenleitung nicht ohne weiteres mit ›Realismus‹ und ›Nüchternheit‹ gleichzusetzen? Warum muß man schwerste Bedenken gegen die Umdeutung der von ihr angestellten alarmierenden Modellrechnungen in ›Tatsachen‹ geltend machen? Warum muß einer Strategie der ›Ermutigung durch Entmutigung‹ widersprochen werden? Es sollen doch nicht etwa Beschönigung, Beschwichtigung, Verdrängung oder die billige Floskel: »Es wird schon alles nicht so schlimm kommen!« der Illusionslosigkeit der Kirchenleitung entgegengesetzt werden? Nein, keineswegs sollen Tatsachen vertuscht, verdrängt oder heruntergespielt werden! Auch die düsteren Zukunftsbilder der EKD-Leitung[8] sollen nicht einfach durch ein optimistischeres Bild ersetzt werden.

Problematisiert werden muß jedoch eine Hochrechnungsstrategie, die nicht klarlegt, daß sie mit einem *langfristig* gesehen abenteuerlichen Maß des Verfalls operiert. Konsequent fortgerechnet, läßt sie in etwa 150 Jahren alle Deutschen aussterben, in ca. 100 Jahren alle evangelischen Christen hierzulande verschwinden.

Die Hochrechnung bis in das Jahr 2030 ist weit genug angelegt, um zugleich für an der Kirche interessierte oder negativ auf sie fixierte Menschen a) sensationelle und b) noch plausible Daten zu liefern. Würde man den Zeitraum deutlich verkürzen, unterbliebe die Sensation. Würde man den Berechnungszeitraum aber verlängern, so verlöre sich entweder die Plausibilität – die Hochrechnungen würden als reine Spekulation offensichtlich – oder, wenn man auch dann noch von »Fakten« sprechen könnte und wollte, es stünden plötzlich ganz andere Sorgen und Aufgaben vor Augen als die von der Studie bearbeiteten.

Kritisiert werden muß die Studie ferner, weil sie sich auf die hochgerechneten 13 Millionen fixiert, die in den nächsten 40-50 Jahren der Kirche durch die Bevölkerungsentwicklung und durch Austritte als »Mitglieder« »entgehen« könnten, statt sich auf die wirklich die Kirche verlassen habenden Menschen, ihre Fragen und Enttäuschungen oder Gleichgültigkeiten zu konzentrieren. Kritisiert werden muß also eine alarmistische Hochrechnung, die sich ausschweigt über bestimmte Bedingungen und Variablen der Entwicklungen, die sie ausmalt. Kritisiert werden muß der ›kluge Haushalter‹, der – statt sich mit der Reparatur des defekten Wasserrohrs und des eingeschlagenen Fensters zu befassen – über den fortschreitenden und in 40 Jahren zu erwartenden Zusammenbruch des Hauses räsoniert – wenn »alles« so weitergeht. Die

Hochrechnung hat einen die Gründe und Bedingungen der tatsächlichen Entwicklung der letzten Jahre ausblendenden und die konkrete Entwicklung relativierenden Effekt. Aufgrund ihrer Abstraktheit und der aufblähenden Dramatisierung hat sie zugleich einen die Bedingungen und die Handlungsmöglichkeiten der nächsten Zukunft verdrängenden, verschleiernden Effekt. Kurzfristig aufrüttelnd, macht sie nämlich mit dem zur ›Tatsache‹ erklärten Schwund vertraut, stimmt sie die Erwartungen soweit herab, daß schon ein weniger dramatischer Verfall als der errechnete als Stabilität und ›Gesundung‹ gepriesen werden könnte. Vor dem Hintergrund der zur Tatsache erklärten Modellrechnung könnten es auch nachlässige, träge und konzeptionslose Kirchenleitungen der Zukunft leicht haben, sich ihrer »Meisterstücke« zu rühmen[9]. Selbst wenn man von der Ansicht seriöser Soziologen absieht, daß Prognosen über Zeiträume von 30-40 Jahren hinweg im sozialen Bereich nicht sinnvoll sind, daß die sozialwissenschaftlichen Vorwegbeschreibungen von ›tatsächlichen‹ Entwicklungen in 30-40 Jahren schlicht auf Selbsttäuschung und Täuschung anderer hinauslaufen, läßt sich aufgrund der inneren Fragwürdigkeiten die Modellrechnung schon im Ansatz problematisieren.

1.2.1
Die Deutschen werden weniger! In 150 Jahren alle ausgestorben?

Im Jahre 1980 hat die Bundesregierung drei Modellrechnungen zur Entwicklung der deutschen Bevölkerung bis zum Jahre 2030 vorgelegt. Das »pessimistischere« Modell »rechnet mit einem Absinken der Geburtenhäufigkeit auf eine Rate, wie sie Ende der siebziger Jahre in städtischen Regionen zu beobachten war«[10]. Nach diesem Modell würde die Bevölkerung der Bundesrepublik vom Jahr 2000 an pro Dekade um 5-6 Millionen Deutsche abnehmen. Schriebe man die Modellrechnung noch einige Jahrzehnte so fort, wäre ihr zufolge Deutschland im Jahre 2100 ausgestorben.

Nun soll gar nicht behauptet werden, daß die Entwicklung mit Sicherheit *nicht* so dramatisch oder nicht noch dramatischer verlaufen könnte. Es mag ja durchaus sein, daß die physischen und psychischen Umweltverheerungen (einschließlich der Zerstörung unserer Organismen) die politische und kirchliche Modellrechnung schauerliche Wirklichkeit werden lassen. Nur – würde sich die

Entwicklung zwingend so abzeichnen, handelte es sich bei den die Zukunft betreffenden Daten tatsächlich um eine »Tatsache« und nicht nur um eine Spekulation, wie könnte man es dann bei dieser »Modellrechnung« sein Bewenden haben lassen?! Wie könnte man dann im Jahr 2030 die ›Tatsachenbeobachtung‹ und ›Tatsachenbeschreibung‹ abbrechen? Warum geht man dann nicht aufs Ganze und erklärt, daß sich im Jahr 2100 oder 2150 jedenfalls für Deutschland jede Rechnerei erübrigt haben wird? Oder warum wird nicht gesagt, was nach dem Jahr 2030 die Lage wie verändern könnte, so daß man verantwortlicherweise die Hochrechnung nur auf diesen Zeitraum beschränken dürfte? Gewiß, um es noch einmal zu betonen, die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* formuliert vorsichtiger als die meisten massenmedialen und oberkirchenrätlichen Präsentationen der dort gegebenen Hochrechnungen. Doch eine Weiterrechnung der Modellrechnung stößt auf ihre inneren Unklarheiten und Unvollständigkeiten. Sie zeigt auf jeden Fall, daß jeder, der die Modellrechnung zum Anlaß nimmt, von ›Fakten‹ im Jahre 2030 zu sprechen, entweder leichtfertig daherredet oder – wenn er im Recht wäre – sich verschleiernd und objektiv zynisch zu einer sich abzeichnenden katastrophischen Entwicklung verhielte.

Dieser Eindruck verändert sich nicht, wenn man die »optimistischere« Modellrechnung zugrunde legt, die »einen Anstieg der Geburtenhäufigkeit auf das Niveau von ländlichen Regionen Ende der siebziger Jahre als Basis«[11] nimmt. Danach nähme die deutsche Bevölkerung der Bundesrepublik ab dem Jahr 2000 pro Dekade zunächst um 3 Millionen, dann gegen 4 Millionen steigend ab. Auch bei einer sich stabilisierenden oder rückläufigen Schwundrate (wofür die Modellrechnung allerdings keinerlei Anzeichen gibt) würden die Deutschen kaum über das Jahr 2200 hinaus fortexistieren.

Doch selbst wenn man von der problematischen Fortschreibung des Maßes der Entwicklung der letzten Jahre und von der leichtfertigen Übernahme des Zeithorizonts 2030 absieht, selbst wenn man auch von der verantwortungslosen Ummünzung der Modellrechnungsergebnisse in »Tatsachen« absehen könnte, ist das Unternehmen der EKD-Leitung nicht realistisch und umsichtig zu nennen.

Zweifellos wurden die Deutschen in dem beobachteten Zeitraum seit 1970 weniger, und sie wurden stetig weniger. Ganz ohne Zweifel werden sie weiterhin und weiterhin stetig weniger werden, wenn sich nicht das sogenannte Geburtenverhalten und/oder das Verhältnis zu den ›zugewanderten‹ Ausländern sowie die Auslän-

derpolitik ändern. Wie das Statistische Jahrbuch 1987 meldet, hat sich 1986 zum erstenmal seit fünf Jahren die Gesamtzahl der *Einwohner* der Bundesrepublik wieder *erhöht.* Aber natürlich ist es illusorisch anzunehmen, das sogenannte Geburtenverhalten und die Einstellung gegenüber einwanderungswilligen Ausländern könnten sich ohne weiteres ändern. Das aber darf ja nicht ausschließen, daß gefragt und untersucht wird, unter welchen Bedingungen sich eigentlich die Bereitschaft zur Familienbildung und die Einstellung zu ausländischen Mitbürgern verändern.

Bei solchen Untersuchungen müßte man auf soziologische Untersuchungen, empirische Daten und Modellrechnungen keineswegs verzichten. Man müßte auch auf den Mut zur Illusionslosigkeit nicht verzichten. Aber es wäre doch einer lebendigen und wandlungsfähigen Wirklichkeit gemäßer, zu erheben, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen sich die Bereitschaft zur Familienbildung positiv oder negativ verändert, unter welchen Bedingungen sich die Einstellung zur Integration ausländischer Mitmenschen positiv oder negativ verändert, als bloße Verfallstrends über Jahrzehnte hochzurechnen.

Dabei ließe sich von den Verhältnissen in anderen Gesellschaften, etwa in den nordamerikanischen multiethnischen und multireligiösen Gesellschaften, lernen, auch wenn sie sich keinesfalls einfach auf die westdeutschen Verhältnisse übertragen lassen. Aber der umsichtige, für Differenzen sensible Versuch, von dortigen Erfahrungen zu lernen, d.h. Anhaltspunkte für Entwicklungen in der einen oder anderen Richtung zu erhalten, dieser Versuch wäre einer ›guten Haushaltung‹ angemessener als die dargestellte Hochrechnung.

Ohne Frage schließlich ist es viel leichter und scheinbar auch risikoloser, nur einen Faktor zu beobachten und entsprechend schlichte Modellrechnungen anzustellen, als das Zusammenwirken *mehrerer* Faktoren, das große gesellschaftliche Entwicklungen überhaupt erst verstehen läßt, freizulegen. Aber wäre dies nicht gerade die Aufgabe wirklich hilfreicher Modellbildungen? Wäre es, um ein konkretes Beispiel zu nennen, nicht aufschlußreich, einmal zu untersuchen, wie sich subjektive und objektive Zukunftsunsicherheit bei Jugendlichen auf die Bereitschaft auswirkt, feste Beziehungen einzugehen und eine Familie zu gründen? Zweifellos ist doch die Erwägung nicht abwegig, daß Zukunftsunsicherheit, in unserer Kultur vor allem berufliche Zukunftsunsicherheit, auch die Bereitschaft zur Selbstfestlegung reduziert. Es ist zumindest in unserer Kultur wahrscheinlich, daß man auf Unsicherheiten im Blick auf

die eigene Zukunft mit schwachen Selbstfestlegungen reagiert. »Solange ich nicht weiß, was aus mir wird, will ich mich nicht binden, will ich auf jeden Fall keine Verantwortung für eine Familie, für Kinder übernehmen.« Eine solche Einstellung könnte durchaus ein gewichtiges Leitmotiv sein, die Familiengründung hinauszuschieben oder zu unterlassen. Es wäre also zu prüfen, inwieweit die Arbeitslosigkeit, besonders die Jugendarbeitslosigkeit, nicht ein für den Bevölkerungsschwund mitverantwortlicher Faktor sein könnte; es wäre zu fragen, ob hier nicht ein möglicher Zusammenhang, ein möglicherweise bedeutender Zusammenhang besteht, auf den sinnvoll empirische Untersuchungen und Modellrechnungen konzentriert werden könnten.

Angenommen, es zeigte sich, daß bei stärkerer Zukunftssicherheit, besonders bei beruflicher Zukunftssicherheit, auch die Bereitschaft zunähme, sich selbst partnerschaftlich und im Blick auf Familiengründung festzulegen – dann ergäbe sich hier einer der möglichen Ansätze gesellschaftlicher Aktivitäten der Kirche, die viele Menschen erwarten. Und diese Aktivitäten kämen nicht nur den Jugendlichen, der Familienbildung, der Verjüngung unseres Landes, der Dynamisierung unserer Kultur zugute, sie würden auch den von der EKD-Studiengruppe vorausberechneten Schwundprozeß verändern.

Damit soll nicht einfach der schlichten »Abwärtsspirale« eine vorläufig kaum weniger spekulative »Aufwärtsspirale« gegenübergestellt werden. Damit soll nicht nach der Maxime von Ernst Bloch: »Ich bin ins Gelingen verliebt, nicht ins Scheitern!« den auf das Scheitern Fixierten ein Gegenmodell entgegengehalten werden. Es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Dokumentation und Verwaltung des Schwundes noch nicht für Nüchternheit und Realismus und schon gar nicht für gute Haushalterschaft stehen kann. Erst wenn man alle gewichtigen Faktoren gesucht und geprüft hat, die eine Entwicklung maßgeblich beeinflussen können, erst wenn man geprüft hat, ob diese Faktoren veränderbar sind oder nicht, erst wenn man festgestellt hat, daß die Faktoren nicht variabel, nicht veränderbar sind, könnte die Modellrechnung des Verfalls mit den genannten Ansprüchen auftreten. Es ist nicht ersichtlich, daß die EKD-Studiengruppe wichtige Faktoren, die den Bevölkerungsrückgang verändern könnten, ernsthaft geprüft hätte, wie etwa den Zusammenhang von Jugendarbeitslosigkeit und Familienbildung, öffentlicher Ausländerfeindlichkeit und staatlicher Einwanderungspolitik, Einwanderung und Bedingungen des Religions- bzw. Konfessionswechsel usw. Natürlich stieße eine sol-

che Prüfung auf Folgeprobleme, auf heiße Eisen, die man nicht gern oder nur zögerlich anpackt. Aber wäre es – um von spezifischen Verpflichtungen einer *kirchlichen* Studiengruppe noch gar nicht zu sprechen[12] –, wäre es nicht Pflicht wirklich mutiger, wirklich realistischer, wirklich umsichtiger Modellrechner, die veränderlichen Größen, die möglichen Variablen einer Schwundentwicklung zumindest *ausfindig* zu machen?

Dies gilt nicht nur im Blick auf die Diagnose des Schwundes der Bevölkerung, sondern auch im Blick auf den zweiten Faktor: Die intellektuell Anspruchsvollen – und d.h. häufig zugleich die Besserverdienenden – distanzieren sich von der Kirche. Gewiß kann man das im Blick auf die letzten Jahre für die Bundesrepublik so feststellen. Man kann es hinnehmen, hochrechnen und beklagen. Aber damit sind nicht einmal sich aufdrängende gegenläufige Faktoren beachtet, geschweige denn spezifische Faktoren, die die Entwicklung positiv beeinflussen könnten, *gesucht.*

Das verwundert deshalb besonders, weil die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* innerhalb der Grenzen, die der Wille zur Illusionslosigkeit und die Bereitschaft zum Alarmismus stecken, durchaus Imaginationsvermögen und überzeugendes Gespür für Folgeentwicklungen gerade des »Mitgliederrückgangs« zeigt.

1.2.2
Die intellektuell Anspruchsvollen distanzieren sich von der Kirche! Gibt es in 100 Jahren keine deutschen evangelischen Christen mehr?

In ihrer grundlegenden Verfassung teilen die »Modellrechnungen zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft« die Fragwürdigkeiten der »Modellrechnungen zur Entwicklung der deutschen Bevölkerung«. Faßt man gleich das Modell ins Auge, das nach Auskunft der EKD-Leitung »in seinen Annahmen am differenziertesten« ist, das »deshalb die vergleichsweise größte Plausibilität für sich beanspruchen« könne und das zudem nicht nur die »Komponenten Bevölkerungsentwicklung und Kirchenaustritte«, sondern auch die »Komponente Taufunterlassungen«[13] miteinkalkuliert, so wird die deutsche evangelische Kirche ab 1990 pro Jahrzehnt um zunächst gut, dann knapp drei Millionen »Kirchenmitglieder«

schrumpfen. Für das Jahr 2030 ergäbe dies noch 12,1 Millionen »Mitglieder«.

Aber auch das Modell, dem weniger Plausibilität zugesprochen wird, errechnet für das Jahr 2030 nur 13,2 Millionen deutsche evangelische Christen. Selbst unter »günstigen (! – M.W.) Bedingungen ergäbe sich nach diesen Berechnungen eine Abnahme der Kirchenmitgliedschaft bis 2030 auf 51 Prozent von 1980 . . .«[14]. Ob man nun die »günstige« oder die »plausibelste« Hochrechnung fortschreibt – da die EKD-Leitung keine Indizien aufzeigt, die für eine deutlich positivere Entwicklung nach dem Jahr 2030 sprechen, muß, wer weiterrechnet, die »Kirchenmitgliedschaft« der EKD um das Jahr 2000 herum gegen Null streben sehen.

Um es noch einmal zu sagen: Im Gegensatz zu den zitierten Zeitungen und oberkirchenrätlichen Äußerungen spricht die Studie nicht von ›Tatsachen‹, nicht von ›bitterer Wahrheit‹, nicht von ›Beweis‹ oder gar vom ›Karfreitag‹ der christlich geprägten Kultur. Sie betont vielmehr, »daß alle diese Modellrechnungen nicht mit Prognosen künftiger Entwicklungen verwechselt werden dürfen, sondern lediglich Entwicklungsmöglichkeiten aufzeigen sollen . . .«[15]. Und – wenn wir einmal bei Spekulationen über »Entwicklungsmöglichkeiten« sind – warum sollte nicht alles so, wie modellberechnet, warum sollte es nicht noch schlimmer kommen?

Daß die Lage der EKD – jedenfalls bis zum Jahr 2030 – sich tatsächlich noch schlimmer gestalten könnte, als die zitierten Aufstellungen zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft es vermuten lassen, indizieren weitere Modellrechnungen und Überlegungen der Studie.

Der nächste, die Dramatik steigernde Schritt reflektiert, daß die, wie es heißt, »Austreter« eher der oberen Einkommensschicht angehören, und rechnet das Kirchensteueraufkommen hoch, das dann, »bei sonst gleichen Bedingungen«, im Jahr 2030 bei 45-50% des Aufkommens von 1980 liegen würde.

Aber auch die »sonst gleichen« Bedingungen sind natürlich nicht gegeben, weil, wie das Papier – m.E. sehr richtig und tatsächlich nüchtern – sieht, »die wahrscheinlich zunehmende interne Umstellung des Steuersystems von einkommensabhängigen Steuern auf andere Formen der Besteuerung in Rechnung zu stellen (ist), an denen die Kirchensteuer dann nicht mehr als Annexsteuer beteiligt ist«[16]. D.h. es spricht vieles dafür, daß Lohn- und Einkommensteuer relativ sinken, die Mehrwertsteuer zum Ausgleich relativ steigen wird. Die Kirchensteuer aber hat an diesem Ausgleich keinen Anteil.

Rückgang der Mitgliederzahlen und proportional noch gesteigerter Rückgang der Einnahmen werden, so folgert das Papier, das gesellschaftliche Gewicht der evangelischen Kirche reduzieren. Die »Möglichkeit, eigenen Positionen, Anschauungen und Interessen Geltung zu verschaffen, wird abnehmen«[17]. Auch gegenüber dem sich nach Ansicht der Studie z.B. durch höheres Geburtenaufkommen stärker behauptenden Katholizismus, dem erwartbaren Zuwachs an ausländischer Bevölkerung und der zunehmenden Präsenz anderer Religionen in Deutschland wird sich die Position der evangelischen Kirche verschlechtern. Diese Gewichtsverschiebung wird den Einfluß gegenüber den staatlichen Instanzen mindern: »... das bereits gegenwärtig zu beobachtende, durch vielerlei Gründe bedingte ›härtere Klima‹ zwischen staatlichen Stellen und evangelischer Kirche wird sich möglicherweise weiter versteifen«[18]. Die Abnahme an politischem Gewicht und finanzieller Leistungskraft wird sich schließlich wiederum auf die Mitglieder auswirken. Die Kirche wird die gewohnten sozialen und diakonischen Leistungen nicht mehr alle erbringen können, weil die Mittel nicht mehr vorhanden sein werden und weil aufgrund des von der Studie unterstellten beständigen Bevölkerungsschwunds in vielen Regionen eine Rentabilität ermöglichende Nachfrage nicht mehr gegeben sein wird: Die verminderte Bevölkerungsdichte »hat Folgen für die Einrichtungen der sozialen Infrastruktur. Öffentliche Einrichtungen wie Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser, Gemeindehäuser, Kirchen und Akademien sind auf eine Mindestauslastung, eine Mindestzahl von Benutzern angewiesen, um funktionsfähig zu sein. Wird diese Mindestzahl unterschritten, ist es notwendig, entweder die betreffende Einrichtung aufzugeben oder Benutzer aus immer weiter entfernteren (sic) Umlandbereichen heranzuziehen, bis auch hier bestimmte Grenzen erreicht werden. Eine verringerte Bevölkerungsdichte – in bezug auf die Kirche: eine verringerte Mitgliederdichte – kann auf diese Weise eine Konzentration von Infrastruktureinrichtungen bei gleichzeitiger Vergrößerung ihres Einzugsbereiches notwendig machen. Konkret: In den bereits jetzt relativ dünn besiedelten ländlichen Regionen könnte auf diese Weise ein starker Zwang zur Aufgabe von kirchlichen Einrichtungen und zur Zusammenlegung von ursprünglich selbständigen Kirchengemeinden entstehen«[19].

Die Folgen lassen sich leicht ausmalen. Die ohnehin von der Kirche wenig erwartenden oder enttäuschten Menschen stellen fest, daß sie noch weniger erwarten können bzw. noch stärker enttäuscht werden. Es kommt, wie das Papier sich ausdrückt, zu »Frustrationsschleifen«, zu negativen Verstärkungen, zu einer Abwärtsspirale, die den eingangs kalkulierten Schwund noch als geradezu optimistisch erscheinen läßt.

So klug und sensibel die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* die *rekursive Verstärkung in Verfallsprozessen* erfaßt, sie ist wenig konsequenzenbewußt im Blick auf die rekursive Wirkung der Studie selbst, auf die von ihr selbst ausgelöste Verstärkung der Austrittsneigung.

Wie werden z.B. zum Kirchenaustritt disponierte Jungakademiker und Jungakademikerinnen oder andere »young upwardly mobile professionals« die Nachricht lesen, daß sich Jungakademiker und »Yuppies« zunehmend zum Kirchenaustritt entschließen werden, daß in fünfzig Jahren die Kirche ohnehin nur noch aus einer Minderheit bestehen wird, die in sich womöglich noch mehrheitlich einkommensschwach und unterdurchschnittlich intelligent sein wird?

Es ist jedenfalls unwahrscheinlich, daß sie dazu bemerken werden: »Wie die Studiengruppe des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland doch – und im Gegensatz zur Darstellung in etlichen Zeitungen und durch einzelne Vertreter des Kirchenamtes – sehr richtig hinzufügte, handelt es sich nur um eine Modellrechnung. Deshalb sollte ich gegen die Tendenz der Studie doch lieber *nicht* geneigt sein zu meinen, daß ich mich mit einem Austritt der zukünftigen Mehrheit und intelligenten Avantgarde anschließe . . .«

Nun müßte man – wenn es tatsächlich um Tatsachen ginge – gegen alle Bedenken, hier würde ›self-fulfilling prophecy‹, sich selbst erfüllende, die eigene Erfüllung auslösende Prophezeiung, betrieben, gerade den Mut zur Illusionslosigkeit stark machen. »Im Hinweis auf die Schädlichkeit öffentlicher Diskussion von negativen Trends und Daten, in der Angst, etwa die Kirchenaustritte geradezu herbeizureden, zeigt sich ein Unverhältnis zur demokratischen Wirklichkeit. Tatsachen verstecken zu wollen, nützt nicht, sondern schadet.«[20] Doch das, was sich als nüchterner Blick auf die Tatsachen und als Mut zur Illusionslosigkeit Respekt verschaffen will, erweist sich als Mischung von Alarmismus und Konzeptionslosigkeit, als fahrlässige Verstärkung abträglicher Entwicklungen und Ausblendung gegenläufiger Tendenzen.

Ist die zügig hochgerechnete Ausdünnung der Bevölkerung und die projektierte Nichtauslastung sozialer und diakonischer Einrichtungen eine »Tatsache« – wenn sich die Gesamtzahl der Einwohner der Bundesrepublik, wie 1986 nach fünf Jahren erstmals wieder

geschehen, wieder erhöht? Sollte man einen Mitgliederschwund von 3 Millionen im Jahrzehnt – gar noch unter »günstigen Bedingungen« – als unabänderliche »Tatsache« der Zukunft ins Auge fassen, wenn z.B. die Statistiker der USA und Kanadas melden, daß nach längerem »Abwärtstrend« 1985 die Zahl der Amerikaner und Amerikanerinnen, die Mitglieder einer Kirche sind, wieder gestiegen ist und daß sich auch in Kanada die Mitgliederzahl von 84 erfaßten Kirchen erhöht hat?[21] Ganz sicher lassen sich aus solchen Daten noch keine klaren Gegenprognosen ableiten. Sie geben aber Anlaß, Fragezeichen hinter die Modellrechnungen zu setzen, und sie nötigen zur Prüfung, ob die Studien- und Planungsgruppe im Kirchenamt nicht in ihrem Mut zur Illusionslosigkeit gegenläufige Tendenzen ausgeblendet hat. Gewiß kann es nicht gleichgültig und fatalistisch hingenommen werden, daß die Kirchen gerade unter den intellektuell Anspruchsvollen in den vergangenen Jahren stetig Mitglieder verloren haben. Aber gerade deshalb wäre doch zu fragen, warum sich viele nicht in diesen »Trend« passende Faktoren erkennen lassen:

Warum ist im gleichen Zeitraum in Deutschland die Zahl der Theologiestudentinnen und -studenten so steil angestiegen? Warum ist sie so angestiegen trotz der enormen Hürde der drei alten Sprachen, die unser Bildungssystem vor das Theologiestudium setzt? Warum ist die defensive und apologetische Grundstimmung in der Auseinandersetzung von Theologie und Kirche mit Gesellschaft und Kultur, warum ist die Stimmung, die in den 50er und frühen 60er Jahren so beherrschend und lähmend war, verschwunden? Warum sind religiöse Themen wieder weithin »anschlußfähig«? Warum ist der sonntägliche Gottesdienstbesuch z.B. im vergangenen Jahrzehnt nicht zurückgegangen, warum hat er vielmehr leicht zugenommen?[22] Mit solchen Fragen soll nicht für schlichte positive Gegenmodelle plädiert werden. Es soll nicht einmal die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß wir nur in einer Phase aufflackernden religiösen Interesses vor einer Zeit noch einmal gesteigerter religiöser Indifferenz stehen. Die große Unfähigkeit gegenwärtiger Theologie und Kirchenleitung, auf dringend gestellte Fragen z.B. der medizinischen Ethik, auf dringend gestellte Fragen der Jurisprudenz zu antworten, auf Herausforderungen der Wirtschaftsethik und auf die Massenmedienideologie zu reagieren, diese multiple Unfähigkeit sollte als Bedingung der Möglichkeit verstärkter Enttäuschung und Indifferenz erkannt werden. Aber auch die Erkenntnis der Leistungsdefizite gibt keinen Anlaß dazu, die Entfernung intellektuell Anspruchsvoller von der Kirche als unabänderlich stetig und schlicht unabwendbar hinzunehmen, solange die in gegenläufige Richtungen weisenden Faktoren nicht erfaßt und untersucht worden sind.

Es ist auffällig, daß die EKD-Leitung an keiner Stelle der Studie ökumenische Lerngelegenheiten wahrnimmt. Warum erfolgt eine Trendveränderung im Blick auf die Kirchenmitgliedschaft in Nordamerika? Wie ist das gegenwärtige rapide Wachsen der evangelischen Kirchen in Süd-Korea zu erklären? Warum wenden sich dort die intellektuell Anspruchsvollen den christlichen Kirchen zu? Wohl gilt in diesen und anderen Fällen, daß Gegebenheiten und Erfahrungen keineswegs einfach in unsere Situation übertragen werden können. Aber es wäre fahrlässig zu vermuten, daß eine sorgfältige Analyse auch nur auf der Ebene empirischer Untersuchung *nicht* Impulse geben könnte, wie der Schwundentwicklung, die in Deutschland seit Jahren zu beobachten ist, entgegenzuwirken wäre.

1.3
Lernunwillige und unkreative Verwaltung des Mangelhaften und des Mangels?

Wir haben uns zunächst auf die Ebene der Modellrechnungen, der äußerlichen Betrachtung, der theologisch unorientierten und im Blick auf die zukünftige Entwicklung konzeptionslosen Beobachtungen eingelassen. Das ist deshalb wichtig, weil gerade diese Ebene als Feld der Tatsachen und der fraglos nüchternen und objektiven Betrachtung erscheinen könnte.

Erfaßt man auch nur andeutungsweise das Ausmaß möglicher und wahrscheinlicher Fehlmetrisierung auf dieser Ebene, so stellt sich die Arbeit der Studien- und Planungsgruppe gar nicht mehr als so realistisch dar, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Erfaßt man auch nur punktuell mögliche und wahrscheinliche Unterlassungen, etwa den Verzicht darauf, mögliche Variablen der Schwundentwicklung ausfindig zu machen, so verschwindet der Eindruck, hier sei umsichtig und mutig gearbeitet worden.

Man muß sich fragen, ob sich in der Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* nicht der für unsere Tage typische Alarmismus mit einer für unsere amtlichen Kirchenleitungen derzeit charakteristischen Konzeptionslosigkeit verbunden hat. Man muß sich fragen, ob die Studie in ihrem Ansatz, in ihrer Grundlage *mehr* dokumentiert als eben Illusionslosigkeit. Erreicht aber eine

nur illusionslose Studie das gegenwärtig mögliche Maß an Objektivität und Realistik, das gegenwärtig mögliche Maß an Übersicht und Orientierung? Genügt bloße Illusionslosigkeit, wenn es um Orientierungs- und Leitungsaufgaben geht? Ist bloße Illusionslosigkeit nicht vielmehr gefährlich, wenn sie direkt oder indirekt das Bemühen um genauer, um schärfer eingestellte Diagnosen, das Bemühen um kreativere Orientierungen in den Schein des Illusionären rückt, indem sie *Erwartungssicherheit* im Blick auf den Verfall und seine Progression erzeugt, die aber trügerisch ist? Genau diese trügerische Erwartungssicherheit ist in der öffentlichen Darstellung und Erläuterung der beiden Studien *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* und *Christsein gestalten* erzeugt worden.

1.3.1
Der Schein von adäquater Wahrnehmung und Überparteilichkeit

Die Studie *Christsein gestalten* erhebt größere Ansprüche als die ihr vorausgehende und von ihr vorausgesetzte Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht.*[23] *Christsein gestalten* will nicht nur Diagnose, sondern auch Therapie bieten. Ferner ist diese Studie auch darin anspruchsvoller, daß sie ihre Überlegungen als »nicht-selektive Sichtweise« publik macht und Überlegenheit gegenüber anderen Perspektiven in der Kirche beansprucht:

»Kirchengemeinden, funktionale Dienste und Kirchenleitungen nehmen diese Probleme (scil. schlechten Gottesdienstbesuch, mangelnde Beteiligung am Gemeindeleben und hohe Kirchenaustrittsziffern) je nach ihrem Verantwortungsbereich unterschiedlich wahr und deuten sie entsprechend der spezifischen Blickrichtung verschieden. Selektive Sichtweisen stehen jedoch in der Gefahr, zu Ausblendungen und Fehlwahrnehmungen zu führen. Deshalb wird im folgenden die empirische Kirchenforschung (›Was wird aus der Kirche?‹, 1984, u.a.) zur Beschreibung der Problemfelder herangezogen« (14).

Der wiederholt erhobene Anspruch, über den Perspektiven zu stehen, von empirisch abgesicherter, objektiver Warte aus zu urteilen, erweist sich schon angesichts der diskutierten Probleme der Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* als fragwürdig. Es erweist sich aber geradezu als fahrlässig, daß der Schein erzeugt wird, eine gegen Ausblendungen und Fehlwahrnehmungen gefeite Sicht zu bieten, sobald man die Mängel und Einseitigkeiten der die Studie *Christsein gestalten* leitenden *Theorie* erkennt.

Die Vorstellung, eine nicht-selektive Wahrnehmung gegenüber den von »Ausblendungen« und »Fehlwahrnehmungen« gefährdeten »spezifischen Blickrichtungen« in der Kirche zu besitzen – eine Vorstellung, die sich aber im Blick auf leitende Theorie und auch im Blick auf die in Aussicht gestellte »theologische Verantwortung« als bloße Illusion erweisen wird –, scheint *Christsein gestalten* zu einer oft unerträglich herablassenden, durchgängig theologisch ungepflegten Sprache bewogen zu haben.

1.3.2
Theologisch ungepflegte Sprache: Näht »der Mann auf der Straße« einen »religiösen Flickerlteppich«?

Bereits die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* gebraucht Wendungen in der Sphäre jenseits der konkreten kirchlichen Perspektiven, die nicht nur ein theologisch geschultes Bewußtsein befremden. Daran ändert der Umstand nichts, daß die Studie selbst häufig ein gebrochenes Bewußtsein durch die Verwendung von Anführungszeichen signalisiert. Da ist von der »›Konfession der Konfessionslosen‹« die Rede, da werden Christentum und Islam im Verhältnis zum Staat als »›Religionsparteien‹« bezeichnet[24], und es ist von möglichen »Konkurrenzritualen zu kirchlichen Handlungen, etwa im Fall der Beerdigung« die Rede[25].

Die Studie *Christsein gestalten* führt diese Darstellungsweise fort, indem sie z.B. von der »›*weltanschaulichen Konkurrenz*‹« kirchlichen Handelns (34; vgl. 46 u.ö.) spricht, indem sie wieder und wieder die Perspektive eines kirchliches Handeln vergleichgültigenden Konkurrenzdrucks einführt. Sie verstärkt die relativierende Darstellungsweise, indem sie einer ekklesiologisch auf die *Gemeinde* zentrierten Theologie und theologischen Praxis vorwirft, es ginge ihr um den Ausbau der »›Vereinskirche‹« (66 u.ö.), um den Aufbau einer »Gruppe . . ., in der die Sehnsuchtswelt von Kindern ernst genommen wird, die herrschenden Geschlechtsrollen außer Kraft gesetzt sind, Anonymität durchbrochen ist, Asyl gewährt wird usw. – die Liste ließe sich beliebig fortsetzen« (68).[26] Sie führt eine gefährliche Rede, wenn sie behauptet, der »Wandel der Le-

benswelt fordert immer neu die ›Einpassung‹ des Glaubens, der Verkündigung, des Christseins und der Kirchengestalt heraus« (39). Es ist schwer verständlich, wie ein wenn schon nicht theologisch, so doch wenigstens kirchenpolitisch geschultes Bewußtsein nach 1933 so daherreden kann. Die Studie beeilt sich hinzuzufügen: »Dies sollte nicht als schnöde Anpassung verunglimpft werden - ohne solche Indigenisation würde das Christentum ungeschichtlich, verlöre es seine Plausibilität« (39). Selbst wenn man nicht so weit gehen will zu behaupten, daß hier mit teils unklaren Formulierungen statt einer Erklärung eine bloße Schutzbehauptung angehängt werde: die »Einpassung« geht insofern viel weiter als die »schnöde« Anpassung, als sie das Element des Freiwilligen, Zurechenbaren, Zurücknehmbaren, das der Anpassung eigen ist, auch noch aufhebt.

Man kann schwerlich von zufälligen sprachlichen Entgleisungen sprechen, denn es zeigt Konsequenz im Abwegigen, wenn den eingepaßten »Religionsparteien« inmitten der »weltanschaulichen Konkurrenz« inklusive der »Konfession der Konfessionslosen« beiläufig versichert wird, daß »konfessionelle( ) Spaltungen ... Ausdruck unterschiedlicher Totalitätsansprüche« seien (41) und daß »es nur in Ausnahmefällen und unter besonderen Randbedingungen noch eine Art ›christliches Deutungsmonopol‹ geben« könne (34) - als ginge es um nichts als Verteilungsprobleme zwischen Herrschsüchtigen. Besonders peinlich berührt der zusammenfassende »Befund« zur individuellen Religiosität:

»In der Breite wird man vielmehr mit einem wenig stabilen subjektiven ›Synkretismus‹, einer jeweils persönlichen Mischung aus konkurrierenden Deutungsangeboten mit christlichen Anteilen, rechnen müssen. Auch Sprichwortweisheit, Astrologie, Popularwissenschaft und anderes gehen in die ›religiöse Flickerlteppichnäherei‹ (Thomas Luckmann) ein« (34).

Man stelle sich einen leitenden Justizbeamten vor, der erklärte, daß auch Schlägereien, Korruption, naives Ordnungsempfinden und anderes das ›rechtliche Kartenhaus‹ aufrechterhielten, oder einen Ärztefunktionär, der die professionelle Gesundheitsfürsorge auf eine Ebene mit Pendelschwingen, Placeboverwendung und routinisierten privaten Hygienepraktiken bringen würde!

Die weit ausgreifende Sicht oberhalb der eingeschränkten, von Fehlwahrnehmung und Verzerrung bedrohten Perspektiven mag schließlich auch die Identifikation mit den nicht-kirchenamtlichen Christen in besondere sprachliche Formen gebracht haben. Da ist u.a. von kirchlichen »›*Konsumenten*‹« (110) und vom »Reservoir

möglicher Gottesdienstbesucher« (105) die Rede. Es wird unter dem Stichwort *Respekt* vor Andersdenkenden gefordert, es solle - man traut seinen Augen nicht - »die *Attitüde* kritischer Infragestellung« (Hervorhebung M.W.) »ernst genommen werden« (74).

Gegenüber bestimmten, im folgenden noch zu diskutierenden theologischen Bedenken heißt es: »Der durchschnittliche ›Mann auf der Straße‹ empfindet in dieser Hinsicht jedoch offenbar kein Problem« (24). Wie wäre wohl die Kirchenamtstheologie zu charakterisieren, wenn diese herablassende Attitüde und diese Verfalls- und Verwirrsemantik stilbildend werden sollte?

Leider ist die gedanklich und theologisch ungepflegte Sprache, die von zahllosen Worthülsen[27] und Vagheit verstärkenden Floskeln (»oft auch gerade«!) durchsetzt ist, nur äußerer Ausdruck von Wahrnehmungs- und Theoriedefiziten sowie von theologischen Verantwortungslosigkeiten, von denen nun die wichtigsten zu erörtern sind.

2
Wahrnehmungs- und Theoriedefizite

2.1
Nach nachlassender Traditionslenkung – Allherrschaft individueller Entscheidung?

Warum sind in den vergangenen Jahren viele Menschen aus der Kirche ausgetreten? Warum distanzieren sich die intellektuell Anspruchsvollen von der Kirche? Warum ist die Hochrechnung eines »Mitgliederrückgangs« angezeigt? Die EKD-Studie gibt darauf eine ebenso klare wie schlichte Antwort:

Sie stellt eine »*nachlassende Traditionslenkung*« (14ff) fest. D.h. »die Geschichte« bindet die Menschen nicht mehr wie einst, »das Kanonische« gibt es nicht mehr wie ehedem. Die »Kirche im Erbe«, wie die Studie formuliert (29), und der »Gott der Väter« binden und überzeugen die Menschen jedenfalls nicht dadurch, daß sie als »Erbe« ausgegeben und als von den Vorfahren herkommend bezeichnet werden.

Die Studie bietet nun einige Räsonnements und Klagen über die »nachlassende Traditionslenkung«; sie bietet aber keinerlei plausible und niveauvolle Gedanken über die Mächte und Kräfte, die die sogenannte »Traditionslenkung« auf- und abgelöst haben. Im Dunkel des Unbegriffenen bleiben die Kräfte der Lenkung und Koordination von Meinungen und Orientierungen, die sich an die Stelle der »Traditionslenkung« geschoben haben.

Zu den gewichtigsten dieser Kräfte zählen gegenwärtig zweifellos die massenmediale Wirklichkeitserfahrung bzw. die massenmedial festgelegte Realität, die jeden Morgen und jeden Abend frisch und neu zu sein scheint, sowie die entsprechenden Öffentlichkeiten, die gern »Weltöffentlichkeit« genannt werden. Diese Realität, diese Realitätserzeugung und die damit unterstellte Struktur von Öffentlichkeit sind den Verfassern der Studie offenbar nicht greifbar.

Aber auch andere kulturelle Außensteuerungen, die machtvoll Teilfunktionen der »Traditionslenkung« übernommen haben, werden kaum erwähnt, geschweige denn reflektiert. Als gäbe es nicht den Leistungsdruck des Ausbildungsganges, der Karriere- und Konsumerwartungen, als gäbe es nicht die Unterhaltungsindustrie und den Kampf um die Freizeitverplanung, als erführen wir

nicht einen deutlichen Umbau von leitenden Individualmoralen auf Sozialmoralen, von stratifizierten auf relativistische Weltbilder, als hätten sich nicht in den vergangenen Jahren Geflechte von Überlebensängsten kulturell eingespielt, die das Denken und Handeln der Menschen an Stelle der »Traditionslenkung« steuern! Vergeblich sucht man hier in der Studie auch nur einen *Ansatz* zu einer hilfreichen Diagnose oder einem fruchtbaren Gedanken.

Orientiert offenbar am schlichten Dual Traditionslenkung/Abhängigkeit – individuelle Entscheidung/Freiheit und auf dem Niveau der Popularphilosophie der 50er Jahre konzentriert sich die Studie statt dessen auf das berühmte selbstbestimmende »Subjekt«, auf das »Individuum«, das sich der Traditionslenkung entzieht, auf seiner Freiheit und Selbständigkeit besteht und Zumutungen von außen als Fremdbestimmungen abweist.

Gegen die »Traditionslenkung« wird das sich auf sich beziehende und sich selbst bestimmende Individuum gesetzt, als seien wir und unsere Mitmenschen nicht durch kulturelle Außensteuerungen durch und durch gelenkt und terminiert. Gewiß liefern viele kulturelle Außensteuerungen Suggestionen von Freiheit und Regionen zugelassenen Entscheidens mit: konservativ oder progressiv, karriereorientiert oder alternativ, propper oder locker, klassisch oder pop und so weiter und so fort. Aber unerachtet solcher binären Strukturierungen, ja *in* ihnen erfahren wir doch nicht weniger, sondern mehr, nicht unverbindlichere, sondern zwingendere Vorgaben, als die »Traditionslenkung« sie bot.

Statt die Mächte, die auf die »Traditionslenkung« folgen, und ihre Wirksamkeit zu analysieren, spricht die Studie mit einer erstaunlichen dogmatischen Sicherheit vom sich entscheidenden Individuum, das sich über alle Zumutungen von außen erhebe, wenn auch diese Freiheit bald Freude, bald Qual sei.

Untersucht man genau die Sprache der Belege, so zeigt sich, daß die Studie die Ideologie des *Konsumbürgers* aufnimmt und fortschreibt, der sich wählend und erwerbend in einem Angebot von ›Vorgaben‹ bewegt, unter denen sich auch ›christliche Werte und Vorbilder‹ befinden, die mit anderen in »Konkurrenz« stehen (vgl. 46 u.ö.). Sie stellt etwa Identitätsbildung als eine Zusammenstellung, eine »Kombination von Rollenmustern« (40) dar – ganz so, als würde man eine Identität erwerben wie eine Wohnungseinrichtung aus dem Versandhaus. Die Tatsache, daß sich die Probleme der – wie es in der Studie heißt – »Akzeptanz« der Kirche vergrößert haben, wird denn auch konsequent auf größere Entscheidungsspielräume, höhere Mobilität und gesteigerte Wahlmöglich-

keiten zurückgeführt, wie sie z.B. in Großstädten gegeben seien (vgl. 20f u.ö.).

2.2
Das Leben und Leiden der »freien Individuen« unter »Mächten und Gewalten«

Im folgenden soll nicht gegen die Studie (sozusagen in einer Gegenmonomanie) behauptet werden, die Autonomie des Individuums, die Wahlfreiheit und Entscheidungsfreiheit habe gar nichts zu tun mit der Lockerung der Bindungen an die Kirche, mit der Aufhebung der Traditionsverbundenheit, mit der Erosion der Kirchlichkeit. Aber die wahren Kräfte einer die Traditionsbindungen auflösenden und zugleich auf ihre Weise ersetzenden Macht sind mit der Figur des selbstentscheidenden Individuums nicht namhaft gemacht. Ganz offensichtlich leben wir ja nicht als neurotische Dauerentscheider in autistischer Selbstbezogenheit, und ganz offensichtlich sind wir nicht in der Lage, allein durch Freiheitsgebrauch und Entscheidung unsere Lebensverhältnisse unseren Vorstellungen gemäß zu gestalten und zu steuern. Dies erfahren wir zum Beispiel angesichts der Verheerung und Zerstörung unserer natürlichen und kulturellen Umwelten. Die Studie bietet keinerlei Ansatz zur Aufklärung über diese Kräfte, die uns bestimmen und sich unserer Entscheidungssteuerung entziehen – von theologischen Reflexionen zu diesem Problemfeld zu schweigen.

Sie erfaßt nicht die den Individualismus pflegenden *und* überwindenden Kräfte, die sich weitgehend heimlich – als »latent patterns« – der Gesellschaft eingebildet haben. Es handelt sich dabei um Errungenschaften, von denen einige allerdings weithin die *Illusion* nähren, wir könnten allein in direktem freiem, entscheidendem Zugriff unsere Realität beeinflussen und gestalten. Die wohl wichtigste dieser Errungenschaften ist die massenmedial erzeugte Öffentlichkeit, genauer: die massenmedial teils fingierte, teils erzeugte und geprägte Öffentlichkeit.

Zur zunehmenden Unfähigkeit, über freien, entscheidenden und wählenden Zugriff unsere Realität zu gestalten, und zu den die »Traditionslenkung« ersetzenden Größen, die in der Sprache der EKD-Studie wohl zum »schützenden Rahmen der Gesamtsituation« zu rechnen wären[1], sollen kurz einige verdeutlichende Überlegungen angestellt werden.

2.2.1
Beispiel 1: Die Zerstörung natürlicher und kultureller Umwelten und die Probleme einer Gegensteuerung

Daß nicht nur Individuen verletzlich, prinzipiell hinfällig und endlich sind, daß auch Gesellschaften und Kulturen chronisch gefährdet sind und vergehen können, gehört zu den Grundeinsichten menschlicher Zivilisation. Auch die Auffassung von der Art der Gefährdung menschlicher Gesellschaften und davon, wie ihnen das Vergehen droht, ist über Jahrtausende hinweg erstaunlich konstant geblieben.

Gesellschaften und Kulturen werden als gefährdet angesehen durch physisch gewalttätige Übergriffe *anderer* Gesellschaften und Kulturen (vor allem Krieg), durch physisch gewalttätige Eingriffe natürlicher Faktoren (epidemische Krankheiten, Naturkatastrophen usw.), durch Faktoren, die eine vorübergehende oder dauerhafte Erosion der natürlichen Umgebungen mit sich bringen, woraus sich ein Versiegen der Nahrungs- und Energiezufuhr ergibt (Hungersnöte, Ressourcenschwund). Man braucht nur das Alte Testament und eine Tageszeitung aufzuschlagen, um sich von der Kontinuität in der Erfassung der Grundformen der Gefährdung menschlicher Gesellschaften zu überzeugen.

Es ist erstaunlich, wie klar sich die Grundstrukturen in der Wahrnehmung der Gefährdung über Jahrtausende hinweg durchgehalten haben, unerachtet der enormen quantitativen und auch der qualitativen Verschiebungen der Gefährdungen. Die grundlegende Wahrnehmung der Gefährdung und die Reaktionsweise darauf bleibt erstaunlich konstant, ob es sich dabei um die neuen Streitwagen Assurs oder die atomare Hochrüstung handelt, um die Angst vor der Pest oder die Angst vor AIDS, um die drohende Heuschreckenplage, die drohende Dürre oder die Bodenerosion, das Schwinden der natürlichen Energien, der Wasserressourcen und Fischbestände, das Waldsterben und die Luftverschmutzung. Inmitten der quantitativen und qualitativen Unvergleichbarkeiten dieser Gefährdungen hält sich eine Perspektive durch: Es handelt sich jeweils um Gefährdungen, die das *physische* Fortbestehen, das *physische* Überleben vieler Menschen bedrohen und als solche das Fortbestehen von Gesellschaften und Kulturen in Frage stellen.

Dieser Tatbestand macht die genannten Gefährdungen eindrucksvoll, gut vorstellbar und schwer relativierbar. Ferner ist den genannten Gefährdungen gemeinsam, daß sie sich, zumindest in den Denktraditionen des Westens, leicht als *von außen* auf die

Menschen, auf die menschlichen Gesellschaften und Kulturen zukommend ansehen und darstellen lassen. »Der Feind« kommt *von außen*, und deshalb stellen wir Posten und Kanonen auf die Türme oder senden ihm Abwehrraketen entgegen. Die Pest oder AIDS kommen *von außen*, deshalb isolieren wir die Kranken in Siedlungen vor der Stadt bzw. meiden nicht nur sexuelle, sondern auch andere Kontakte mit Risikogruppen. Die Gefährdung unserer Nahrungs- und Energieressourcen kommt *von außen*, deshalb brauchen wir Hirten und Vogelscheuchen, Sprühmittel gegen Ungezieferplagen, aber auch Protestmaßnahmen gegen diejenigen, die den sauren Regen verursachen.

Diesen geläufigen und einfachen Vorstellungen von Gefährdung entsprechen die Vorstellungen, wie diese Gefährdungen abzuwehren seien, und zwar durch *Grenzziehung, Abgrenzung, Abschreckung, Distanznahme, Blockierung* – also ebenso eindrucksvolle wie simple, aber immerhin in unserer Disposition (»Freiheit«) und *Entscheidung* liegende Maßnahmen.

Ohne die genannten Gefährdungen zu verharmlosen und herunterzuspielen, ohne die simple Wahrnehmung der Gefährdung und die charakterisierten einfachen Muster ihrer Abwehr pauschal in Frage zu stellen und abstrakt zu kritisieren, muß man sehen, daß die genannten elementaren Gefährdungen menschlicher Gesellschaften, die mit Recht so viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen, doch nur ein vergleichsweise *kleines Spektrum* der Faktoren darstellen, die zur Gefährdung, Zerstörung und Auslöschung menschlicher Gesellschaften führen. Die einfache und eindrucksvolle Konzentration auf *primär physische* und *von außen* kommende Gefährdungen menschlicher Gesellschaften und entsprechende Abwehrmaßnahmen, die in unserer Disposition liegen, blendet nämlich einen elementaren und komplexen Zusammenhang von Gefährdungen aus, denen menschliche Gesellschaften ausgeliefert sind.

Es handelt sich um einen Zusammenhang von Gefährdungen, der als komplexe *Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften* zu verstehen ist. Diese in sich vielfältige Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften haben unsere dominierenden Denktraditionen bislang viel schwerer wahrgenommen als die eingangs dargestellten Gefährdungen, die man als »von außen« kommend ansehen und deren Abwehr man in die eigene Disposition und Entscheidung gestellt wähnen konnte.

Natürlich ist die menschliche Zivilisation für das Faktum nicht völlig blind gewesen, daß menschliche Gesellschaften nicht nur »von außen« gefährdet werden, sondern daß sie sich selbst gefährden. Schon in frühen alttestamentlichen Überlieferungen wird die gesellschaftliche Selbstgefährdung realistisch im Blick z.B. auf das Rechtssystem erkannt und beschrieben. Die Beugung des Rechts und die Verwendung des Rechts zuungunsten der Armen und Schwachen wird als Faktor erkannt, der zur Selbstgefährdung und Selbstzerstörung der Gesellschaft führt. In einer für uns heute nicht leicht nachvollziehbaren Weise wird diese Selbstgefährdung mit der Gefährdung der Gesellschaft »von außen« durch Krieg, Naturkatastrophen oder Hungersnot in einen Zusammenhang gebracht.

In unseren Tagen ist die Tatsache, daß sich die menschlichen Gesellschaften selbst gefährden, im Blick auf die physische Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung nur allzu deutlich. Gewiß gibt es auch hinsichtlich dieser Selbstgefährdungen die Versuche, die Ursachen der Gefährdung zu externalisieren und die Selbstgefährdungen nach den Schemata von »von außen« kommenden Gefährdungen zu behandeln. So kennen wir vor allem aus den Massenmedien viele Strategien der Zumutungsabwehr: Wir kennen den »Auch-du«-Gestus und die »Die-anderen-sind-noch-schlimmer«-Floskeln. Wir kennen auch die Kombination der Zumutungsabwehr mit der Strategie des Zeitgewinns: »Erst-einmal-sollen-die-anderen- . . .« bzw. »Erst-einmal-müssen-die-Veränderungen-finanziert-werden«, was ja nichts anderes heißt, als daß wir vorläufig so weitermachen sollten wie bisher.

Doch inmitten und trotz dieser öffentlichen rhetorischen Bemühungen bleibt es offensichtlich, daß die natürliche, physische und ökologische Gefährdung menschlicher Gesellschaften auch – und im Blick auf die großen Industrienationen sogar wesentlich – *Selbstgefährdung* ist. Dies ist eine wichtige, wenn auch nur allzu offensichtliche Feststellung. Sie führt, wenn sie nicht weiter entfaltet wird, zu erstaunlich wenig Konsequenzen. Dies verkennen diejenigen, die mit Schuldzuweisungen und moralischen Appellen diese Selbstgefährdung abwenden wollen. Doch das, was in Person-zu-Person-Kommunikationen sehr wirksam sein kann, nämlich die moralische Drohung mit Entzug der Achtung und Abbruch der Kommunikation, erweist sich im Blick auf Selbstgefährdungen *der Gesellschaft* als problematisches, ja sogar als vergebliches Unterfangen.

Es ist völlig aussichtslos und bezeugt nur ein unrealistisches Verhältnis zur Umwelt, sich mit Schuldzuweisungen und daran angeschlossenen moralischen Vorbehalten gegen die Gesellschaft als ganze oder z.B. das Wirtschaftssystem als ganzes zu stellen, da moralische Sanktionen, Ächtung und Kommunikationsabbruch im

Blick auf diese Instanzen illusionär sind. Nur in einzelnen Extremlagen mag dieses global eingesetzte moralische Instrumentarium einige Unruhe und mehr oder weniger zufällige und beiläufige Veränderungen auslösen. Zur Diagnose und Therapie gesellschaftlicher Selbstgefährdungen dagegen sind einfache Schuldzuweisungen und daran angeschlossene moralische Appelle unzureichend. Konsequent hat sich in den vergangenen Jahren in unseren Gesellschaften eine Kommunikationsform etabliert, die über den moralischen Gestus hinausgeht und in *quasi-liturgischen Formen der Klage* (in der sich Anklage und Selbstbeschuldigung meist mischen) die Weisen der Selbstgefährdung auflistet und näher bestimmt: im ökologischen Bereich z.B. Luft- und Wasserverschmutzung, Zerstörung der Ozondecke, Bodenerosion und Waldsterben, Raubbau an den natürlichen Energieressourcen und Fischbeständen usw.

Eine Erkenntnis der tieferreichenden Formen und auch des Ausmaßes der Selbstgefährdung gegenwärtiger menschlicher Gesellschaften setzt aber erst ein, wenn man sich fragt, *warum* den moralischen Appellen und der ritualisierten öffentlichen Klage so vergleichsweise wenig Erfolg beschieden ist. Warum lösen die doch nicht nur gutgemeinten, sondern auch sachlich höchst berechtigten Reaktionen etwa auf die ökologischen Selbstgefährdungen der Gesellschaft im Vergleich zum Ausmaß der Schäden und Gefahren wenige, diffuse und jedenfalls allzuspät und zögerlich rückwirkende Aktionen aus? Warum läßt sich das sogenannte öffentliche Bewußtsein so schwer beeinflussen, warum ist es noch schwerer, politische Prozesse zu initiieren, die dem schon chronischen Notstand entgegenwirken? Warum sind rechtliche Maßnahmen, die die Situation tatsächlich so einschneidend verändern, wie es geboten wäre, um die Selbstgefährdung und Selbstzerstörung abzuwenden, noch seltener, wirtschaftliche bislang geradezu unwahrscheinlich erscheinend?

In seinem Buch *Ökologische Kommunikation*, das im Untertitel fragt: »Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?«[2], hat Niklas Luhmann die Schwierigkeit, angemessene Reaktionen auf gegebene ökologische Gefährdungen der Gesellschaft hervorzurufen, zu erklären versucht. Er legt nahe zu sehen, daß in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft die Teilsysteme Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik, Religion und Erziehung eigene, *gegeneinander stabilisierte* Codierungen und Programmierungen ausgebildet haben. Diese »Funktionssysteme können nicht wechselseitig füreinander einspringen,

können einander weder ersetzen noch auch nur entlasten ... Die Politik kann nicht an die Stelle der Wissenschaft, die Wissenschaft nicht an die Stelle des Rechts treten – und so fort in allen Zwischensystembeziehungen. Die alten multifunktionalen Institutionen und Moralen werden dadurch aufgelöst, und statt dessen kommt es zu jener Zuordnung spezifischer Codes zu spezifischen Systemen, die die moderne Gesellschaft von all ihren Vorgängern unterscheidet«[3].

Damit wird ein gemeinsames Vorgehen dieser ausdifferenzierten Funktionssysteme in Frage gestellt. Zwar können sie in bestimmten Fällen in genau aufeinander abgestimmten Weisen durchaus einander Anstoß gebend zusammenwirken: »Der Bau von Kernkraftwerken ist aufgrund von *wissenschaftlichen* Forschungsergebnissen zunächst durch eine *politische* Entscheidung über *rechtliche* Haftungsbeschränkungen *wirtschaftlich* ermöglicht worden.«[4] Ausgeschlossen ist aber in der Regel, daß sie auf die »geballten« Effekte ihres Zusammenwirkens »geballt« reagieren, daß sie nach einem einfachen Aktions-Reaktions-Schema auf die von ihnen durch ihr Zusammenwirken ausgelösten gesamtgesellschaftlichen Gefährdungen sofort und konzertant reagieren könnten.

Sie stellen *nicht ein Kommunikationskontinuum* dar, sondern betreiben – indem sie jeweils eine ausdifferenzierte gesamtgesellschaftliche Funktion wahrnehmen – zugleich immer auch ihre jeweilige *Selbsterhaltung*. In jeder seiner Operationen konstituiert, bestätigt sich ein gesellschaftliches Teilsystem, grenzt es sich explizit oder implizit von anderen Teilsystemen ab, dementiert es die Vorstellung von einem einfachen, umfassenden Kommunikationskontinuum.

Diese Gebrochenheit des Kommunikationskontinuums unterschätzt ein für das Ausmaß der Selbstgefährdung moderner Gesellschaften blinder Common sense. Er unterstellt z.B. – offen oder latent –, daß doch in allen Funktionssystemen Menschen, also vernünftige (und sogar sich selbst bestimmende) Wesen, am Werke seien und daß gemeinsam ausgelöste Probleme und Gefahren doch auch wieder entschlossen gemeinsam bearbeitet, beseitigt, zurückgenommen werden könnten. Von dieser Annahme aus versucht er nun mit moralischen Appellen oder Klagen gegen die Selbstgefährdung der Gesellschaft vorzugehen. Was er damit zunächst erzeugen mag, ist eine öffentliche erregte Stimmung, die – von den Dämmen der verschiedenen Funktionssysteme verschiedenartig gebrochen – zu einer diffusen allgemeinen Alarmstimmung verschmilzt

und dann in der Regel bestenfalls in einem politischen Kommunikationsprozeß wieder abebbt.

Mit größtem Pessimismus reagiert Luhmann auf alle Vorstellungen, es könnten konzertante Reaktionen oder gar konzertante Aktionen im Blick auf die großen ökologischen Gefährdungen unserer Tage mit konventionellen moralischen Appellen ausgelöst werden.[5] Nur in vergleichsweise seltenen Fällen – und als Reaktion auf eine akute oder chronische Gefährdung viel zu spät und zu dürftig – wirkt sich diese Form der Selbstalarmierung und Selbstbeeinflussung einer Gesellschaft bis auf das Rechts- oder Wirtschaftssystem hin aus.

Luhmann beschreibt diesen Sachverhalt zunächst als Unfähigkeit der öffentlichen moralischen Kommunikation, *spezifische Resonanzen* in den Funktionssystemen der Gesellschaft auszulösen. Statt die bestimmten Codierungen und Programmierungen der besonderen Funktionssysteme zu treffen und systemspezifische Reaktionen hervorzurufen, erzeugt die öffentliche moralische Reaktion auf gesellschaftliche Selbstgefährdungen in den einzelnen Funktionssystemen meistens nur, wie Luhmann formuliert, ein störendes »Rauschen«, es löst aber keine Resonanz aus. Selbst wenn es einmal gelingt, statt »Rauschen« in einem Teilsystem Resonanz zu erzeugen, ist aber damit noch lange nicht eine gemeinsame Reaktion oder gar eine gemeinsame Umorientierung der verschiedenen Funktionssysteme garantiert, der Funktionssysteme, die ja in jeder ihrer Operationen immer auch ihre *Selbsterhaltung* betreiben und sich gegeneinander abgrenzend stabilisieren.

Es ist nach dieser Darstellung in der funktional differenzierten Gesellschaft beständig damit zu rechnen, daß die Interessen der Selbstabgrenzung und Selbsterhaltung der Funktionssysteme sich vor die Wahrnehmung auch offenkundig sinnvoller gesamtgesellschaftlicher Interessen schieben. So könnte, um ein fiktives Beispiel zu bilden, z.B. in Deutschland eine *politisch* veranlaßte, *wissenschaftlich* als ökologisch sinnvoll erwiesene *rechtliche* Regelung, die sofort Katalysatoren für die Autos und Tempolimit auf den Straßen einführt, auf lange Sicht *wirtschaftlich* zu Massenentlassungen in der Automobilindustrie führen, die möglichst billige und möglichst schnelle Autos anzubieten sucht. Dies könnte *politisch* zur Rückbetroffenheit der regierenden Partei führen, die die Maßnahmen durchgesetzt hat. Sie verliert die nächste Wahl. Wenn das droht, so das unausgesprochene politische Kalkül, sollen die Deutschen lieber weiter wie verrückt auf ihren Autobahnen fahren und die Wälder sterben.

Gewiß ist dies ein vereinfachtes Modell. Es illustriert aber gut, daß Resonanzen in einem Teilsystem zu Beeinflussungen in anderen Teilsystemen führen können, die diese als Störungen empfinden, befürchten und zu verhindern suchen. Von vielen Seiten blokkiert sich also die Gesellschaft gegen wirklich tiefgreifende Veränderungen ihrer operativen Strukturen. Von vielen Seiten wird so einem Entgegensteuern gegen die Zerstörung natürlicher und kultureller Umwelten entgegengewirkt.

2.2.2
Beispiel 2: Die massenmediale Realitätsunterstellung und ihre Gefahren

Die moderne Funktionsdifferenzierung, die eine enorme Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung freigesetzt hat, erweist sich so als eine nicht zu unterschätzende Selbstgefährdung der Gesellschaft. Da diese Gesellschaft nicht mehr gesteuert wird durch einen gemeinsamen metaphysischen oder moralischen Code, da ihr die Regeln eines multiperspektivisch abgestimmten, konzertanten Reagierens ihrer Teilsysteme auf die die gesamte Gesellschaft bedrohenden Umweltentwicklungen verborgen sind, fehlt es derzeit an Möglichkeiten, die von der Gesellschaft ausgelösten komplexen Entwicklungen gezielt zu beeinflussen oder zurückzunehmen.

Das Buch *Ökologische Kommunikation* hat die institutionalisierte Selbstgefährdung der Gesellschaft durch die funktionale Differenzierung ihrer Subsysteme scharf und illusionslos analysiert. Doch was verhindert, daß die charakterisierten Befunde von der Gesellschaft in aller Klarheit wahrgenommen werden? Was verhindert ein klares Bewußtsein der Problemlage?

Wenn ich nicht sehr irre, werden Erkenntnisse wie die eben vorgetragenen durch eine Errungenschaft der modernen Gesellschaft überlagert, die uns fast so selbstverständlich geworden ist wie die Luft zum Atmen. Es handelt sich um eine Errungenschaft, die weiterhin die Illusion nährt, wir könnten in direktem moralischem bzw. aufklärerischem Zugriff die Selbstgefährdung der Gesellschaft abwenden. Diese Errungenschaft ist die *massenmedial erzeugte Öffentlichkeit, genauer: die massenmedial teils fingierte, teils erzeugte und geprägte Öffentlichkeit.*

So wie die massenmediale Realitätserfassung und Realitätsdarstellung hochgradig selektiv ist, ist auch die massenmedial herge-

stellte und unterstellte Öffentlichkeit ein fragmentarisches und zum Teil fiktionales Gebilde. Wie die schöne quasi-liturgische Formel des amerikanischen Nachrichtensprechers Walter Cronkite sagt, unterstellen und akzeptieren wir im Blick auf ein massenmedial zusammengestelltes Set von Themen: »That's the way it is on the fourth of October, 1987« (So ist es, so ist es gewesen, das ist die Realität am 4. Oktober 1987). Wir unterstellen ferner, daß ›jeder Mensch‹ dies – als die Realität, die Welt, das Neue und Neueste, das Entscheidende – so unterstellt und akzeptiert. Die Tatsache, daß wir mit Unterstellungen arbeiten, bedeutet aber nicht, daß wir uns von der damit gegebenen Kommunikationsform, von dieser Realitätsunterstellung und von dieser Öffentlichkeit einfach zugunsten einer ›wahreren‹ Realitätsdarstellung und einer realistischeren, authentischeren Öffentlichkeit distanzieren könnten. Unerachtet des Kredits, unerachtet des halb fiktionalen Charakters der Massenmedienkommunikation dürfte es tatsächlich derzeit keine gesellschaftlichen Kommunikationsformen geben, die Objektivität, schnelle Plausibilisierung und Integrationskraft besser miteinander vermitteln als die Massenmedien. Und kein gesellschaftliches Kommunikationsmedium reagiert derzeit so integrativ, sensibel und schnell auf die physischen Selbstgefährdungen der Gesellschaft – seien es Kriege, Epidemien, Naturkatastrophen oder industriell induzierte ökologische Krisen und Katastrophen. Doch was *leistet* die Reaktion?

Ganz im Gegensatz zur Geschwindigkeit und zur Kapazität der Erzeugung von Erregung ist die real verändernde Wirkung der Massenmedienkommunikation im Blick auf Gefährdungen und Selbstgefährdungen der Gesellschaft gering. Gewiß kann ein Fernsehreport die Karriere einer Person begründen oder beenden. Aber als ein Instrument längerfristiger gezielter Strukturveränderungen gesellschaftlicher Subsysteme oder gar als Steuerinstanz konzertanter Reaktionen auf z.B. ökologische Gefährdungen ist die Massenmedienkommunikation bislang überfordert. Sie lebt vom schnellen Wechsel der Themen, von schneller Plausibilisierung und wählt ihre Inhalte nach deren Unterhaltungswert im Rahmen einer latenten säkularen Liturgie aus. Von einer der Wettervorhersage vergleichbaren täglichen Gesellschaftsanalyse etwa mit festen, stetigen Parametern sind wir sehr weit entfernt.

Daß unsere Kulturen – wenn nicht die Massenmedien selbst – prinzipiell auf den Gewinn solcher Parameter abzielen, dokumentieren Veröffentlichungen wie der seit 1984 erscheinende »State of the World«-Report[6]. Es handelt sich dabei um Veröffentlichungen, die unter bestimmten Leitgesichtspunkten (beim »State of the World«-Report ist es der »Progress Toward a Sustainable Society«, der Fortschritt in Richtung auf eine der Erhaltung fähige Gesellschaft) breitgestreute Massenmedieninformationen auswerten. Im Bereich der Theologie sehe ich John Cobbs neuere Bemühungen, Maßsysteme für die Bestimmung von ›Lebensqualität‹ zu entwickeln, als wichtige und dringend notwendige Schritte angesichts dieser Entwicklung an.[7]

Doch weder unsere besten ethischen bzw. politisch-theologischen Denkansätze noch die in den »State of the World«-Reports erfolgenden Objektivierungen des massenmedial vermittelten Selbstverhältnisses großer Gesellschaften wie der USA oder gar einer unterstellten Weltgesellschaft stellen bislang leitende Gesichtspunkte für die Massenmedienkommunikation selbst bereit. Es zeichnen sich bisher meines Erachtens noch keine Mittel ab, die massenmediale Realitätsdarstellung und Öffentlichkeitsbildung so zu verändern, daß tatsächlich ein Kommunikationskontinuum entstünde, das auf gesellschaftliche Selbstgefährdungen handelnd zu reagieren erlaubte.

Als sehr schwer stellt sich die anstehende Aufgabe dar, sobald man auch nur Minimalbedingungen ihrer Durchführung beachtet. Die massenmediale Selbstzentrierung der Gesellschaft lebt von kurzen und mit kurzen beobachteten Zeitsystemen. Nur aufgrund der kurzen kontrollierten Zeitsysteme läßt sich die Fiktion der Einheit universaler Öffentlichkeit aufrechterhalten. Nur in den *ersten*, sozusagen schrillen Reaktionen auf Katastrophen läßt sich eine Einheit der Öffentlichkeit unterstellen.

Es ist nun leicht, abstrakt zu fordern, die Kurzatmigkeit der Massenmedienkommunikation müsse überwunden werden, wir müßten wieder weitere Zeithorizonte aufbauen usw. Doch damit würden wir die massenmediale Fiktion der Einheit universaler Öffentlichkeit noch lange nicht in eine Realität transformieren. Wir würden sie eher zerstören.

Wohl ist es keine Frage, daß wir uns mit der massenmedialen Realitätserfassung und mit ihrer Fiktion der Einheit universaler Öffentlichkeit nicht abfinden können. Wir können uns damit nicht abfinden, auch wenn sie unseren moralischen und metaphysischen Bewußtseinsstellungen verspricht, ihnen ein bescheidenes Fortleben im Rahmen der ›Einheit der Weltöffentlichkeit‹ zu ermöglichen. Es ist allerdings ebenso unzureichend, einfach Klagen über den Abbau von »Geschichte« durch die massenmediale Selbstzentrierung der Gesellschaft anzustimmen wie die »nachlassende Tra-

ditionslenkung« bloß zu konstatieren. Tatsächlich baut die massenmediale Selbstzentrierung Traditionsanschlüsse und Traditionspflege und auch eine weitreichende Erwartungskultur mit komplexen normativen Strukturen ab.

Doch das Beklagenswerte dabei ist vor allem die mangelnde verbindende Kraft und der mangelhafte Realitätsbezug einer »nachgeschichtlich« und »nachnaturrechtlich« integrierten, »von heute auf morgen« lebenden Öffentlichkeit. Denn weder überwindet die massenmedial erzeugte und geprägte Öffentlichkeit die Funktions- und Perspektivendifferenzierung der modernen Gesellschaft und die mit ihr verbundene Gefährdung. Das Kommunikationskontinuum, das sie darstellt, ist weitgehend illusorisch. Noch entsprechen die Verfallszeiten der massenmedialen Aufmerksamkeit den realen Betroffenheiten in den realen Öffentlichkeiten. Das unterstellte Realitätskontinuum wird unrealistisch abgebildet.

Einerseits wird das Bewußtsein der tatsächlichen Folgen einschneidender Ereignisse und der abgestuften realen Reaktionen auf sie ausgeblendet. Man denke nur an die kurzlebigen Medienreaktionen auf die durch europäische Chemiekonzerne verursachte Naturzerstörung mit ihren noch nicht absehbaren Folgen. Oder man denke an die Zerstörung zukünftiger Geschichte durch Aktionen wie die »weltöffentlich« so schnell aus dem Bewußtsein getretene Bombardierung Libyens. In beiden Fällen handelt es sich um Ereignisse, deren *Folgelasten* völlig außerhalb massenmedialer Sensibilität liegen. Andererseits verstärkt und streut die Massenmedienkommunikation permanent Erregungen, die nicht wieder abgebaut, aber auch nicht wirklich wieder aufgenommen und bearbeitet werden. Sie ist also nicht nur langfristig stumpf, sondern trägt auch bei zu stetiger psychischer und kultureller Umweltverschmutzung.

Auf vielseitige Weise gefährdet sich die gegenwärtige Gesellschaft selbst durch Einrichtungen, die ihre rasante Entwicklung und ihre beständige Anpassung an die rasante Entwicklung erlauben. Sie gefährdet sich durch Funktionsdifferenzierung und massenmediale Selbstzentrierung, Realitätserfassung und Öffentlichkeitsbildung. Sie gefährdet sich, indem ihre Fähigkeit schwindet, auf Gefahren und Katastrophen zu reagieren, die die Gesellschaft kompakt rückbetreffen, sie gefährdet sich, indem ihre eigene, selbst verursachte reale Entwicklung und deren Wahrnehmung und Darstellung zunehmend auseinanderklaffen.

Eine mit dem Anspruch, Orientierung zu bieten, auftretende kirchliche Studie, die den Lesern suggeriert, die »Traditionslenkung« sei allein oder primär durch »individuelle Entscheidung«

und »Selbstbestimmung des Subjekts« abgelöst worden, trägt durch ihre Wahrnehmungs- und Theoriedefizite zur Selbstgefährdung der Gesellschaft bei.

2.3
Der von einem Fehlschluß geleitete Rückzug der EKD-Studie auf eine überschaubare Nahbereichsethik und die »subjektive Verortung von Glaube und Kirche«

Man kann nun darüber Erwägungen anstellen, inwieweit die kurz charakterisierte Selbstgefährdung menschlicher Gesellschaften durch Errungenschaften, die gerade ihre Entwicklungsdynamik bestimmen, gerade sozusagen »ihre Stärken« ausmachen, vom modernen Individualismus mitgetragen und mitverantwortet werden müsse. Doch es ist *keineswegs das frei entscheidende und jede Zumutung abwehrende Individuum, sondern das mitgerissene, mitgezogene, verwirrte und verängstigte Individuum, das hier zu erkennen, zu benennen und anzusprechen wäre.* Dies wieder scheinen die Verfasser der Studie gesehen zu haben, indem sie von Zeit zu Zeit betonen, daß die Freiheit des Individuums, die sie in vieler Hinsicht hochschätzen und preisen, doch andererseits auch des, wie sie formulieren, »schützenden Rahmens« bedarf. Es wird der »Zwang zur Selbstbestimmung« hervorgehoben, die Selbstverwirklichung wird als Problem dargestellt, und die Angst vor Selbstverlust wird beschworen (35 u.ö.).

Doch statt Zwang, Problem, Angst auf der einen Seite – den »schützenden Rahmen« auf der anderen Seite einmal *darzustellen,* wird schließlich nur nach dem Muster einer Ich-du-Konfrontation von Mensch hier und Gott da und mit entsprechenden Chiffrierungen festgestellt: »Für kirchliches Handeln folgt aus dem Zwang zur Selbstbestimmung die Aufgabe, in neuer Weise deutlich zu machen, was es nach christlichem Verständnis heißt, sich von Gott her bestimmen zu lassen: Nämlich nicht durch zufällige Befindlichkeiten und Beliebigkeiten, sondern durch die Wahrheit, die frei macht und deshalb nicht den Verlust, sondern die Erfüllung von ›Selbstbestimmung‹ darstellt« (36). Vergeblich wird man auch nur nach einem *Ansatz* suchen, diese Aufgabe wahrzunehmen.[8]

Unerachtet der Klagen über den Verlust der Tradition, der gelegentlichen Warnung vor dem »Zwang zur Selbstbestimmung« und der weichen Frage nach dem »schützenden Rahmen« ist die Studie

geradezu fixiert auf den Individualismus und auf die Ideologie der Ablösung traditioneller Bindungen durch das frei entscheidende Individuum. Darin wird sie durch eine unglückselige Fehldiagnose und durch einen Fehlschluß bestärkt.

Im Bemühen, die Relevanz des kirchlichen Christseins wiederzugewinnen und wieder zu festigen, geht sie von folgenden Voraussetzungen aus: »Für den einzelnen staffelt sich sein persönliches Lebensumfeld in Zonen unterschiedlicher Bedeutung und Wichtigkeit. Bestimmte *Lebensbereiche* genießen hohe Priorität im subjektiven Bild vom eigenen Leben; andere dagegen rangieren eher im Hintergrund, aus dem sie nur unter besonderen Bedingungen hervortreten. Bei einer allgemeinen Bevölkerungsumfrage 1982 (ALLBUS) wurde beispielsweise folgende Bedeutungsstaffelung festgestellt:

Es bezeichnen als für sie selbst sehr wichtige Lebensbereiche:

Eigene Familie und Kinder	78%
Freizeit und Erholung	58%
Beruf und Arbeit	55%
Freunde und Bekannte	50%
Verwandtschaft	32%
Religion und Kirche	26%
Politik und öffentliches Leben	23%« (23).

Die Studie folgert daraus – unter falscher Fortsetzung des Wahl- und Entscheidungsdenkens: »Die Rangskala ist ein deutlicher Hinweis auf die – trotz aller ›Politisierung‹ – ungebrochene *Dominanz der Privatsphäre* im Erlebnishaushalt der Bevölkerungsmehrheit. Darüber hinaus zeichnet sich in der persönlichen Bewertung ein Vorrang der selbst gewählten Sozialbeziehungen – zum Ehegatten und den eigenen Kindern, zu Freunden und Bekannten – vor zugeschriebenen Herkunftsbindungen an Verwandtschaftssystem, Konfessionsgemeinschaft und Staat ab« (23f).

Lassen wir zunächst den trivialen Faktor außer acht, daß das Verhältnis zu den Eltern und Geschwistern von Wahl und Entscheidung weitgehend unabhängig ist – ebenso wie das Verhältnis zu den eigenen Kindern, wenn sie einmal geboren sind, während sich bei Verwandtschaft und Gemeindezugehörigkeit sehr wohl Selbstdistanzierungen vornehmen lassen. Wichtiger als diese auf Nachlässigkeit beruhende Selbstbestärkung in der Entscheidungsideologie ist die Schlußfolgerung: Um die Relevanz des Christseins zu sichern, bedürfe es einer, wie die Studie formuliert, »*subjektiven*

›Verortung‹ von Glaube und Kirche« (vgl. 24; Hervorhebung M.W.).

Die These, daß es der »subjektiven ›Verortung‹ von Glaube und Kirche« bedürfe und daß diese am besten in einer möglichst engen Verklammerung von religiösen und familiären Erfahrungen und Erlebnissen erfolge, hält sich in der Studie *Christsein gestalten* durch. Die Studie läßt sich darin nicht beirren, obwohl die allgemeinen Erwartungen an die Kirche, die sie referiert, gerade *gegen* eine kirchliche Einmischung in Eheangelegenheiten, Familien- und Privatmoral sprechen. Sie läßt sich in ihrer These von der »subjektiven ›Verortung‹ von Glaube und Kirche« nicht beirren, obwohl die gesellschaftlichen Erwartungen an die Kirche, wie sie erstaunt notiert, in ganz andere Richtung gehen.

2.3.1
Warum die EKD-Studie die zunehmenden Erwartungen an Verbesserung und Ausweitung kirchlichen Handelns »erstaunlich« findet

Christsein gestalten hat – unter Aufnahme der »Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft«[9] – die »Erwartungen an die Kirche« von stärker und schwächer der Kirche verbundenen Menschen dargestellt. Dabei zeigt es sich[10], daß von beiden Gruppen vor allem ein verstärktes Engagement der Kirchen »im Problem Arbeitslosigkeit« und in der »Unterstützung von Bürgerinitiativen« gewünscht wird. Ferner werden eine verbesserte »zeitnahe Verkündigung«, Verstärkung der »diakonischen Betreuung«, aber auch Verstärkung des »Friedensengagements« und des »Engagements für die Dritte Welt« erwartet (vgl. 30).

Auf dieses Erhebungsergebnis, das mit der These von der »subjektiven ›Verortung‹ von Glaube und Kirche«, mit der Fixierung auf das familiäre Erfahrungsspektrum und die Nahbereichsethik nicht ohne weiteres verträglich ist, hat die Studien- und Planungsgruppe der EKD mit *Erstaunen* reagiert. »Erstaunlicherweise richten sich diese *Veränderungswünsche* mit ganz wenigen Ausnahmen auf eine Verstärkung, Verbesserung und Ausweitung des kirchlichen Handelns« (29). »Das hohe Erwartungsniveau gegenüber der Kirche bei schwachen Verbundenheitsgraden ... bezieht sich nicht auf die Privatsphäre, sondern vor allem auf das *öffentliche Engagement* der Kirche. Darin spiegelt sich eine Akzentver-

schiebung und Dimensionserweiterung. Gewachsen ist die Einsicht in die Bedeutung überindividueller, öffentlicher Lebenszusammenhänge und Strukturen – speziell in den angeführten Trägerschichten des sozialen Wandels. Man empfindet verstärkt die öffentliche Dimension auch der individuellen Lebensumwelt und ihre Verflochtenheit in übergreifende Strukturzusammenhänge. Diese über die primäre Lebenswelt hinaus erweiterte Problemwahrnehmung drückt sich auch in den Erwartungen an die Kirche aus: ihrem öffentlichen Engagement wird vergleichsweise mehr Gewicht zugesprochen. Man erwartet von ihr, daß sie sich auch in den zentralen gesellschaftlichen Problemfeldern engagiert: zeitnahe Predigt, Friedensinitiative, Engagement in Fragen der Arbeitslosigkeit und für verbesserte Lebensbedingungen« (32f).

Das ist richtig gesehen und gefolgert. Doch vergeblich wird man in der ganzen Studie nach irgendeinem kreativen Ansatz oder Beitrag der »verantwortlichen Gremien der Kirche« (120) in Richtung auf dieses erwartete Engagement suchen. Ganz auf der Linie der betrüblichen Bemerkung, man müsse auch der »Attitüde kritischer Infragestellung« mit »Respekt« begegnen (74)[11], besteht das in Aussicht gestellte kirchenamtliche Engagement teils in herablassender Verstärkung, teils in eher repressiv wirkender Toleranz. Da wird erklärt, daß die »Denkschrift ›Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung‹ ... ohne das ökologische Engagement christlicher Gruppen *so* nicht denkbar« (Hervorhebung M.W.) wäre, daß sie »vieles gleichsam ›offiziell‹ auf(nähme), was bis dahin, solange es nur von Umweltgruppen vertreten wurde, vielfach als ›unseriös‹ abgetan wurde« (120f). Und es verändert nicht den Stil der Herablassung, wenn vermerkt wird, daß sich die Kirchenleitungen mit »diesen Gruppen«, die »ein hoch einzuschätzendes Potential an moralischer und geistiger Kraft« darstellten, die »positive und konstruktive *Auseinandersetzung*« keinesfalls »*ersparen*« sollten (121; Hervorhebungen M.W.).

Defensiven, der Ausdruck des Genötigtseins, Relativierungen und Leerformeln bestimmen auch die wenigen Bemerkungen zur Ablösung der patriarchalen Strukturen in der Kirche und zum veränderten »Selbstverständnis junger Frauen«: »Nebeneinander leben in unserer Gesellschaft und Kirche Menschen mit voraufklärerischer Bewußtseinsstruktur, mit kritischem Zeitbewußtsein und mit vorausgreifenden, postmodernen oder utopischen Vorstellungswelten. Ein Beispiel dafür ist der Streit um die Rolle der Frau in unserer Gesellschaft« (81; vgl. auch 19.52.55). Da es sich ja nicht nur um einen »Streit«, sondern um die wichtigste, wohl derzeit ›revolutionärste‹ und folgenschwerste interne ›tatsächliche‹ *Veränderung* der Strukturen von Gesellschaft und Kirche handelt, wäre es gut, gelegentlich zu erfahren, was die EKD hinsichtlich dieser Entwicklung als »postmoderne oder utopische Vorstellungswelten« ansieht.

Es zeigt einen erstaunlichen Mangel an Sensibilität für die »moralische und geistige Kraft« und die inhaltlichen Anliegen und Fragen der Initiativgruppen, wenn sie als »Ausdruck der verstärkten Inanspruchnahme von Mündigkeit und des mit der Entwicklung unserer Demokratie einhergehenden Wunsches nach Beteiligung am Prozeß von Öffentlichkeit, nach Eigeninitiative und Mitgestaltung« angesehen werden und wenn von »diese(m) ganze(n) Feld von Anfragen und Protesten, Forderungen und Vorschlägen« gesprochen wird (119f). Als ob es den Bürgerinitiativen primär darum ginge, irgendwie »mitzumachen«, sich selbst »einzubringen«, um vielleicht etwas Entscheidungsindividualismus auszuleben! Als ob hier primär von pubertär erscheinender Unruhe und sekundär vage von »moralischer und geistiger Kraft« zu reden sei, ohne die die »verantwortlichen Gremien« schließlich »so« nicht das, womit man sich eine »Auseinandersetzung« nicht »ersparen« konnte, aufgenommen und verstärkt hätten, um das »vielfach als unseriös« Angesehene auf die Höhe der öffentlichen Anerkennung zu bringen. Die ganze Beschreibung der kirchenamtlichen Einstellungen gegenüber den »Initiativgruppen« ist befremdlich, ja peinlich. Sie ist zumindest deshalb befremdlich, weil die Initiativgruppen doch gerade die Anliegen derer aufnehmen, die die EKD-Leitung »werbend« gewinnen will. Sie ist peinlich, weil im selben Abschnitt die Studie durchaus Sensibilität für einen »abschätzigen Unterton« zeigt. Sie notiert den »abschätzigen Unterton, der bei den Stichworten ›Amtskirche‹ oder ›konsistorial‹ mitschwingt ...« (119).

Die erstaunliche Sicherheit, mit der sich die EKD-Planungsgruppe in ein unrealistisches Selbst- und Umweltverhältnis hineinmanövriert, läßt sich ebenso erklären wie ihr beharrliches Festhalten am Entscheidungsindividualismus und an der Familienfixierung. 78%, so lasen wir, bezeichnen die »eigene Familie und Kinder« als »für sie selbst sehr wichtige Lebensbereiche«. Aber nur 26% sehen »Religion und Kirche« und gar nur 23% Politik und öffentliches Leben als »für sie selbst sehr wichtige Lebensbereiche« an. Sollte da nicht ein auf Mitgliederzahlen und Mitgliederwerbung konzentrierter »guter Haushalter« darauf achten, daß er angesichts der »*Dominanz der Privatsphäre* im Erlebnishaushalt der Bevölkerungsmehrheit« (23f) seinen Einfluß nicht aus dieser Sphäre her-

aus in andere, weniger dominierende Sphären verdrängen läßt?

Da mag die »theologische Betrachtungsweise« die »subjektive ›Verortung‹ von Glaube und Kirche sicherlich unbefriedigend« finden (24); da mögen sich die befragten »durchschnittlichen Männer auf der Straße« gegen eine Einmischung der Kirche in Privatangelegenheiten und deutlich für mehr öffentliches Engagement und gesellschaftsdiakonisches Handeln der Kirche aussprechen – die »klugen Haushalter« halten an der Fixierung auf das entscheidende Individuum und die Familie fest, als sei die Kirche nicht seit Jahrzehnten von der Inflation einer Theologie heimgesucht, die das »Ich-du-Verhältnis«, den Person-zu-Person-Dialog zu Grund, Maß und Form allen religiösen Denkens zu machen sucht! Geradezu als ›Credo‹ der Studie *Christsein gestalten* kann man die These ansehen: »Dauerhaft prägend und persönlichkeitsformend wirken nur solche christlichen Gehalte, die im persönlichen Umfeld verankert sind. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die christliche Glaubensüberlieferung immer neu so zu *elementarisieren*, daß sie in diesem Primärbereich gelebt und gestaltet werden kann. Die herausragende Rolle der Familie in der subjektiven Lebensorientierung verweist auf die Schlüsselfunktion, die den ›Schnittstellen‹ von Glaube und Kirche mit diesem Beziehungsfeld zukommt« (33; vgl. 24: »... daß Glaube und Kirche im allgemeinen nur dann in den Vordergrund des Bewußtseins treten, wenn sie sich mit dominanten Lebensthemen verbinden«; u.ö.).

Es ist ein einfacher Denk- und Theoriefehler, mit dem sich die Verfasser der Studie die Wahrnehmungsfähigkeit verstellen und in trügerische Selbstsicherheit hinsichtlich ihrer Optionen bringen. Konzentriert auf die »Pförtner-Funktion« der »Primärbeziehungen« (beides 34), suchen sie nach »Schnittstellen« zwischen religiösen Themen und familiären, zwischen Religiosität und Kult der Privatheit und Individualität. Deshalb soll die »Glaubensüberlieferung« – mögen es die Theologen wollen oder nicht – »subjektiv verortet« werden, deshalb wird auch der weithin als öde und läppisch angesehenen Standardform kirchlicher Präsenz in den Medien (man denke z.B. an das »Wort zum Sonntag«) ein gutes Gewissen gemacht (vgl. 33f).[12] Und die reale »subjektive Verortung«, das Selbstverständnis des Christen und das Verständnis von Kirche werden wie folgt, wiederum nicht ohne Herablassung, dargestellt: »Ein Christ ist jemand, der die 10 Gebote kennt und im ganzen anerkennt; in seiner Lebensführung ein anständiger, vertrauenswürdiger und hilfsbereiter Mensch und Mitmensch, Ehegatte, Kollege und Nachbar. Das populäre Verständnis von Christsein lebt weitgehend aus diesem wenig dramatischen ethischen Common sense« (26). Und: »Die Kirche ist in landläufiger Sicht wesentlich organisierte Nächstenliebe ...« (27).

Daß der »Mann auf der Straße« damit nicht einfach übereinstimmt, zeigt sich nicht nur an den Statistiken der Kirchenleitungen (und der Wasserwerke). Daß der Common sense religiös wesentlich anspruchsvoller ist und daß die Verfasser der Studie einen Theorie- und Denkfehler begehen, wenn sie nur nach »Schnittstellen« zwischen religiösen und familiären Themen suchen, zeigt sich an den Erwartungen an verändertes kirchliches Handeln. *Es werden von der Kirche Hilfen und Aufschlüsse erwartet im Blick auf die Betroffenheit und Rückbetroffenheit des Individuums durch öffentliche Kräfte und Institutionen!* Deshalb steht bei den der Kirche Nah- und Fernstehenden die Erwartung an der Spitze, die Kirche möge hinsichtlich der *Arbeitslosigkeit* aktiv werden. Denn dieses Problem drückt von allen aufgelisteten am deutlichsten die Struktur aus: Rückbetroffenheit des Individuums und der Familie durch öffentliche Kräfte und Institutionen.[13]

Man kann es nur mit einer bildungsgeschichtlich bedingten Fixierung auf den Entscheidungsindividualismus und mit der Omnipräsenz der ›Ich-du-Liebe-Figur‹ in der Theologie der Nachkriegszeit erklären, daß die Studie so weit hinter dem Niveau des Common sense zurückbleibt, wenn man nicht politische Motive unterstellen will. Erfaßt man, daß die Menschen Erwartungen an kirchliches Handeln im Blick auf die *Rückbetroffenheit* privaten und individuellen Lebens durch öffentliche Kräfte und Institutionen ausbilden, so erklären sich ohne Zwang Phänomene, an denen die Studie Paradoxien feststellen muß. Es erklärt sich, daß die Menschen von »der Kirche« weder eine Duplizierung der politischen Stellungnahmen erwarten (eine Abstinenz, die die Studie nur zu gut berücksichtigt) noch eine Duplizierung der Privatsphäre (was der Studie zu verstehen schwerfällt). Die Kirche muß mehr bieten, als sich an den einen oder anderen ›gesellschaftlichen Code‹ anzuhängen. Sie soll sich weder in die politische Schaltzentrale noch in die Pförtnerloge des Familienwohnhauses setzen. Es erklärt sich ferner, warum die Menschen in ländlichen Gegenden, wo das öffentliche Leben noch viel stärker durch Ich-du-Konstellationen und Nahbereichsethik geprägt wird und symbolisiert werden kann, weniger enttäuscht sind von der Kirche als in Großstädten, wo erheblich größere Ansprüche an die Erfassung und Kontrolle *öffentlicher* Kräfte und Gewalten gestellt werden (vgl. 20f).

Die Studie, die auf Individualismus und Personalismus fixiert ist

(»Der christliche Glaube wird anschaulich und erlebbar *nur* an Personen, an Vorbildern«, 27; Hervorhebung M.W.), kann dieses Anspruchsniveau nicht nachvollziehen. Selbst im Blick auf die Kasualien, die sie primär als individuelle und familiäre Passageriten darstellt (vgl. 90ff und 24), erkennt sie nicht, daß die Pointe nicht das Individuum als solches oder die Familie als solche ist. Bei der Feier der Kasualien ist selbst im säkularisierenden Verständnis die Konfrontation des Individuums und der Familie mit dem öffentlichen Leben bzw. die Rückbetroffenheit durch das öffentliche Leben Thema und Problem, und sei es nur als die Erfahrung der (den gewachsenen Familienhierarchien vorübergehend entzogenen) Selbstdarstellung im Verwandten- und Bekanntenkreis.

2.3.2
»Fortschreitende Ausdifferenzierung« und die »immer komplexer werdende Gesellschaft«. Nicht einmal Popularsoziologie!

Es fragt sich nun, wie die EKD-Studie, die das »subjektive Verorten« und ein entsprechendes »Elementarisieren« der Glaubensinhalte als Leitgesichtspunkte für den Weg der Kirche ansieht, auch nur die Hoffnung hegen kann, sie könne sich auf die Fragen, Erwartungen und Ansprüche derer einlassen, von denen die gegenwärtige EKD-Leitung meint, sie würden die Kirche in den kommenden 40 Jahren verlassen. Die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* hatte richtig formuliert, daß es gelte, »kritische, erwachsene Menschen mit einem vergleichsweise hohen Grad an Bewußtheit« zu gewinnen, daß ein »relativ hohes und differenziertes Anspruchsniveau gegenüber Form und Inhalt christlicher Verkündigung«[14] vorauszusetzen sei.

Christsein gestalten zeigt in dieser Hinsicht zwar weniger Sensibilität, benennt aber immerhin Phänomene wie »Bildungsexpansion« (17f), »Wertwandel« (18), das »Selbstverständnis junger Frauen« (19), »Ausgeweitete Hilfserwartungen« (19). Und schon dies müßte eigentlich vor dem Versuch zurückschrecken lassen, die Inhalte des Glaubens und der christlichen Verkündigung auf das Niveau eines »wenig dramatischen ethischen Common sense« (26) zurückzustutzen, die Person-zu-Person-Kontakte in Familie und Freundschaft zum unerläßlichen und alleinigen Rahmen und Bezugssystem von »Glaube und Verkündigung« zu erklären (24 u.ö.). Schon dies müßte doch davor warnen lassen, die »Gestern-

sagte-mir-meine-Frau- . . .«-, »Neulich-besuchte-ich-einen-alten-Freund- . . .«- und »Haben-Sie-sich-beim-Einschlafen-auch-schon-einmal-gefragt«-Rhetorik, die auch für die religiösen Äußerungen in den Massenmedien stilbildend geworden ist, mit gutem Gewissen weiterzuverwenden, anstatt sie einer gründlichen theologischen und sachlichen Revision zu unterziehen.

Man kann erklären, warum die Studie nicht zurückschreckt vor der Forderung der »Einpassung« der Verkündigung und des Glaubens in die Erlebensformen, die das Kirchenamt der EKD offenbar als Religiosität des »durchschnittlichen Mannes auf der Straße« unterstellt.

Die Studie geht aus von einer »sich laufend differenzierende(n) Gesellschaft« (52), von der Ansicht: »Die Komplexität wird in Zukunft nicht geringer, sondern eher größer werden, weil sich die neuzeitliche Lebenswelt immer rascher fortentwickelt und ausdifferenziert« (40). Dieser sich differenzierenden Gesellschaft entspreche das »Funktionsgefüge« einer kirchlichen Organisation, die ein »überraschend engmaschige(s) Netz kirchlicher Aktivitäten« bereitstelle (78), ein Netz, das der »gesellschaftlichen Differenzierung« nachgebildet werde. Zwar nicht nach dem Muster: »Ick bün all hier«, aber doch nach dem Motto: »Ick komm all nach« heißt es, es würden »bewußt und programmatisch immer neue und vielfältige kirchliche Arbeitszweige eingerichtet: Angebote für Kinder, Jugendliche, Männer und Frauen, alte Menschen, verschiedene Berufsgruppen, Beratungsstellen, Telefonseelsorge, Bahnhofsmission etc.« (50). Und die Studie fügt mit einer überraschenden Unbefangenheit hinzu, daß es dabei tatsächlich um die Kopie-Identität einer sich der gesellschaftlichen Entwicklung hinterherdifferenzierenden Kirche gehe: »In letzter Konsequenz wird unter dieser Zielperspektive die gesellschaftliche Differenzierung in einer entsprechend differenziert aufgefächerten Kirchenstruktur maßstabsgetreu abgebildet« (50).

Das, was die neuere Soziologie als *Problemstellung* erkannt und formuliert hat, auf die theoretische und praktische Anstrengungen nun zu *reagieren* hätten – die Entwicklung, die zu *Dissoziation* und chronischer *Selbstgefährdung* menschlicher Gesellschaften führt[15] –, wird in einer schon atemberaubenden Einfalt als nicht nur hinzunehmende, sondern geradezu als das Gesetz kirchlicher Entwicklung vorgebende Selbstverständlichkeit in Ansatz gebracht. Von neueren soziologischen Erkenntnissen und Theorieanstrengungen haben solche Reizwörter aufgreifende Aufstellungen nicht einmal die Grundoperationen zur Kenntnis genommen.

Man fragt sich schließlich, wie die EKD-Studie die mit dem Willen zur Kopie hingenommene (vgl. 49f) »gesellschaftliche Differenzierung« konzeptionell zusammenbringt mit den oben beschriebenen »Elementarisierungen«, wie sie die »zunehmende Komplexität« in den Figuren der Person-zu-Person-Kommunikation auch nur *erfassen* will, von weiterführenden Erkenntnissen und Orientierungen des Handelns ganz zu schweigen. Statt einer Lösung bietet die Studie nur eine *Chiffre* an, eine Verdeckung des gedanklich, des konzeptionell außer Kontrolle Geratenen.

»*Lebenswelt*« heißt der Ausdruck, den die Studie beständig dort verwendet, wo die Differenz und die Vermittlung einer »immer komplexer werdenden ausdifferenzierten Gesellschaft« und einer auf dem Niveau von Person-zu-Person-Kontakten »elementarisierten« Wahrnehmung und Religiosität zu erklären und herzustellen wären. Der Münchner Philosoph Dieter Henrich hat richtig erkannt, daß dieser Ausdruck Verlegenheit beschreibt und Ausweichen vor einer Erhellung des vom Prozeß »gesellschaftlicher Ausdifferenzierung« desorientierten Bewußtseins. »›Lebenswelt‹ ist ein Terminus, dem dieses Ausweichen ins Profil geschrieben steht. Denn er erklärt den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität.« Henrich fügt dem hinzu, der Terminus sei »von den Renegaten einer längst verlorenen Unmittelbarkeit in Umlauf gesetzt worden«[16]. Wer diesen Ausdruck verwendet und sich zugleich ohne Umstände auf einen Hasenlauf der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung hinterher einläßt, der muß sich hier wiedererkannt sehen.

Nun könnte man summieren: Das Vorgetragene und Diskutierte sei noch kein hinreichender Grund, einer Kirchenleitung oder einer »Studien- und Planungsgruppe im Kirchenamt« vorzuwerfen, sie sei orientierungslos und breite Orientierungslosigkeit aus. Warum soll ein kirchliches Leitungsgremium nicht die Freiheit haben, auf popularphilosophische Ansätze der 50er Jahre zurückzugreifen, Reizwörter neuerer Diskussion als bloße Chiffren zu verwenden, Theorie*probleme* als praktische Lösungen anzusehen und Entwicklungen auszublenden, die viele Menschen in Unruhe versetzen; warum soll sie nicht versuchen, die »Komplexität der gesellschaftlichen Entwicklung« teils zu kopieren, teils mit banalisierenden Denkformen zu ›reduzieren‹, und warum sollte sie sich nicht auch den einen oder anderen Fehlschluß erlauben? Nicht an ihrer soziologischen, philosophischen, gesellschaftstheoretischen Kompetenz, sondern an ihrer *theologischen* Kompetenz sei die orientierende Kraft einer Kirchenleitung zu messen. Die Frage »Kirche ohne Kurs?« sei eine im Blick auf die *theologische* Orientierung zu stellende Frage. Das ist gewißlich wahr! Es sind jedoch Anlage und Durchführung der Studie *Christsein gestalten*, die es erforderlich machten, zunächst die »empirische« und »gesellschaftstheoretische« Orientierungsfähigkeit zu erörtern. Eine sachgemäße und treffende Auseinandersetzung ist nur zu führen, wenn man sich in den »Umkreis der Stärke« des Diskussionspartners stellt, wenn man die ihm wichtigsten Formen und Inhalte ernst nimmt und aufnimmt. Von der gesamten Anlage und Durchführung von *Christsein gestalten* (wie der vorausgehenden Studie) her scheinen Ansprüche und Stärken nicht primär auf der Ebene *theologischer* Reflexion geltend gemacht zu werden.[17] Dafür spricht nicht nur die wiederholte Zurückdrängung, ja Herabsetzung theologischer Argumente und Bedenken.[18]

Wer die Studie *nur* an ihrer Bereitschaft, theologisch zu orientieren, messen wollte, der würde nicht nur Schwierigkeiten haben, auf die überwiegenden Partien inhaltlich Bezug zu nehmen, sondern zöge sich allzuleicht den Vorwurf zu, an ihr ›vorbeizureden‹, vorbeizuargumentieren. Aber immerhin signalisiert die Studie in der Überschrift eines Kapitels (37) und an einzelnen Stellen der Abhandlung ausdrücklich, daß die Frage nach der von ihr gesuchten und vermittelten *theologischen* Orientierung sinnvoll gestellt werden kann und gestellt werden darf. Die Antwort auf diese Frage ist allerdings erschreckend.

3
Theologische Verantwortungslosigkeiten und ihre Kritik

Die schlimmsten Fehlorientierungen der Studie *Christsein gestalten*, die größten und ärgerlichsten der von ihr angerichteten Schäden gehen von einem Kapitel aus, dessen Überschrift »Theologische Verantwortung« lautet. Etliche der dort getroffenen Aussagen sind einfach skandalös und tragen »den Stempel der Verkehrtheit so deutlich auf der Stirn . . ., daß in einer gesunden Kirche schon ein Konfirmand hätte merken müssen, daß er da weder mit dem lutherischen noch mit dem Heidelberger Katechismus in der Hand nur eine Stunde dabeisein und unter irgendeinem Vorwand mittun könne«[1].

So etwa, wenn uns erklärt wird, daß die »theoretische Unterscheidung von Kirche und Christus« sich »praktisch als kaum nachvollziehbar« erweise (42)![2] Es heißt: ». . . die theoretische Unterscheidung von Kirche und Christus, durch welche Irrtümer und Verdunklung der Wahrheit allein der Kirche angelastet und das Christusbild rein erhalten werden soll, erweist sich praktisch als kaum nachvollziehbar. Christus begegnet nicht anders als durch sein Wort« (42). Soll damit die Unterscheidung von Kirche und Christus als ›bloße Theorie‹ denunziert werden, da im Gegensatz dazu Christus und die Kirche, Christi Wort und die Kirche *nicht* zu unterscheiden seien, weil »er eben durch die Kirche, in der sein Wort verkündigt wird, vertreten wird« (42)? Oder soll – und wenn ja, warum? – unterstellt werden, es werde die »theoretische Unterscheidung von Kirche und Christus« vorgenommen, um »Irrtümer und Verdunklung der Wahrheit allein der Kirche« anzulasten »und das Christusbild rein (zu) erhalten«? Auf welche »Praxis« und »praktische Erfahrung« beruft sich hier die Studie? Und seit wann sollen im Namen von »praktischen Erfahrungen« die Grundlagen evangelischen Glaubens preisgegeben werden, seit wann soll ihre Preisgabe einfach hingenommen werden?

Oder was haben wir davon zu halten, wenn die Studie den Glauben einerseits merkwürdigerweise als »Totalidentifikation« mit Christus beschreibt und vom »kirchlichen Ruf. . .« zur »Totalidentifikation« mit Christus im Glauben spricht (42), andererseits aber erklärt, daß gegen »jede Totalidentifikation . . . im neuzeitlichen

Bewußtsein unüberwindliche Reserven« bestünden (42), daß die »›Totalidentifikation‹ zur Ausnahme« werde, »die zum Teil geradezu als pathologisch empfunden wird« (41)? Es ist sehr schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, als sollten hier durch fragwürdige Sprachregelungen (vgl. auch den Versuch, »Totalidentifikation« und »Überidentifikation« zu unterscheiden, 42) zunächst ›pathologische‹ Empfindungen beim Leser erzeugt werden, um dann einer gewissen Relativierung der Verbindlichkeit des Glaubens das Wort zu reden, um »eine gewisse Zurückhaltung auch als ›gesund‹« zu empfehlen, um Glaube und Liebe »mit der Freiheit zur Distanzierung« zu verbinden (vgl. 42).

Auch hierbei handelt es sich kaum um vereinzelte, zufällige Fehlgriffe und Entgleisungen. Denn die Studie kann, wie wir sehen werden, sowohl ihr Verständnis von Freiheit als auch ihre Rede von Wahrheit nicht von einem trost- und haltlosen *Relativismus* unterscheiden. Es entspricht ferner dem gesamten Bild, daß *Christsein gestalten* und auch die Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* die theologische Arbeit, besonders die wissenschaftliche theologische Arbeit, relativieren und marginalisieren. Es hat den Anschein, als seien sie sich, gestützt auf ihre »empirischen Fakten« und die die selektiven Sichtweisen übergreifenden Perspektiven[3], sehr sicher, nicht nur im Namen der Praxis und der »praktischen Erfahrung« zu sprechen, sondern auch aus einer den einander gegenüberstehenden theologischen Positionen (76; vgl. 81) überlegenen Einsicht heraus. Diese Einsicht soll nun in ihren wichtigsten Inhalten beleuchtet werden.

3.1
Relativismus statt bestimmter christlicher Freiheit

Die »Gestaltungsaufgabe«, vor die die Studie *Christsein gestalten* die Kirche gestellt sieht, besteht in einer Versöhnungsaufgabe: ». . . *zwei gleichermaßen gültige Voraussetzungen*, die in Spannung zueinander stehen« (40; Hervorhebung M.W.), sollen miteinander versöhnt werden. Es handelt sich um »die biblischen Kriterien für das Christsein« einerseits und »das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein« andererseits (40).

Die (im 2. Kapitel diskutierten) Wahrnehmungs- und Theoriedefizite der Studie führen dazu, daß sie nun als unumstößliches Dogma festhält: » *In der neuzeitlichen Lebenswelt gilt, daß persönli-*

che Identität immer weniger durch Zuschreibung gewonnen und damit immer stärker zur Selbstbestimmungsaufgabe wird« (40; Hervorhebung M.W.). Diese Selbstbestimmungsaufgabe bestehe in der »Auswahl und Kombination von Rollenmustern«, die jede »Totalidentifikation« ausschlössen. »Alle Verpflichtungen und Engagements werden mit grundlegendem *Freiheitsvorbehalt* eingegangen« (41). Dieser Freiheitsvorbehalt charakterisiere auch das direkte Verhältnis zu Gott, bestimmter das Verhältnis zu Christus. Die Studie warnt wiederholt vor »Fanatismus« und »Überidentifikation« (40ff). Selbst die »›unbedingte Hingabe‹ im Falle von Glaube und Liebe« werde »mit der Freiheit zur Distanzierung zusammengedacht« (42).

Der Studie ist diese »Freiheit zur Distanzierung« und ihre Pflege sehr wichtig. Offenbar soll die »Volkskirche als *Institution der Freiheit*« (70, vgl.62) gerade *diese* »Freiheit zur Distanzierung«, diese »Freiheit zur Reserve« verteidigen, z.B. gegenüber der »bekehrungs- und gemeinschaftsorientierte(n) missionarische(n) Einstellung«, die jedenfalls »vielfach . . . auch« »autoritär geprägt« sei und den Menschen »die Freiheit zur Reserve . . . tendenziell verwehrt« (74). Doch wie kann die Studie die Aufgabe zu lösen meinen, nun »Glaube« und »Freiheit zur Reserve« zu versöhnen oder doch »zusammen(zu)denken«?

Sie bedient sich dazu der folgenden Feststellungen: »Glauben ist nicht letztlich definierbar. Seine Ausformungen unter den Bedingungen des antiken Weltbildes sind kein zureichender Maßstab für die Stufen und Ausprägungen des Glaubens im Horizont neuzeitlichen Bewußtseins. Jeder Versuch, den Glauben zu objektivieren, auch und gerade im Rückgriff auf biblische Kriterien, wird ihn verfehlen. Im Kern ist der Glaube eine *unmittelbare Christusbeziehung*, die sich menschlichen Maßstäben und menschlicher Beurteilung entzieht. In diesem Sachverhalt liegt auch eine Grenze für die Theologie, die den Glauben zu verstehen sucht und seiner Weitergabe dienen will, indem sie aus der unmittelbaren Christusbeziehung unausweichlich eine intellektuell vermittelte macht« (45).

Was auf den ersten Blick hin fromm gedacht und gesprochen erscheinen mag, ist tatsächlich eine Wahrheiten, Halbwahrheiten und Unrichtigkeiten mischende Darstellung, die zu einer vieldeutigen, unevangelischen Chiffrierung des Glaubens führt. Alle Klarheit und aller Halt, die die evangelische Bestimmung des Glaubens kennzeichnen, werden in eine dunkle, beliebig besetzbare religiöse Unmittelbarkeit hinein aufgelöst, die dann in der Tat mit *beliebigen* Freiheitsvorbehalten und Reserven verbunden werden kann. Diese

Unmittelbarkeit kann dann tatsächlich nicht nur auf Christus, sondern auch in ununterschiedener Weise auf die Kirche oder auf sonst etwas bezogen werden, weil sie sich ja »menschlicher Beurteilung« entzieht, ganz zu schweigen von der Beurteilung durch die sie »unausweichlich« deformierende Theologie.[4]

Die für den Relativismus der Studie wichtige Grund- oder vielmehr Morastlegung ist deshalb so gefährlich, weil in ihr wahre und falsche Aussagen direkt ineinander verflochten sind. Wohl ist der Glaube, wie die Studie formuliert, insoweit »nicht letztlich« definierbar, als er sich in menschlichen, geschichtlichen Formen immer neu Ausdruck verschafft. Er bleibt, wie die Studie sehr wohl weiß, »nicht bei sich selbst in reiner Innerlichkeit, sondern realisiert sich in geschichtlichen Sprach- und Ausdrucksformen« (37). Es ist also durchaus von einer Kenntlichkeit, Erfaßbarkeit, ja Begreifbarkeit und Objektivierbarkeit des Glaubens auszugehen. Entsprechend heißt es bei Paulus: »Überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden« (1Thess 1,8); »Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündigt« (Röm 1,8; und viele weitere Belege).

Der Glaube ist *nicht* ein Numinosum, das sich menschlichem Beurteilen und theologischem Verstehen entzieht. Es wäre fatal, aus der richtigen Feststellung, daß sich der Glaube in seinen geschichtlichen Ausprägungen als »nicht letztlich« definierbar erweise, die Unwahrheit zu machen, daß er »letztlich nicht« zu definieren sei. Ist er doch an Christus und das Evangelium gebunden, und alle Freiheitsvorbehalte und Reserven und solche Veranstaltungen, die die Wahrheit des Evangeliums darniederhalten, können sich *nicht* auf eine numinose Unmittelbarkeit zurückziehen! Das aber heißt, daß *nicht* »*jeder* Versuch, den Glauben zu objektivieren, auch und gerade im Rückgriff auf biblische Kriterien, . . . ihn verfehlen« wird (Hervorhebung M.W.). Es ist mißverständlich und zweideutig geredet, wenn die Studie feststellt: Des Glaubens »Ausformungen unter den Bedingungen des antiken Weltbildes sind kein zureichender Maßstab für die Stufen und Ausprägungen des Glaubens im Horizont neuzeitlichen Bewußtseins« (45). Und: Der Glaube entziehe sich »menschlichen Maßstäben und menschlicher Beurteilung«. Wohl entzieht sich der Glaube den von Menschen gemachten Maßstäben und den *daran* orientierten Beurteilungen. Wohl sind die Ausformungen des Glaubens unter den Bedingungen des *antiken Weltbildes* kein zureichender Maßstab – ob nun für das »neuzeitliche Bewußtsein« oder für andere Bewußtseinsstellungen. Das aber kann nicht heißen, daß die biblischen Überlieferungen keinen zureichenden Maßstab für den Glauben unter den Be-

dingungen der Moderne böten und daß menschliche Beurteilung, die sich an diesen Maßstäben orientiert, den Glauben (»auch und gerade«) verfehle.

Schließlich gibt es gewiß nicht nur eine, sondern viele Grenzen »für die Theologie, die den Glauben zu verstehen sucht«. Aber es zeugt von schlichten Denkfehlern, wenn diese Feststellung mit der Behauptung verbunden wird, die verstehende oder zu verstehen suchende Theologie *mache* – und sogar noch »unausweichlich« – aus der Christusbeziehung »eine intellektuell vermittelte«! Als ließen sich nicht auch nicht »intellektuelle« und auch nicht intellektuell »vermittelte« Beziehungen zu Christus verstehen, begreifen und sogar beurteilen! Als seien intellektuell vermittelte Beziehungen zu Christus notwendig unangemessener als die von der Studie propagierte Unmittelbarkeit! Als wollte oder müßte die Theologie – »unausweichlich« – den Glauben zu einem intellektuellen Werk »machen«! Nur Denknachlässigkeit und theologische Verantwortungslosigkeit können der Theologie solches Vorgehen unterstellen und behaupten lassen, sie »suche« so den Glauben zu verstehen und »wolle« so seiner Weitergabe dienen.

Es sind feine Unterscheidungen, die hier zu treffen sind. Man könnte es sich leicht machen und sie als ›theologische Subtilitäten‹ denunzieren, die sich »in der praktischen Erfahrung« so nicht bewähren und so weiter und so fort. Doch es ist leider so, daß sich die wahren Aussagen, daß der Glaube in seinen geschichtlichen Ausprägungen nicht letztlich definierbar sei und daß er sich den von Menschen gemachten Maßstäben und Objektivierungen entziehe, nicht auf einen Blick von den Aufstellungen der Studie unterscheiden lassen, die – gewollt oder ungewollt – subtil die theologische Arbeit herabsetzen sowie menschliche Verstehensbemühungen und biblische Orientierungen in bezug auf den Glauben in Frage stellen. Es ist ferner so, daß auch die Wahrnehmung theologischer Verantwortung das erforderlich macht, was bei jedem Haus- oder Brückenbau, bei jeder guten pädagogischen Leistung, jeder guten medizinischen Behandlung und in so vielen anderen Fällen in seiner Unabdingbarkeit spontan einleuchtet: gedankliche Umsicht.

Ohne besondere theologische Umsicht hingegen kann sich nach der soeben diskutierten Veranstaltung der Gedankengang der Studie *Christsein gestalten* fortbewegen: Der Glaube wird nun zu einer numinosen Größe im »Fortschritt des neuzeitlichen Freiheitsbewußtseins« (45). Die Studie weiß, daß (anders offenbar als der in seiner Unmittelbarkeit letztlich unbestimmbare Glaube?) »das Selbst, das sich verwirklichen soll, . . . ja der inneren Füllung bedarf« (46). Das Selbst wählt »in freier Entscheidung« christliche oder andere Werte, die in diverser Ausprägung in einem »Konkurrenz«-Ensemble vorliegen (46). Und nachdem alle Bestimmtheit und Bestimmbarkeit des Glaubens im bloßen Schein, theologisch zu argumentieren und theologische Verantwortung wahrzunehmen, hinweggeredet worden ist, weiß die Studie am Ende nur, daß man nie wissen kann . . .: »Ob und inwieweit sich dabei auch Glaube realisiert, entzieht sich menschlicher Beurteilung. Ernsthaftes Christsein oder entschiedene Nachfolge sind zwar unaufgebbare Leitvorstellungen. Aber sie können weder überprüft noch auf bestimmte Ausgestaltungen festgelegt werden« (46).

Auf dieser Grundlosigkeit läßt sich nun ein Relativismus – dogmatisch oder auch »eher werbend« – vertreten, läßt sich die »unbedingte Hingabe« als für alle Entscheidungs- und Freiheitsvorbehalte offen bezeichnen. Vager und beliebiger, gestaltloser läßt sich »Christsein« nicht charakterisieren. Die Auflösung der Gegenwart Gottes in Christus, im Glauben, in der Freiheit ins Unmittelbare und damit beliebig Bestimmbare hinein ist mit jedem Relativismus verträglich. Warum ist dieser trost- und haltlose Relativismus himmelweit entfernt von der paulinischen Freiheitslehre, die ja durchaus Relativität, Entwicklungsfähigkeit und geschichtliche Wandlung der Ausprägung des Glaubens kennt?

3.2
Die »Freiheit zur Reserve« und die Ausbreitung von Freiheit im Glauben nach Römer 14

Die Studie *Christsein gestalten* stellt nicht nur fest, sondern verteidigt: ». . . die Kirche als Gemeinschaft der Getauften ist stets ein *corpus permixtum* aus solchen, die gegenwärtig im Glauben stehen, solchen, die um ihn ringen, und anderen, denen er entglitten ist oder die ihn noch nie ergriffen haben . . .« (44). In dieser Situation gelte es, »Respekt vor dem Anderssein anderer« einzuüben und zu üben, »respektvolle Grundhaltungen« gerade gegenüber der Freiheit zur Distanz und der »Freiheit zur Reserve« zu zeigen (vgl. 74ff). Warum entspricht diese Einstellung *nicht* der von Paulus entwickelten Lehre von der Freiheit im Glauben? Warum läßt sich die Rede von Freiheit, die die EKD-Studie bietet, ganz im Gegensatz zur paulinischen Freiheitslehre konzeptionell *nicht* von Relativismus und wechselseitiger Gleichgültigkeit unterscheiden?

Bei flüchtiger Betrachtung scheint sich tatsächlich die EKD-Studie an die in Römer 14 mit besonderer Klarheit vertretene Lehre des Paulus anzuschließen. Heißt es doch dort: Nehmt den anderen Menschen an, ohne mit ihm über verschiedene Auffassungen zu streiten! Laßt uns einander nicht mehr verurteilen! Der eine bevorzugt bestimmte (Fest-)Tage, der andere macht keinen Unterschied zwischen den Tagen. Jeder soll aber von seiner Auffassung überzeugt sein . . . Und wer Fleisch ißt, so formuliert Paulus, ißt für den Herrn, denn er dankt Gott. Und wer kein Fleisch ißt, tut das für den Herrn, denn auch er dankt Gott.

Warum entspricht dieses Wort *nicht* dem Relativismus, wie die EKD-Studie zum Weg der Kirche ihn dokumentiert? Ist es nicht Paulus selbst, der sich in einen Relativismus geradezu verstrickt; der Paulus, der uns an anderer Stelle ja auch empfiehlt, uns mit den Fröhlichen zu freuen und mit den Weinenden zu weinen (Röm 12,15), und der an noch anderer Stelle erklärt, er sei den Juden ein Jude geworden, denen, die unter dem Gesetz stehen, einer unter dem Gesetz, den Gesetzlosen ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher, kurz, er sei allen alles geworden, um möglichst viele für Christus zu gewinnen (1Kor 9,20ff)?

Wir dürfen die Augen vor der Mißbrauchbarkeit und Gefährlichkeit der Aussagen des Paulus nicht verschließen; es muß aber zugleich deutlich werden, daß und in welcher Weise Paulus die Relativität des menschlichen Lebens erfassen und ernst nehmen kann, *ohne* sich dem Relativismus auszuliefern. Paulus kann die Relativität des menschlichen Lebens vielmehr ernst nehmen, weil er die Kraft klar erkannt hat, die den Relativismus überwindet. Von dieser Kraft spricht Paulus in klaren Worten inmitten der nüchtern wahrgenommenen Relativität menschlichen Lebens, menschlicher Einstellungen und Gesinnungen.

Er spricht aus der Erfahrung der Herrschaft Christi heraus, aus der Erfahrung der Herrschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen. »Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden: daß er sowohl über Tote als auch über Lebende herrsche.« Wir erfahren diese Herrschaft in zugleich abgründiger und befreiender Weise. Wir erfahren sie in abgründiger Weise: *Denn der lebendig gewordene, auferstandene Christus offenbart, daß am Kreuz Gott und Tod zugleich präsent waren.* Er offenbart nicht einen *nur mitleidenden* Gott. Er offenbart nicht einen *nur gestorbenen* Gott. Der lebendig gewordene, auferstandene Christus offenbart eine quälende, eine höllische Situation. Er offenbart eine Situation, die Dorothee Sölle zu den anstößig formulierten Fragen veranlaßt hat:

»Was tat Gott eigentlich, während Christus am Kreuz hing? Schaute er zu? Hämmerte er die Nägel mit ein? Ging er vorüber (wie bei Wolfgang Borchert), ein alter trauriger Mann, der auch nix machen kann?«[5] Der auferstandene Christus mutet uns diese Erfahrung des Abgrunds der Angst und der Trostlosigkeit zu. Gott und Tod sind am Kreuz Christi zugleich präsent: Der lebenschaffende Gott und die Leben vernichtende Kraft sind in quälender Unentschiedenheit gleichzeitig gegenwärtig. Eine furchtbare Abgründigkeit droht hier, die alle unsere Lebensängste und Todesängste schürt und jeden Relativismus und jede Gleichgültigkeit rechtfertigt: *die Ununterschiedenheit von Gott und Tod.*

Unscheinbar genug ist gegenüber dieser abgründigen Erfahrung das konkrete Leben des Auferstandenen. Nicht eine schöne neue Welt löst im Nu das abgründige Miteinander von Gott und Tod ab, sondern aus dem Grauen der Kreuzeserfahrung geht zunächst das wirkliche Leben dieses Menschen unter den Bedingungen dieser Welt hervor. Ein vergleichsweise unscheinbares Leben, das Leben des auferstandenen Jesus Christus, offenbart rückwirkend dieses Grauen, mutet uns seine Erkenntnis zu, und es offenbart zugleich die Rettung aus dieser Situation der unentschiedenen Gleichzeitigkeit von Gott und Tod.

Das Auferstehungsleben erweist sich als ein Leben, das anderen den Abgrund aller Angst, nämlich die Ununterschiedenheit von Gott und Tod, und die göttliche Bewegung vom Tod zum Leben offenbart. An diesem Leben haben die, die unter der Herrschaft Christi stehen, Anteil. An diesem Leben, das den Übergang vom Kreuz zur Auferstehung offenbart, nehmen sie teil. Der Zweite Korintherbrief kann das mit der befremdlichen Wendung ausdrücken, daß wir das Sterben Jesu an unserem Leib tragen, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar werde (2Kor 4,10). Was bedeutet dieses an der Herrschaft Christi orientierte, unter der Herrschaft Christi stehende, unter der Herrschaft Christi gelebte Leben?

Orientieren wir uns wieder an Römer 14, so heißt das erstens schlicht: Nehmt einander an, nehmt einander ernst, habt keine Angst, euch, eure klare Lebensführung, euer Ethos, eure christliche Identität zu verlieren! Das heißt nicht: Paßt euch an, redet jedem zum Munde, hängt euer Mäntelchen nach dem Wind! Der so befremdlich relativistisch klingende Paulus verlangt vielmehr eine feste Überzeugung. »Jeder soll von seiner Auffassung überzeugt sein«, stellt er fest. »Jeder wird vor Gott Rechenschaft ablegen müssen.« Das 14. Kapitel des Römerbriefs wiederholt am Schluß: »Du behalte die Überzeugung, die du hast, bei dir selbst *vor Gott.* Selig,

wer sich selbst nicht verurteilen muß in dem, was zu tun er sich entscheidet. Wer aber Skrupel hat (bei seiner Entscheidung und Handlung), der hat sich die Verurteilung schon zugezogen.« Jeder soll aus fester Überzeugung – aus einer vor Gott gefaßten Überzeugung! – urteilen und handeln.

Diese persönliche Festigkeit, die ohne Irritation beibehalten werden soll, wird nun verbunden mit einer Annahme des Andersdenkenden und Andershandelnden. Diese Annahme bedeutet nicht einfach: den anderen gewähren lassen. Die EKD-Studie *Christsein gestalten* hat den ›Relativismus‹ des Paulus anscheinend *primär* so verstanden. Doch damit kommt die spezifisch *paulinische*, die an der Herrschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus orientierte Hinwendung zur Relativität menschlichen Lebens und menschlicher Orientierungen nicht in den Blick. Und damit kommt auch nur die bürgerliche, Ich-orientierte Freiheit in den Blick, nicht aber die durch die Gemeinde Jesu Christi mitzuteilende und auszubreitende Freiheit. Paulus fordert also nicht eine Annahme des Andersdenkenden und Andershandelnden im Sinne des bloßen Gewährenlassens. Paulus fordert viel mehr. Er fordert zunächst wohl, daß wir *nicht nur respektvoll, sondern auch taktvoll miteinander umgehen*, einander keinen Anstoß geben. »Wenn wegen einer Speise, die du ißt, dein Bruder verwirrt und betrübt wird, dann handelst du nicht mehr nach dem Gebot der Liebe. Richte durch deine Speise nicht den zugrunde, für den Christus gestorben ist.« Das bereits stellt enorme Anforderungen an die christliche Existenz. Einerseits sollen wir fest und überzeugt sein vor Gott, andererseits sollen wir den Nächsten keinen Anstoß geben, sofern diese ihrerseits aus einer festen, vor Gott gegründeten Überzeugung heraus handeln.

Was aber hat diese merkwürdige und anspruchsvolle Verbindung von persönlicher Festigkeit und sensibler Rücksichtnahme mit der Herrschaft Christi zu tun? Wie kann Paulus dieses Verhalten als Beitrag zum Werk Gottes, als wirklichen Aufbau der Gemeinde Jesu Christi ansehen?

Es kommt alles darauf an zu beachten, daß Paulus *nicht nur* Festigkeit der eigenen Überzeugung *und nicht nur* sensiblen, taktvollen Umgang mit dem seinerseits überzeugten andersdenkenden und anders handelnden Menschen fordert, sondern daß er durchaus die entgegengesetzten Einstellungen *wertet*. Er sagt nicht: Mir ist es gleich, ob ein Mensch Fleisch ißt oder nicht, ob ein Mensch bestimmte Tage bevorzugt oder nicht, Hauptsache, er glaubt, ist persönlich fest überzeugt und im übrigen tolerant. Er mutet uns nicht

zu, beispielsweise zu sagen: Gleich, ob Frieden durch Aufrüstung oder Frieden durch Abrüstung, Hauptsache, wir bleiben alle Christen unter einem Dach. Unerachtet der sensiblen Rücksichtnahme, ja der taktvollen Selbstverleugnung, die Paulus fordert, unterscheidet er nämlich *Starke und Schwache* im Glauben. Die Starken im Glauben, das sind diejenigen, die die in Christus gewonnene Freiheit klarer, vollkommener zum Ausdruck bringen. Die Schwachen im Glauben sind diejenigen, die diese Freiheit weniger vollkommen zum Ausdruck bringen, indem sie etwa meinen, um Gottes willen bestimmte Tage einhalten zu müssen oder bestimmte Speisen nicht essen zu dürfen.

Am Werk Gottes, am Aufbau der Gemeinde, an der Bewegung der Herrschaft Christi nehmen nun nicht diejenigen wirksam teil, die sagen: Seht, wir sind die Starken im Glauben, ihr aber seid die Schwachen, solange ihr nicht werdet wie wir. Am Werk Gottes, am Aufbau der Gemeinde, an der Bewegung der Herrschaft Christi nehmen diejenigen teil, die

- im Bemühen um feste, vor Gott gefestigte Überzeugung
- und im gleichzeitigen Bemühen um taktvollen, rücksichtsvollen, liebenden Umgang mit den andersdenkenden und anders handelnden Glaubenden
- sich ausrichten auf vollkommenere *Erkenntnis* der in Christus gewonnenen Freiheit und vollkommenere *Vermittlung* der in Christus gewonnenen Freiheit.

Die Vermittlung der in Christus gewonnenen Freiheit besteht darin, ohne diese Freiheit zu verleugnen an den Lebensformen gerade der Schwächeren teilzunehmen, um ihnen die Freiheit des Glaubens zuzuwenden bzw. sich offenzuhalten für die vollere Offenbarung der in Christus geschenkten Freiheit, die vollkommenere Partizipation an ihr unter den Bedingungen dieser Welt.

Durch die Teilnahme an ihren Lebensformen werden die Schwächeren im Glauben in ihren Ängsten um Sicherheit und Ordnung, Kontinuität und Gelingen der Lebensführung ernst genommen, und sie werden gestärkt. Zugleich können sie erfahren, daß die Partizipation an ihren Lebensformen im Rahmen einer umfassenderen Freiheitserfahrung und im Rahmen reicherer und klarer die Präsenz Gottes bezeugender Lebensmöglichkeiten geschieht, die ihnen in Christus offenstehen. Aber auch die Stärkeren im Glauben erfahren die in Christus gewonnene Freiheit in neuer Weise, indem sie die Kraft gewinnen, zugunsten der Nächsten in Beschränkungen und in Lebensvollzüge behindernden Formen zu leben, ohne diese Freiheit preiszugeben. Indem sie die Last der Nächsten tragen und

wegnehmen, breiten sie die erfahrene Freiheit aus, werden nicht nur die anderen, sondern auch sie selbst, wird in beiden die ›Freiheit der Kinder Gottes‹ neu gekräftigt.

Diese Zuwendung von Freiheit nicht zur Verunsicherung, sondern zur Stärkung des Nächsten erfolgt in der *Liebe* – bzw. die Liebe ist diese Zuwendung der Freiheit, in der Liebende wie Geliebte gleichermaßen gestärkt werden und einander neue, reichere Lebensmöglichkeiten erschließen. In der Liebe ist der Glaube wirksam. Obwohl die Liebe im Person-zu-Person-Verhältnis, in der Verbindung, im Austausch und in der wechselseitigen Festigung und Erweiterung *zweier* Personen und Erlebenssphären besonders einleuchtend und eindrücklich geworden ist, handelt es sich um eine auch komplexere soziale Zusammenhänge transformierende Kraft.

In diesem Geschehen der Kommunikation von Freiheit gibt es durchaus ein Wachsen im Glauben, es gibt Fortschritte beim Exodus aus der Todesangst und der Lebensangst. Das kann durchaus einen Wandel der eigenen festen Überzeugung einschließen, den Übergang von einer festen zu einer festeren Überzeugung. Der Wandel der eigenen festen Überzeugung kann aber *nie* – trotz aller Toleranz und taktvollen Rücksichtnahme – eine Preisgabe oder Verdunkelung der in Christus gewonnenen Freiheit bedeuten. Es kann und wird immer einen in vieler Hinsicht schwachen Glauben geben. Wir sollen unsere eigene Schwachheit in Rechnung stellen, und der schwache Glaube des Nächsten soll liebend angenommen werden. Es darf aber keinen Rückfall geben, der die einmal erkannte und gewonnene christliche Freiheit wieder preisgibt.

Um eine solche *Preisgabe, um einen solchen Rückfall in die Schwäche geht die berühmte Auseinandersetzung des Paulus mit Petrus* in Galater 2. Petrus hatte bekanntlich die von ihm in christlicher Freiheit aufgenommene Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aus Furcht vor den Judenchristen wieder aufgegeben. Aufgrund dieses Rückfalls klagt Paulus ihn an, von der Wahrheit des Evangeliums abgewichen zu sein. Er klagt also nicht diejenigen an, die nur mit den Heidenchristen oder nur mit den Judenchristen Tischgemeinschaft halten. Das wären vielmehr die Schwachen im Glauben, die von den Starken angenommen, die behutsam und taktvoll zur größeren Freiheit Christi geführt werden sollen. Gefährliche Verdunkler des Evangeliums dagegen sind diejenigen, die etwa aus Furcht vor den Mitmenschen aus der Stärke des Glaubens zurückfallen in ein Leben, das eine unvollkommenere, eine schwächere Erkenntnis der in Christus gewonnenen Freiheit zum Ausdruck bringt. Die »Freiheit zur Distanz«, von der Petrus Gebrauch gemacht hat, ist mit der christlichen Freiheit nicht mehr zu vereinbaren.

Die christliche Existenz, die Paulus hier beschreibt, ist eine *umsichtige* Existenz. Sie nimmt die eigenen Beschränkungen und die Beschränkungen der Mitmenschen an und nimmt sie ernst. Sie nimmt auch die Ängste ernst, die uns selbst und unsere Mitmenschen veranlassen, von der in Christus geschenkten Freiheit keinen oder nur unvollkommenen Gebrauch zu machen. Die christliche Existenz nimmt unsere Lebensängste und unsere Todesängste ernst. Indem sie sich auf die Erfahrungen christlicher Freiheit, die andere Menschen gemacht haben, einläßt und von ihnen in Frage stellen läßt, wird diese Existenz in ihrer Festigkeit erschüttert. Sie wird ferner gefährdet, indem sie sich liebend und taktvoll auf die Lebens- und Todesängste der Mitmenschen und deren Sicherungsversuche gegen die Ängste einläßt. So ist die christliche Existenz *Festigkeit in einer Situation, die eigentlich Angst erzeugt, sich selbst zu verlieren.* Ein Leben, das sich der Angst aussetzt, sich selbst zu verlieren, aber in dieser Situation Festigkeit beweist, ist ein Leben in der *Hingabe.*

Dieses Leben in der Hingabe, das Festigkeit und beständige Bereitschaft zur Selbstveränderung und Selbstzurücknahme verbindet, dieses Leben wird in der Orientierung an der Herrschaft Christi möglich und wirklich.

In der liebenden Hingabe *zugunsten der größeren Erkenntnis und der Ausbreitung* der in Christus gewonnenen Freiheit stimmen wir ein in die Bewegung der Herrschaft Christi. Wir bezeugen – je nach Stärke unseres Glaubens – die in Christus geschehene Befreiung von der Lebensangst und von der Todesangst. Vor allem aber kommunizieren wir diese Freiheit, das heißt wir teilen sie anderen mit und lassen sie uns mitteilen, und dabei ›wachsen‹ wir in dieser Freiheit des Glaubens.

Dieser Prozeß der Kommunikation der Freiheit im Glauben setzt nun *Austausch, Vermittlung, Erkenntnis, Urteil* voraus – ohne den Respekt, den Takt gegenüber dem Nächsten, die Offenheit und Lernbereitschaft gegenüber anderen Ausprägungen des Glaubens preiszugeben.

Paulus beschreibt nicht einen letztlich sprachlosen, sich entziehenden, unkommunizierbaren, eben unmittelbaren, numinosen »Glauben«, wie ihn die EKD-Studie propagiert. Er lehrt *nicht* eine unbestimmte Freiheit zur Reserve, Freiheit zur Distanz, die in einem numinosen, sich aller Verständigung und allem Urteil »letzt-

lich« entziehenden »Glauben« auf- und unterginge. Er lehrt *nicht* einen Respekt, der von Gleichgültigkeit, und eine Toleranz, die von Laisser-faire nicht klar zu unterscheiden ist. Er muß dies alles nicht lehren, weil er einen »inhaltlich gefüllten« Glauben, eine »inhaltlich gefüllte« Freiheit und klar beschreibbare Verständigungsprozesse in einer ›Kirche der Freiheit‹ voraussetzt, die mit der sich konzeptions- und trostlos den allgemeinen Trends hinterherdifferenzierenden Kirchenorganisation und Kirchenvision der EKD-Studie nur noch den Namen gemeinsam hat.

Es macht schon Sinn, daß die EKD-Studie im Blick auf das, was sie unter »Glauben« versteht, vor Aufdringlichkeit, vor Überidentifikation und Fanatismus warnt. Es ist verständlich, daß sie ihren »Glauben«, über den sich offenbar bestimmt nur sagen läßt, daß sich nichts Bestimmtes über ihn sagen läßt, sowie ihre Freiheit, die offenbar vor allem eine Freiheit zur Distanz und zur Reserve ist, und ihre Vision einer Kirche, die ein »corpus *permixtum*« ist, das die sich immer weiter ausdifferenzierende Gesellschaft »maßstabsgetreu« abzubilden suche – es ist schon verständlich, daß sie dies alles anbietet wie saures Bier. Das aber heißt nicht, daß dies von einer durch die Studie karikierten und marginalisierten Theologie, von den herabgesetzten »durchschnittlichen Männern (und Frauen) auf der Straße«, dem »Reservoir der Gottesdienstbesucher« und den »kleinen Leuten« unwidersprochen hingenommen werden sollte! Es fragt sich nur, ob sie von der »Freiheit zur Distanzierung« Gebrauch machen und die EKD in noch ganz anderen als den hochgerechneten Zahlen scharenweise verlassen – oder ob sie den »Respekt« in der kritischen theologischen und sachlichen Auseinandersetzung bekunden, die nun allerdings feststellen muß, daß die EKD-Studie eine Rede von ›Wahrheit‹ bietet, die die Wahrheit verdunkelt.

3.3
Wahrheit als numinose Totalität?

Die dargestellte paulinische Lehre von der christlichen Freiheit kann durchaus verstanden werden als eine Einweisung und Ermutigung zum Gewinn einer immer stärkeren Persönlichkeit. Wohl setzt Paulus die Vielfalt und Relativität der menschlichen Überzeugungen voraus. Wohl verlangt das einen offenen, die eigenen Überzeugungen immer wieder in Frage stellenden, in Frage stellen lassenden, umsichtigen und taktvollen Umgang mit den Mitmenschen. Auf den Gewinn und das Wachsen der *Freiheit* und auf die Erkenntnis der *Wahrheit* ist diese offene, sich selbst relativierende und mit den Nächsten lernbereit und taktvoll umgehende christliche Existenz deshalb ausgerichtet, weil sie bei aller Umsicht und Selbstrelativierung beständig auf Festigkeit und Klarheit der Erkenntnis abstellt. Die Festigkeit des Glaubens, der Freiheitserfahrung und die erreichte Erkenntnis werden nicht ›irgendwie‹, sondern nur zugunsten der Erfahrung größerer Freiheit des Glaubens und klarerer Erkenntnis der Wahrheit preisgegeben. Deshalb heißt es, daß jeder Mensch – unerachtet des Wissens um die Vielfalt der Überzeugungen und die Offenheit für ein Wachsen im Glauben und Erkennen – von seiner Auffassung *überzeugt* sein solle. Ja, es heißt sogar, daß die Überzeugung ›vor Gott‹ gefaßt werden solle: Wohl dem, der sich nicht zu verurteilen braucht bei dem, was er für richtig hält. Wer aber Zweifel hat, wenn er etwas ißt, der ist gerichtet, weil er nicht aus der Überzeugung des Glaubens handelt (Röm 14,22f).

Beides, Festigkeit und Offenheit, Gewißheit und Lernbereitschaft zugunsten *größerer* Gewißheit, läßt sich nun verbinden, weil eine *klare Richtung*, ein *klares Maß* vorliegt, das das *Wachsen* im Glauben und in der Erkenntnis vom Verfall oder von Verdunkelung zu unterscheiden erlaubt. Das Maß ist die deutlichere Erkenntnis und die kraftvollere Ausbreitung der evangelischen Freiheit, die durch Christus geschenkt ist: Sie wird deutlich in der Überwindung der Todesangst und der Erfahrung absoluter Sinnlosigkeit, sie wird deutlich in der Überwindung einer von Zweifel und Unsicherheit gezeichneten Existenz im Blick auf das uns zugute erfolgte Geschehen von Kreuz und Auferstehung.[6]

Aus dieser Sicht kann eine Vielfalt und Relativität menschlicher Erkenntnisse und Lebensformen realistisch hingenommen und angenommen werden. Die Relativität und Vielzahl menschlicher Erkenntnisse und Lebensformen kann gelassen faktisch vorausgesetzt werden, weil die Kraft, die den trostlosen Relativismus überwindet, erkannt ist und bekannt wird, weil in dieser Kraft der Glaube lebt. Es handelt sich um eine Gewißheit und Festigkeit, die nicht unmittelbar ist, nicht in dumpfer Unmittelbarkeit versenkt ist und die nicht dem bloßen subjektiven Rechtsempfinden zum Verwechseln ähnelt.

Es handelt sich zugleich um eine Offenheit und Bereitschaft zur Infragestellung der eigenen Position, die wohl zu unterscheiden ist von einer unbestimmten Offenheit nach allen Seiten und einer vagen Relativierung der eigenen Überzeugung oder gar von einer

prinzipiell fraglosen Relativierung der eigenen Position, die mit chronischer Unsicherheit verbunden ist. Denn *an der befreienden Wahrheit des Evangeliums und nicht an der Relativierung aller Positionen um jeden Preis ist der von Paulus so eindrucksvoll beschriebene Vorgang der Kommunikation von Freiheit im Glauben orientiert.*

Die befreiende Wahrheit des Evangeliums zeigt eine klare *Richtung* auf eine Bewegung hin zu größerer Festigkeit und Klarheit der Erkenntnis und hin zu vollkommenerer Ausbreitung der in Christus geschenkten Freiheit. Von dieser Wahrheit ist in der Studie nur ein Zerrbild erkennbar. Statt von der offenbaren, rettenden, befreienden Wahrheit in Christus redet sie von einer »absoluten Wahrheit«, die »in Jesus Christus – *unverfügbar* – liegt« (46; Hervorhebung M.W.). Versteht man unter Unverfügbarkeit: unmanipulierbar von uns Menschen, aber doch in Klarheit offenbart und erkennbar, so kann man sich die Wendung gefallen lassen. Versteht man jedoch darunter: unzugänglich, uneinholbar, unaussprechlich – und sei es auch nur »im Kern« –, so muß man gegen diese Wendung protestieren. Man könnte nun sagen, daß die Position der Studie hier ›nur‹ uneindeutig sei. Doch das reichte bereits aus, daß die Rede von Wahrheit nebulös würde.

Richtig stellt die Studie fest: »Wir werden die Unterschiede unserer Kirchenbeziehungen, unserer Frömmigkeitstypen aushalten müssen, niemand kann den absoluten Standort ›außerhalb‹ einnehmen . . .« (46). Dies entspricht durchaus Röm 14 und bedeutet eine »Bejahung des Pluralismus«[7] im Sinne von »Hinnahme«, Annahme des Unausweichlichen. Die Studie fährt fort: »Dies schließt ein, daß wir uns von unseren relativen, subjektiven Standpunkten aus miteinander auseinandersetzen müssen um der absoluten Wahrheit willen, die in Jesus Christus – unverfügbar – liegt« (46). In dieser Wendung wird der Übergang vollzogen zu Unklarheit und Doppeldeutigkeit der Rede von Wahrheit und auch zur problematischen Rede von »Bejahung des Pluralismus«. Unklar ist die Rede von der Auseinandersetzung »um der absoluten Wahrheit willen«, die die Relativität und Subjektivität der Standpunkte geradezu zu einem unerläßlichen Element der Wahrheitsoffenbarung und Wahrheitserkenntnis zu erklären scheint. Dafür, daß die Studie diese Option trifft, spricht die folgende theologisch und philosophisch höchst merkwürdige Wendung, daß »damit zu rechnen (sei), daß jeder nur ein Stück von ihr (scil. der Wahrheit) vertritt«. Dieser m.E. neue wahrheitstheoretische Ansatz wird mit dem Satz entfaltet: »Es geht dann nicht so sehr um Bestreitung von Unwahrheit als

um das Zusammentragen der Stücke, der *particulae veri*, um die Versöhnung von Wahrheitselementen, wie sie unterschiedliche Menschen in verschiedenen Lebenszusammenhängen entdecken und vertreten« (47).

Versuchte man die Konzeption strukturell ernst zu nehmen, so müßte man den Pluralismus und die Relativität menschlicher Lebensverhältnisse nicht nur hinnehmen, sondern zu fördern und zu verstärken suchen. Denn um der »absoluten Wahrheit willen« sollte doch ja nicht darauf verzichtet werden, möglichst viele »Stücke« zu finden und zusammenzutragen. Aus dieser Sicht wären Pluralismus und Relativität der menschlichen Lebensverhältnisse nicht mehr nur als Vorfindlichkeit und Problem nüchtern hinzunehmen. Sie wären nicht nur hinzunehmen als Formen einer Wirklichkeit der menschlichen und geschichtlichen Welt, in der sich die Kommunikation christlicher Freiheit gerade als Kraft zu bewähren hätte, die die Ängste vor Zerrüttung, Auflösung, Isolation und Relativismus erfaßt und überwindet. Denn ginge es darum, möglichst *viele* Stükke zu finden und zusammenzutragen, ohne daß über die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit Deutliches gesagt werden müßte (es »geht dann nicht so sehr um die Bestreitung von Unwahrheit«), dann hieße ›Ja zum Pluralismus‹: unbedingte (und abgesehen von dieser Unbedingtheit kriterienlose) Verstärkung und Beförderung des Pluralismus.

Dem entspricht, daß die Studie offenbar keine Bedenken hat, einen nur formal, negativ und defensiv bestimmten Freiheitsbegriff und eine numinose, unbestimmte Konzeption von »Glauben« zu vertreten, und daß sie der Kirche empfiehlt, sich an eine unbegriffen bleibende Entwicklung fortschreitender »Ausdifferenzierung« und »Komplexitätszunahme« der Gesellschaft anzupassen. Mit all dem ist ein relativistischer (und nur im Relativismus dogmatischer) Pluralismus verträglich. Insoweit ist die Studie in sich stimmig. Nur – als *Wahrheits*konzeption ist die Leitvorstellung der Studie nicht ernst zu nehmen. Es findet sich auch nicht ein einziger klarer Ansatz zu einer konsistenten Beantwortung der folgenden Fragen darin:

Woran soll laut *Christsein gestalten* erkannt werden, daß in den »Stücken« und Teilen der verschiedenen Perspektiven – Stücke und Teile der *Wahrheit* vorliegen? Welche Kriterien gibt es, das zu bestimmen; welche Kriterien gibt es, das ›Niederhalten der Wahrheit‹, Unwahrheit, Falschheit oder Lüge aus dem ›Zusammentragen der Stücke‹ fernzuhalten? Wenn es aber der Studie zufolge keine klaren, bewährbaren Kriterien gäbe, wie ließen sich dann die je »vertretenen Wahrheitselemente miteinander ins Spiel bringen«

(13)? Wie kann sichergestellt werden, daß es sich um eine *gemeinsame* Wahrheit (»der alle verpflichtet sind«, 13) handelt? Wie kann sich die Kirche unterwegs *wissen* (vgl. 47) zur Erkenntnis der Wahrheit, gar zu »erweiterter und vertiefter Erkenntnis der Wahrheit« (47)? Wie läßt sich dieser Prozeß unterscheiden von einem Entzweiungs-, Zerrüttungs- und Dissoziationsprozeß?

Die Studie verwendet in der Darstellung dieses Prozesses wohl den schönen Ausdruck »konziliare Gemeinschaft« (47): Die Kirche werde, so heißt es, in diesem Zusammentragen der Wahrheitsstücke *zu* einer »konziliaren Gemeinschaft« (vgl. 13), bzw. sie wisse sich *als* »konziliare Gemeinschaft« unterwegs »zu erweiterter und vertiefter Erkenntnis der Wahrheit« (vgl. 47). Doch woran soll sich dieses *Wissen* orientieren? Wie kann man mit der Studie auch nur behaupten: »Trotzdem bleibt in Geltung, daß es nicht viele Wahrheiten, sondern nur die eine Wahrheit gibt, die uns aber jeweils nur stückweise erschlossen ist« (81)? Was ist ein »Stück Wahrheit«, und was unterscheidet »Stücke der Wahrheit« von mehreren, vielen Wahrheiten? Ist es nur die Behauptung einer numinosen, alle und alles »übergreifenden« – wie die Studie gern formuliert – Totalität? Aber wie kann man von dieser wissen und auch nur ihre Einheit behaupten, wenn doch, wie emphatisch gesagt wird, »keiner über die ganze Wahrheit verfügt«, jeder Mensch stets die Bedingungen annehmen muß, die »seine Erkenntnis relativieren« (81)?

So sympathisch die Mahnungen der EKD-Studie sind, wir sollten »stärker am Wahrheitsgehalt der jeweils anderen Meinung anknüpfen« und uns vom Bewußtsein prägen lassen, »gemeinsam der Wahrheit zu *dienen*« (82) – die Mahnungen bleiben ohne Ernst und ohne Substanz, da völlig nebulös bleibt, was es denn heißen könnte: am *Wahrheitsgehalt* anzuknüpfen. Oder will uns die EKD-Studie nur den guten Ratschlag geben, stets zu beachten, daß einerseits irgend etwas irgendwie und irgendwo an jeder Meinung dran und daß jede Meinung andererseits nun mal relativ sei? Diesen guten Ratschlag sollten jeder und jede jederzeit natürlich beherzigen! Die Bitte ginge dann nur dahin, die irritierenden großen Wörter wie ›Wahrheit‹, ›Wissen‹, ›Glaube‹, ›Erkennen‹ und auch ›konziliare Gemeinschaft‹ aus der Abhandlung über die Kommunikation von ›Meinungen‹ zu streichen.

3.4
Das gebrochene Verhältnis der EKD-Studiengruppe zur wissenschaftlichen Theologie

Wolfgang Huber hat treffend festgestellt, es sei von der Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* der »*massivste Angriff vorgetragen worden, dem die akademische Theologie in Deutschland sich während der letzten Jahre ausgesetzt sah*«[8]. Er faßt die Kritik zusammen: »Das klassische akademische Studium wirkt – so heißt es in einem Planungspapier der EKD über ›Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht‹ – nicht kompetenzfördernd, sondern hemmend.«[9] Die entscheidenden Aussagen der Studie lauten: ». . . die herkömmliche Ausbildung und das klassische akademische Studium wirken hier (im Blick auf den Erwerb der unten genannten Fähigkeiten; M.W.) eher hemmend. Die Prägung, die Universität und Hochschulen vermitteln, ist latent am Leitbild des ›Mini-Wissenschaftlers‹ orientiert und übt in erster Linie innerwissenschaftliche Verständigungsformen ein, was dann zu Sprachbarrieren und Verständigungsproblemen im Alltagsumgang mit ›normalen‹ Menschen führt. Auch in der zweiten, kirchlichen Ausbildungsphase läßt sich diese Prägung kaum noch revidieren«.[10]

Der »herkömmlichen Ausbildung« wird ein Programm entgegengesetzt, das den Erwerb »missionarischer Kompetenz« zum Ziel hat, einer Kompetenz, die erworben werde »eher durch Einübung und Training . . . als durch akademische Wissensvermittlung«[11]. Was nach Auffassung der Studie nötig ist, um »missionarische Kompetenz« zu gewinnen, entspricht *erstens* den in der akademischen Ausbildung gepflegten und entwickelten Befähigungen, wenn diese auch nicht *nur* auf das Aufspüren »missionarischer Situationen« und das Weiterentwickeln »missionarischer Programme« hingelenkt werden, sondern ebenso auf die in diesen und anderen Situationen zu vermittelnden theologischen Inhalte und auf die den Inhalten adäquaten Formen. Aber »sachgerechte Wahrnehmung«, »Ausbildung von Sensibilität und Flexibilität im Erkennen« und »Sichtung und Prüfung der in anderen Ländern« wie in anderen Epochen »gemachten Erfahrungen«[12] – der Erwerb dieser von der Studie genannten Befähigungen ist für das akademische Studium charakteristisch. Und was die Forderung anlangt, den »an missionarische Verkündigung gerichteten hohen und differenzierten Bewußtseinsansprüchen gerecht werden zu können«[13], so hat der Münchner Systematiker Friedrich Wilhelm Graf mit Recht ver-

merkt: »Wohl nicht nur jemand wie ich, der in der Universität arbeitet, wird dies für einen *abenteuerlichen Vorschlag* halten: das Problem des Bildungsdefizits der Kirche nun gerade durch eine Abkoppelung des Bildungsganges ihrer Pfarrer von den allgemeinen Bildungsinstitutionen unserer Gesellschaft zu lösen . . .« Graf fügt hinzu, dies dürfte »selbst schon ein Ausdruck jenes Defizits sein, das man beheben möchte, und bestenfalls der weiteren Förderung jenes diffusen Antiintellektualismus dienen, der für manche Gesinnungsmilieus im gegenwärtigen Protestantismus kennzeichnend ist«[14].

Es finden sich *zweitens* in der Liste der Studie vage Steigerungsforderungen, die gar keine Vorstellungen von einem neuen Profil der Ausbildung absehen lassen (»Weiterentwicklung«, »Erprobung neuer Formen«). Die einzige weitere genannte Befähigung, die auch abweichend vom akademischen Studium »durch Einübung und Training« vielleicht verstärkt gefördert werden könnte, wäre *drittens* »ein neues Verhältnis zur öffentlichen (Mitglieder-) Werbung als einer in Massengesellschaften unabdingbaren Kommunikationsform«[15].

So muß es den Anschein haben, als sollte die Bedeutung der akademischen theologischen Ausbildung herabgesetzt, relativiert und eingeschränkt werden – a) zugunsten einer Zentrierung weg vom Reichtum theologischer Inhalte auf die »missionarische Gelegenheit« und ihre verbesserte Nutzung, b) zugunsten des Trainings der »öffentlichen (Mitglieder-)Werbung als einer in Massengesellschaften unabdingbaren Kommunikationsform«.

Es gibt leider nicht wenige Anzeichen dafür, daß jedenfalls die Mitglieder der Studien- und Planungsgruppe der EKD bereit sind, in die Startlöcher zu rufen zur Werbekampagne und zum »Kampf ums Bewußtsein« bzw. »um Bewußtseinsanteile« (122), und daß sie dann für die Arbeit der Theologie einfach nicht genügend Zeit und Kraft erübrigbar sehen. Wollte man sich einer ›Hermeneutik des Verdachts‹ bedienen, so wäre zu fragen, ob die Infragestellung der Leistungskraft wissenschaftlicher Theologie[16] nicht dazu dient, dem dargestellten Relativismus das schlechte Gewissen vom Halse zu halten und den Rücken frei zu machen für den Einstieg in die »Kämpfe« der Massenmedien um Bewußtseinsmärkte in einer relativistischen Kultur.[17] Zwei Zitate – zum Plädoyer für die Werbung und zur Zwar-aber-Haltung gegenüber der wissenschaftlichen Theologie – sprechen wohl für sich.

1. Setzen auf Werbung?

»Die amerikanischen Kirchen nutzen die Medien offensiv zu einem ›Kampf ums Bewußtsein‹ der Menschen, und das bedeutet natürlich: um Bewußtseinsanteile! Uns fällt es noch schwer, Mission und Werbung zusammenzudenken. Manche Vorbilder zeugen auch von geringem Stilempfinden. Jener Skrupel aber, die hauptsächlich bürgerlicher Ästhetik entstammen und dazu führen, daß unsere Kirche in der Konkurrenz um die Vorstellungswelt und die Werte, die das Bewußtsein der Menschen besetzen, ›nicht mehr mitkommt‹, sollten wir uns schleunigst entledigen. Sie sind kein Ausweis treuer Haushalterschaft, im Gegenteil!« (122)

2. Nicht mehr genügend Zeit und Kraft für die wissenschaftliche Theologie?

»Die Schlüsselfrage für das Gewinnen missionarischer Kompetenz ist«, so stellt der Leiter der Studien- und Planungsgruppe im Kirchenamt der EKD treffend fest, »was die christliche Botschaft einer nachchristlichen Epoche substantiell zu sagen hat. Die Substanz der christlichen Botschaft ist die Ankündigung der nahen Gottesherrschaft.« Der Beitrag schließt mit den folgenden Zwar-aber-Thesen: »Missionarische Kompetenz ist nicht ohne ein hohes Maß an Wissenschaftlichkeit zu erringen. Doch Wissenschaft verlangt auch Opfer und Beschränkungen, und wir verfügen nur über begrenzte Kräfte. Deshalb bedürfen wir intensiven Nachdenkens über die optimale Verteilung dieser Kräfte, um missionarische Kompetenz durch die Ausbildung sicherzustellen.«[18]

Für Kirchenleitungen und wissenschaftliche Theologie heißt es wohl: wachsam bleiben gegenüber den neuen Kursangaben, die aus der Studien- und Planungsgruppe der EKD auf sie zukommen könnten!

4
Kirche ohne Kurs?

4.1
›Was bestimmt die Menschen heute wesentlich?‹ – eine nicht beantwortbare Frage?

Wir sind ausgegangen von einer Frage der Leitung der EKD, von der Frage, »was die Menschen heute *wesentlich* bestimmt, was ihre ›Religion‹ ist, in welche Situation also unsere Mission trifft« (10).

Will man diese Frage beantworten, so ist es nicht mit der von der Ideologie der Moderne diktierten Auskunft getan, in der »neuzeitlichen Lebenswelt (gelte), daß persönliche Identität immer weniger durch Zuschreibung gewonnen und damit immer stärker zur Selbstbestimmungsaufgabe« werde (40). Diese Auskunft bliebe auch dann unzureichend, wenn sich über die Selbstbestimmung Bestimmteres feststellen ließe, als daß sie Bindungen nur mit Freiheitsvorbehalt, mit dem Vorbehalt der Distanznahme, der Reserve eingehe. Versuche, mit diesen Befunden weiterzuarbeiten, gelangen zu so tiefsinnigen Erkenntnissen wie denen, daß der Mensch durch Unbestimmbarkeit und Unfestlegbarkeit bestimmt und »letztlich« nicht »definierbar« sei, kurz, daß »die Bestimmung des Menschen sich im Vorfindlichen nicht erschöpft«[1] und daß auch Ausdenkbares und Vorstellbares immer hinter jeder Bestimmung des Menschen zurückbleiben. Dieses Irrlicht Mensch, semper major – semper minor, kann dann in eine »Lebenswelt« eingepaßt werden, die für alles, was bloße Meinung bleibt, offen ist, aller Festlegung und Selbstfestlegung aber mit Widerstand begegnet. Wer nach Strukturen und Beschreibungen dieser »Lebenswelt« sucht, stößt auf einen konzeptionslosen Relativismus statt auf eine Theorie, auf Chiffren statt auf Begriffe. Was die Menschen bestimmt, gar was sie *wesentlich* bestimmt, wird so überhaupt nicht absehbar. Die Seichtigkeit der Aussagen über die Unbestimmtheit des selbstbestimmenden Menschen und die Haltlosigkeit entsprechender Orientierungsvorgaben werden allerdings schnell erkennbar, wenn man nach dem Vollzug der »Selbstbestimmung« fragt.

Gehen wir aus von der These, daß in der »neuzeitlichen Lebenswelt« gelte: persönliche Identität werde »immer weniger durch Zuschreibung gewonnen und damit immer stärker zur Selbstbestimmungsaufgabe«, und fragen wir, wie diese Selbstbestimmung erfolge, so lautet die Auskunft der EKD-Studie: »in der Auswahl und Kombination von Rollenmustern, in der Aneignung von Traditionen« usw. (40). Damit sind die »Zuschreibungen«, die Außenbestimmungen und Außenperspektiven zur Sprache gebracht, die das menschliche Individuum auch »in der neuzeitlichen Lebenswelt« keineswegs los wird. Wohl werden – nicht erst in der Moderne – Rollenmuster gewählt und Traditionen angeeignet. Aber viele der »Zuschreibungen«, Außenbestimmungen und Außenperspektiven auf das freie Individuum »kämpfen« nicht erst um »Bewußtseinsanteile« (vgl. 122[2]); sie haben diese Kämpfe schon für sich entschieden! Dieses Besetztsein, dieses Leben mit einer vielleicht nicht »gewonnenen«, aber doch von vielen Seiten »zugeschriebenen« Identität, mit einer Identität, die vielleicht »komplex und ausdifferenziert«, damit aber noch lange nicht frei ist, wird von der Rede vom freien und unfestgelegten Menschen schlicht verschleiert.

Mit der Konzentration auf die individuelle Wahl und selbstbestimmte Aneignung von Traditionen sind ferner die Differenzen realistischer oder illusionärer, befreiender oder unterdrückender Selbstzurechnungen nicht erfaßt. Die enormen Probleme der Abstimmung und Verständigung mit der Umwelt sind nicht beachtet, die sich bei Selbstbestimmungen ergeben, die die Umwelt nicht ›zugeschrieben‹ hat, die sie nicht akzeptiert, als erratisch oder gar bedrohlich ansieht. Es ist ausgeblendet, daß das Individuum unter vielfältigem Rollen- und anderem Erwartungsdruck steht. Wird das aber berücksichtigt, so fragt sich, ob es tatsächlich ein Faktum und nicht vielmehr eine bloße Versicherung oder ein Wunsch ist, »daß persönliche Identität immer weniger durch Zuschreibung gewonnen« werde. Man muß feststellen, daß es den Autoren der Studie schwerfällt, die Freiheit, die sie meinen, die ihres Erachtens an die Stelle der Zuschreibungen tritt, inhaltlich positiv jenseits der »Freiheit zur Distanz« bzw. »zur Reserve« zu bestimmen. Und selbst diese Freiheit erweist sich noch als gefährdet und partiell illusionär, sobald man die »Mächte und Gewalten«[3] bedenkt, unter denen die Menschen leben und leiden.

Es handelt sich um machtvolle Festlegungen von Erwartungen der Menschen oder um Zerstörungen von Erwartungen, die die Entscheidungsspielräume der einzelnen und der Gemeinschaften einengen und erodieren. Unter Chiffren wie ›Der gläserne Mensch‹, ›Verkabelung der Welt‹, ›Die häßlichen Deutschen‹, ›Nach Tschernobyl‹, ›Zerstörung *der* Umwelt‹, ›No future‹ usw. werden solche Erwartungsfestlegungen – bald überscharf, bald un-

scharf, bald irrational, bald realistisch – von der öffentlichen Kommunikation thematisiert und diskutiert. Wer diesen Prozessen der Erwartungsfestlegung nur die Versicherung entgegenhält, daß persönliche Identität immer weniger durch Zuschreibung gebildet werde, gerät mit Recht in den Verdacht, bloße Beschwichtigungspolitik zu treiben. Über das, was die Menschen heute bestimmt, und zwar *wesentlich* bestimmt, wird auf dieser Basis kein Aufschluß gegeben. Wer das dichte Geflecht von Zuschreibungen, von Erwartungszwängen und Ängsten nicht untersucht, wer die Rahmenbedingungen ignoriert, unter denen heute individuelle und kollektive Identität ausgebildet werden, der wird nichts Hilfreiches über Freiheit und Selbstbestimmung sagen können. Unerfaßt bleiben Sehnsüchte und Ängste, letzte Zwänge und Selbstfestlegungen der Menschen, dunkel bleiben die Bezüge auf ›Religiosität‹ in allen ihren Ausprägungen. Wer sich der Arbeit entzieht, die Zuschreibungen und Außenbestimmungen aufzuklären, unter denen Menschen heute leben und leiden, wer sich statt dessen nur in den Kreis der Werbeträger der Ideologie der Moderne einreiht, wird auf die Frage, was die Menschen heute wesentlich bestimmt, keine klare Antwort geben können.

4.2
Entschleierung der Gesetzlichkeit oder: Die Rückbetroffenheit von Individuen und Gemeinschaften durch Öffentlichkeiten, die sie mit konstituieren, darf nicht ausgeblendet werden!

Wenn man die durchaus hohen Erwartungen an die Kirche heute verstehen will, wenn man die zunehmenden Erwartungen einer »Verstärkung, Verbesserung und Ausweitung des kirchlichen Handelns« nicht nur »erstaunlich« finden (29), sondern theologisch begreifen will, so wird man sich mit den »Zuschreibungen« und Festlegungen menschlicher Identität befassen müssen, die die Menschen mit Sorge erfüllen, unter denen sie leiden, unter denen sie ihre Mitmenschen leiden sehen. Mit großer Umsicht wird man prüfen müssen, ob es sich dabei um bloße Privatprobleme, Wahrnehmungsschwierigkeiten und Überforderungen handelt, die primär eine innere Stärkung des selbstbestimmenden Individuums verlangen, oder ob eine bloße ›Stützung‹ des Individuums das Fortwirken der Leid verursachenden Kräfte nur befördert.

Zu unterstreichen ist die Feststellung der Studie *Christsein gestalten*: »Das hohe Erwartungsniveau gegenüber der Kirche (allerdings nicht nur ›bei schwachen Verbundenheitsgraden‹ – M.W., vgl. 30!) bezieht sich nicht auf die Privatsphäre, sondern vor allem auf das *öffentliche Engagement* der Kirche. Darin spiegelt sich eine Akzentverschiebung und Dimensionserweiterung. Gewachsen ist die Einsicht in die Bedeutung überindividueller, öffentlicher Lebenszusammenhänge und Strukturen – speziell in den angeführten Trägerschichten des sozialen Wandels. Man empfindet verstärkt die öffentliche Dimension auch der individuellen Lebenswelt und ihre Verflochtenheit in übergreifende Strukturzusammenhänge. Diese über die primäre Lebensumwelt hinaus erweiterte Problemwahrnehmung drückt sich auch in den Erwartungen an die Kirche aus: ihrem öffentlichen Engagement wird vergleichsweise mehr Gewicht zugesprochen. Man erwartet von ihr, daß sie sich auch in den zentralen gesellschaftlichen Problemfeldern engagiert: zeitnahe Predigt, Friedensinitiative, Engagement in Fragen der Arbeitslosigkeit und für verbesserte Lebensbedingungen« (32f).[4]

Mit hohen Erwartungen an »öffentliches kirchliches Handeln«, aber auch an sachliche und theologische Aufklärung über die *Rückbetroffenheit der Menschen* (Individuen, Familien, Gruppen, ganzer Nationen) *durch schwer greifbare, schwer plausibilisierbare und kaum steuerbare Ereignisse in Natur, Kultur, Politik, Geschichte usw.* ist zu rechnen. Das heißt zugleich, auch *ein hohes Maß an Enttäuschungsmöglichkeiten* in Rechnung zu stellen. Es ist geradezu unwahrscheinlich, daß auffällige Enttäuschungen nicht mit gesteigerten Erwartungen verbunden sind, daß ein angehobenes Erwartungsniveau nicht mit zunehmender Enttäuschungsgefahr einhergeht.

Die Studie *Christsein gestalten* bedenkt diese Korrelation von gehobenen Erwartungen mit gesteigerten Möglichkeiten von Enttäuschung nicht. Aus den (in Kap. 2 und 3) aufgewiesenen konzeptionellen und theologischen Fehldispositionen heraus geht sie von vornherein von einer Wirklichkeit, von einer Kirche, von Tatsachen aus, die die Erwartungen der Menschen an die Kirche chronisch in der Enttäuschung enden lassen. *Christsein gestalten* und *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* liefern einen Zukunftsentwurf, der die Enttäuschung der Erwartungen geradezu routinisiert und auf Dauer stellt.[5]

Wie läßt sich kritische Distanz gewinnen zur massiven *Gesetzlichkeit*, die darin liegt, daß die Studie Sicherheit in der Erwartung kirchlichen Verfalls[6] erzeugt? Wie läßt sich Distanz gewinnen zur massiven *Gesetzlichkeit*, die in der Empfehlung liegt, dem Ausdif-

ferenzierungsprozeß der Gesellschaft – ihn gar maßstabsgetreu abbildend – zu folgen? Sowohl die gesetzlichen Strukturen, die die Menschen heute bestimmen, als auch die Gesetzlichkeit der Studie lassen sich nur dann kritisch ins Auge fassen, wenn die Kräfte der Zuschreibung und Außenbestimmung von Identität nicht länger ausgeblendet werden.

Es ist demgegenüber die theologische Lehre vom *Gesetz*, die Mittel bereitstellen könnte, die Zuschreibungen, die unsere Identität bestimmen, und die Außenbestimmungen und Außenperspektiven, die unsere Erwartungen und unser Verhalten festlegen, zu erfassen. In einer theologischen Lehre vom *Gesetz* kann und muß die Frage ausformuliert werden, »was die Menschen heute *wesentlich* bestimmt, was ihre ›Religion‹ ist, in welche Situation also unsere Mission trifft«. Das heißt nicht, daß ›gesetzlich‹ gedacht werden, daß an die Stelle des ›Evangeliums‹ das ›Gesetz‹ treten sollte. Es ist vielmehr, wie gesagt, die massive Gesetzlichkeit der Studie *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* und ihrer massenmedialen Präsentation zu erkennen. Und es sind die illusionären Voraussetzungen der Studie *Christsein gestalten* zu revidieren, die die Gesetze und Mächte der Welt[7] zugunsten von Voraussetzungen ignorieren, die sich der Ideologie der Moderne verdanken: immer weniger Zuschreibungen, immer mehr Selbstbestimmung, Entscheidung statt Traditionslenkung usw.

4.3
Die weltweite Wiederentdeckung des Erbarmensgesetzes

Teils erfreut, teils verwundert hat die allgemeine Kultur in den letzten Jahren eine ›neue Religiosität‹, ein verändertes Klima, veränderte Erwartungen gegenüber der Kirche zur Kenntnis genommen. In Deutschland z.B. wurde die wachsende Zahl der Theologiestudenten und -studentinnen registriert, das starke Interesse an Kirchentagen und die neuen Initiativen in den Gemeinden, die neuen Formen christlichen Engagements usw. Man hat versucht, diese Entwicklung theologisch und wissenschaftlich zu begreifen und hat von einem *Paradigmenwechsel* in Religiosität und Frömmigkeit, in Theologie und Kirche gesprochen.[8] Moralische, politische, kulturgeschichtliche und geistesgeschichtliche Deutungen dieser Entwicklung sind angeboten worden: Ließ sich der ›Paradigmenwechsel‹ erklären als Reaktion auf die weltweit beobachtbare Verschärfung der sozialen und politischen Konflikte? Ließ sich der ›Paradigmenwechsel‹ begreifen als Antwort auf die Verheerung und Zerstörung natürlicher und kultureller Umwelten? Wurde er durch die Orientierungskrisen im Übergang von der modernen Kultur zu postmodernen Bewußtseinsstellungen provoziert? Solche Deutungsversuche waren sicher nicht einfach irrig. Doch blieben sie gegenüber der konkreten *inhaltlichen* Neuentdeckung von Gottes Wort unscharf und äußerlich. Sie konnten nicht anhand von *Inhalten des Glaubens* zeigen, warum es zu neuer religiöser Interessenahme und zu religiösem Aufbruch gekommen war. Keine Antwort fanden so die Vorwürfe von außen, Religiosität und Theologie hätten wohl nur eine Praktik gefunden, sich geschickt an den jeweils neuesten Entwicklungs- und Krisenstand der gesellschaftlichen Umwelt anzupassen (*Trendkompatibilität*). Anhänger der konventionellen Frömmigkeitsformen wie beobachtende Außenseiter konnten unwidersprochen argwöhnen: »Fast gewinnt man den Eindruck, als ob die Religion sich heute als eine Art Parasit gesellschaftlicher Problemlagen entwickele . . .«[9]

Sind Religiosität und Frömmigkeit nur noch einmal zufällig, irrigerweise oder aufgrund geschickter Strategien vorübergehend belebt worden und ins Spektrum der öffentlichen Aufmerksamkeit gelangt? Ist die erneute Entdeckung von Gott und Gottes Wort nur ein vorübergehender Schein? Oder läßt sich festhalten, auf welche Weise und worin Gottes Wort wieder kenntlich und weltweit deutlich zu werden begonnen hat? Läßt sich zeigen, worin Gottes Wort in das menschliche Leben eingriff und eingreift, konkret Weisung gebend, die Menschen wirklich in Anspruch nehmend?

Ich denke, daß sich diese Fragen beantworten lassen, daß die Kritik, Religiosität und Frömmigkeit liefen nur den gesellschaftlichen Trends hinterher, zurückgewiesen werden kann. Es kommt meines Erachtens darauf an zu erkennen, daß es *Bestimmungen des biblischen Gesetzes und gesetzestheologisches Denken* waren, die in der Christenheit in den letzten Jahren wieder Erwartungen auf Gott und Gottes Wort konzentrierten. Dabei handelte es sich vor allem um Bestimmungen des Gesetzes, die das *Erbarmen* betreffen. Das *Erbarmensgesetz* mit seinem Gebot der Hinwendung zu den Schwächeren, mit seinem Gebot des Rechtsverzichts zugunsten der Machtlosen wird im Alten Testament mehrfach ausformuliert. Es bestimmt den Hauptstrom der messianischen Spiritualität und wirkt im Neuen Testament kraftvoll fort. Das Erbarmensgesetz stellt *Gottes Parteinahme zugunsten der schwachen, notleidenden, benachteiligten, bedrängten und ausgebeuteten Mitmenschen*

in Aussicht. Es macht geltend, daß das Erbarmen nicht nur der Stimmung und Geneigtheit des gutherzigen einzelnen Menschen oder einer zufällig mildtätige Empfindungen und Regungen auslösenden Situation überlassen ist. Wie Recht und Kult ist auch das Erbarmen ein Element des *Gesetzes Gottes.* Mit den Bestimmungen, die das Recht und den Kult, das öffentlich kenntliche und öffentlich anschlußfähige Gottesverhältnis, betreffen, steht das Erbarmensgesetz in einem engen Zusammenhang.

Nun fällt es offensichtlich nicht leicht, klar zu sehen, daß und auf welche Weise das Erbarmen im ›Gesetz‹ verwurzelt ist. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, bedarf es einer vertieften Ausschöpfung der Erkenntnisse, die die biblischen Texte über Gottes Gesetz und die vom Gesetz ausgehende *Erwartungskultur* bieten.

Dieser vertieften Ausschöpfung steht – und das ist eine enorme Behinderung – eine dogmatische Tradition entgegen, die das Gesetz Gottes primär als Gottes ›Forderung‹, ›Imperativ‹ oder gar als ›Forderung von Werken‹ verstehen wollte und zu verstehen lehrte. Die Meinung, daß das Gesetz als ›Forderung‹ oder sogar als ›Forderung von Werken‹ zu verstehen sei, hat eine mächtige Wirkungsgeschichte gehabt. Sie war eingängig, weil sie gut in die einfachen Ich-du-Figuren und Herr-Knecht-Schemata paßte, in denen die Theologie das Verhältnis von Gott und ›dem Menschen‹ zu denken gelehrt hat. Sie war eingängig, weil sie bequeme Unterscheidungen von *Gesetz und Evangelium* ermöglichte: hier Forderung – dort Gabe Gottes, hier Imperativ – dort Indikativ, hier Anspruch – dort Zuspruch usw. Sie war schließlich eingängig, weil sie es erlaubte, Gottes Gesetz direkt mit einfachen Moralvorstellungen zu verbinden (der als Sollen begegnende Imperativ!).

4.4
Gesetz, Erwartungssicherung und die Freiheit des Glaubens

»Das Gesetz nimmt und fordert von uns.« Das Evangelium dagegen »heißt uns (uns) lassen geben«, hatte Luther formuliert.[10] Auf der Basis der so vollzogenen Unterscheidung und der dahinterstehenden Denk- und Vorstellungswelt konnte die Theologie zu leicht verstehbaren und eindrucksvollen Aussagen über das Verhältnis von ›Gott‹ und ›dem Menschen‹ gelangen.

›Der Mensch‹ unter dem Gesetz wurde als Geforderter, als Gebender, als Täter beschrieben, Gott als Fordernder. Im Evangelium

hingegen begegne uns Gott als der Gebende und Handelnde, während ›der Mensch‹ entsprechend als der Nehmende und Empfangende oder sogar als der Passive dargestellt wurde.[11] Dieses vereinfachende Denken im Person-zu-Person-Verhältnis und im Aktions-Reaktions-Schema hat das komplexe Verhältnis des dreieinigen Gottes zu den Menschen und die komplexen Verhältnisse der Menschen untereinander konzeptionell auf Eins-zu-eins-Verhältnisse reduziert. Die Ich-du-Korrelation beherrschte schließlich alle theologischen Lehrstücke von den innertrinitarischen Beziehungen bis hin zum Themenbereich ›Mensch und Mitmensch‹. Die dialogistische und individualistische Reduktion und die Erfassung von Gesetz und Evangelium mit dem Dual ›Forderung – Gabe‹ verstärkten sich wechselseitig.

In neuerer Zeit haben demgegenüber vor allem Alttestamentler beharrlich betont, daß jedenfalls im Blick auf die alttestamentlichen Gesetzeskorpora das Gesetz als ›Forderung‹, ›Imperativ‹ oder sogar als ›Forderung von Werken‹ entstellend oder gar völlig irreführend bestimmt sei. Sie haben damit ein zentrales Anliegen reformierter Theologie neu zur Geltung gebracht; dies bedarf der systematisch-theologischen Auswertung.

Folgt man den Impulsen der alttestamentlichen Forschung, so zeigt sich: Bereits in frühen Phasen biblischer Überlieferung tritt das *Gesetz als ein Zusammenhang von Bestimmungen* auf, *die Recht, Kult und Erbarmen betreffen.* Bestimmungen, die das Recht, den Kult und das Erbarmen (d.h. den Verzicht, sogar den Rechtsverzicht zugunsten des Schwächeren) betreffen, stehen im Gesetz in einem dynamischen, aufschlußreichen Funktionszusammenhang. Recht, Kult und Erbarmen betreffende Bestimmungen treten im Gesetz nicht als bloße Forderungen auf, sondern *legen die Erwartungen der Menschen und mit den Erwartungen ihr Verhalten fest.* Indem sie Erwartungssicherheit, *lebensfördernde Erwartungssicherheit* herstellen, bilden sie individuelle und soziale Zukunft. Es ist in der Tat richtig, wenn Alttestamentler feststellen, das Gesetz stecke einen ›Lebensbereich‹ ab (v. Rad), die Rede vom Gesetz als Forderung aber fasse bereits den sündigen Mißbrauch und den Widerstand gegen das Gesetz ins Auge.

Vor diesem Hintergrund werden theologische Entwicklungen der Gegenwart als von *gesetzestheologischen* Problem- und Fragestellungen bestimmt erkennbar – seien es Fragen der Vermittlung von Bestimmungen des Erbarmens und des Rechts in Befreiungstheologien und politischen Theologien, seien es Fragen der Vermittlung von kultischen und erbarmensgesetzlichen Formen, wie

sie uns in der sogenannten ›Suche nach neuen Formen der Spiritualität‹ begegnen.

Auf dem Niveau eines nicht nur personalistisch und moralistisch orientierten Verständnisses von ›Gesetz‹ werden Verhältnisse und Strukturen völlig klar, wie sie uns Röm 14 begegnen.[12] Es handelt sich um Lebensverhältnisse und Lebenskonflikte zwischen Menschen, die in recht stabilen gemeinsamen Lebensformen und unter Gesetzen leben, die der in Christus gewonnenen Freiheit in unterschiedlichen Graden entsprechen, die diese Freiheit aber auch verdunkeln und verstellen können. *Auf der Ebene der kooperierenden, einander bereichernden und der konfligierenden oder miteinander unverträglichen Erwartungssicherungen ließe sich die in Christus geschenkte Freiheit klar, differenziert und realistisch erkennen und bezeugen, und zwar inmitten der Konflikte unserer Zeit und Gegenwart.* In welchen geprägten Lebens- und Erkenntnisformen kommunizieren wir die in Christus geschenkte Freiheit?

Welche der geprägten Lebens- und Erkenntnisformen, in denen wir oder Menschen in unserer Umgebung stehen, in denen wir oder sie befangen sind, entsprechen der in Christus geschenkten Freiheit klarer? Welche Lebens- und Erkenntnisformen geben deutlicheres Zeugnis von der die Lebensangst und die Todesangst erfassenden und überwindenden Freiheit des Glaubens? Welche Lebens- und Erkenntnisformen nehmen uns gefangen, verschleiern die durch den Gekreuzigten und Auferstandenen offenbarte und vermittelte Freiheit?

Es sind große Anforderungen, vor denen die Christen, vor denen auch Theologie und Kirchenleitungen stehen, wenn sie sich den theologischen Herausforderungen durch Gottes Wort stellen. Es sind große Anforderungen, vor denen die Christen, vor denen auch Theologie und Kirchenleitungen stehen, wenn sie sich den Erwartungen unserer Kultur stellen, die Kirche möge deutlich eintreten für Recht, Erbarmen und die Befreiung von den Ängsten und den Leiden, die die ›Bewußtseinsanteile‹, ›Lebenskraftanteile‹, ›Lebenszeitanteile‹ besetzenden oder um sie kämpfenden Instanzen und Mächte dieser Welt auslösen. Es sind dies oft entmutigend große Anforderungen, wenn man beachtet, daß auch die Christen, die Theologie und die Kirche immer wieder zu jenen Instanzen und Mächten werden, und dies sogar im Namen von Recht und Erbarmen und gewiß auch im Namen der ›Freiheit‹ und der ›Wahrheit‹.

4.5
Balken und Splitter: Die Kritik der EKD-Studie an der Gesetzlichkeit der Gemeindeaufbaubewegung

Die EKD-Studien *Christsein gestalten* und *Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht* zeigen einen bemerkenswerten Mangel an theologischer Sensibilität gegenüber einer Gesetzlichkeit, die den »Weg der Kirche« schlicht dem Prozeß der »gesellschaftlichen Differenzierung« – begriffen oder nicht – hinterherlaufen läßt. Sie zeigen ferner einen auffälligen Mangel an theologischer Sensibilität gegenüber der Ausbreitung der Erwartungssicherheit: daß der Schrumpfungsprozeß, den die EKD in den letzten Jahren erfuhr, sich mit unverminderter Stärke fortsetzen werde. Am befremdlichsten freilich ist, daß die Studie *Christsein gestalten* – sieht man von den abenteuerlichen Plänen massenmedialer Mitgliederwerbung ab[13] – offensichtlich entschlossen ist, die Verfallstrends fortzuschreiben, die sie zugleich beklagt: Weiterer Ausbau des ohnehin schon »erstaunlich« dichten, bis in Gasthausmission, Schaustellerseelsorge und Schuldenberatung hinein verästelten (vgl. 57.61) Versorgungsnetzes der Volkskirche und weitere quantitative Verstärkung der Kasualpraxis (vgl. 52ff.90ff), lauten die grundlegenden Empfehlungen. Mit der Formel ›Immer besser so weitermachen‹ ließe sich das Programm wohl adäquat zusammenfassend vorstellen.

In auffälligem Kontrast zur mangelnden Sensibilität für das Gesetz, nach dem sie angetreten sind, steht die empfindliche Reaktion der Verfasser der Studie *Christsein gestalten* auf die von ihnen empfundene Gesetzlichkeit anderer »Typen gegenwärtiger (scil. kirchlicher) Praxis« (48). Es handelt sich um missionarisch und diakonisch ausgerichtete Gemeinden und um eine theologische Orientierung, die sich unter der Programmformel ›Theologie des Gemeindeaufbaus‹ eine Form zu geben sucht.[14] Die Studie unterstellt, daß die theologische und kirchliche Basis der Gemeindeaufbaubewegung von einem »Kirchenbild« bestimmt sei, daß sie die »Alltagswelt . . . nach einem geprägten Bild von Kirche, von christlicher Frömmigkeit und christlicher Lebenspraxis« (50) umgestalten wolle. Dieses »Ziel« werde »im allgemeinen durch die Einrichtung gesinnungshomogener Bezugsgruppen und bestimmter Observanzregeln verfolgt« (50).

Die Studie unterscheidet zunächst drei »Muster« dieser Ausrichtung: »Die *Durchchristlichung* der persönlichen Alltagswelt kann dann nach dem neupietistisch-erwecklichen Muster, nach

dem bruderschaftlichen Muster der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft ›für andere‹, nach dem basisgemeindlichen Muster der Avantgarde einer gerechten, friedfertigen und partizipatorischen Gesellschaft erfolgen« (51; Hervorhebung M.W.). Diese drei »Muster« werden auf zwei »Ansätze« reduziert, auf bekehrungsorientierte Ansätze und auf gemeinschaftsorientierte Ansätze (vgl. 63ff.67ff). Da diese Ansätze »einem gemeindekirchlichen Leitbild verpflichtet« sind, »was teilweise zu polemisch verzerrten Abgrenzungen gegenüber dem Feindbild der ›Volkskirche‹ führt« (62), wird ihnen schließlich ein Modell entgegengesetzt, das offenbar die gemeindekirchlichen Ansätze aufheben, ersetzen, erübrigen oder integrieren soll. Das sehr vage beschriebene *anknüpfungsorientierte, organische Modell* (62, vgl. 69ff; Hervorhebung M.W.) ist faktisch nichts anderes als die Konzeption der Studie bzw. das »lebensweltlich« sich der Gesellschaft hinterherdifferenzierende Modell, das nun zum missionarischen Gemeindeaufbaumodell *erklärt* wird. Nach dem Motto: Es gibt keine Alternative zur Volkskirche! sucht die Studie offensichtlich einen Ansatz, ein Modell zu kreieren, das dem missionarischen und diakonischen Gemeindeaufbau eine volkskirchliche »Konkurrenz« entgegensetzt: »Das anknüpfungsorientierte, organische Modell schließlich stellt eine gewisse Gegenbewegung zu derartigen Verengungen dar . . .« (62).

Auf jeden Fall als »Verengungen« zu bezeichnen sind die zusammenfassenden Darstellungen der Anliegen und Formen der Gemeindeaufbaubewegung. Unter völliger Abstraktion von theologischen Inhalten und unter offensichtlicher Orientierung am Interesse der Volkskirchenleitung an »Zweitstrukturen« heißt es: »Versucht man das bekehrungsorientierte Grundmodell auf eine *Kurzformel* zu bringen, so könnte sie lauten: Aktivierung sozialer Beziehungsnetze, Schaffung einer Zweitstruktur religiöser Vergesellschaftung auf der Basis von persönlichen und Nachbarschaftskontakten« (66).

Noch deutlicher ist die verzerrende Darstellung des anderen Ansatzes, der sich im Anschluß an die Barmer Theologische Erklärung als »*Zeugnis- und Dienstgemeinschaft einer missionarischen Gemeinde von Schwestern und Brüdern*«[15] versteht. Es ist erstaunlich, wie dieser Ansatz, der am deutlichsten den von der Studie zitierten zunehmenden Erwartungen an gesellschaftliches, soziales Handeln entspricht, von ihr charakterisiert wird: »Gemeindeaufbau zielt darauf ab, in diesem Sinne die Kirche als eine solidarische, herrschaftsfreie Gruppe von Schwestern und Brüdern zu organisieren, als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft, als Kirche für andere.

Sie soll zu einer Gruppe werden, in der die Sehnsuchtswelt von Kindern ernst genommen wird, die herrschenden Geschlechterrollen außer Kraft gesetzt sind, Anonymität durchbrochen ist, Asyl gewährt wird usw. – die Liste läßt sich beliebig fortsetzen« (69).

Es fällt schwer, dieses Zitat nicht als Unterstellung von Realitätsflucht und Herabsetzung zu lesen (herrschende Geschlechterrollen *außer Kraft gesetzt, Sehnsuchtswelt* von Kindern *ernst genommen*, Liste *beliebig* fortsetzbar). Dieser Eindruck wird bestätigt durch die Unterstellung, in dieser Form von Gemeindeaufbau werde »›*Betroffenheit*‹ organisiert«, sie werde »zum Medium der Gruppenbildung« (69). Am Ende des verzerrend-reduktionistischen Bildes steht das Resümee: »Aktivierung sozialer Beziehungsnetze, weiterer Ausbau der ›Vereinskirche‹, Schaffung von Zweitstrukturen solidarisch-diakonischer Vergesellschaftung neben und in den Strukturen der Ortsgemeinde« (69). Wie würde das Resümee wohl lauten, wenn man auf diesem Niveau die Konzeption des ›volkskirchlichen Gemeindeaufbaus‹ darstellen wollte?

Die von der Studie *Christsein gestalten* als »vielfach autoritär« empfundene und als Organisation von Betroffenheit denunzierte Verbindlichkeit des missionarischen und diakonischen Gemeindeaufbaus ist in der Tat gesetzestheologisch begründet. Es handelt sich um die Verbindlichkeit des *Erbarmensgesetzes*[16], die hier – wie auch in den Basisgemeinden in Lateinamerika (vgl. die entsprechenden Hinweise 67 u.ö.) – in den Dienst des Zeugnisses von der befreienden Tat Gottes in Kreuz und Auferstehung gestellt wird. Mit Römer 14[17] wird dabei gesehen, daß wir unausweichlich und unabweislich mit unseren Lebensformen, mit den Gestalten von Sozialität, in denen wir leben, den Ordnungen, die wir uns geben und denen wir uns unterwerfen, deutlicher und undeutlicher *Zeugnis* geben von der in Christus geschenkten Freiheit – oder daß wir das Zeugnis durch unser *besonderes Öffentlichsein* verdunkeln können.

4.6
Kirche der Gemeinden

Mit Recht ist innerhalb der »Diskussion zur ›Theologie des Gemeindeaufbaus‹« davor gewarnt worden, die »verfaßte Kirche« als Karikatur erscheinen zu lassen, eine »simple dualistische Kirchentheorie« zu entwickeln: »Ekklesia hier – institutionelle Volkskirche

dort«[18]. Die Studie *Christsein gestalten* hat nicht nur durch die Karikatur der Konzeption des missionarischen und diakonischen Gemeindeaufbaus, sondern auch durch eine – wie zu befürchten ist: unfreiwillige – Selbstkarikatur der Volkskirche die simple Dualisierung herausgefordert. Indem sie die Konzeption des missionarischen und diakonischen Gemeindeaufbaus als Wegbereiter von »Vereinskirche« und »Nischenchristentum« herabsetzt, respektiert sie nicht, »daß die Kirche Jesu Christi in vielfältiger Sozialgestalt lebt: als Nachfolgegruppe und Gemeindekirche, als Regionalkirche und ökumenische Kirchengemeinschaft«[19]. Diese vielfältige Sozialgestalt, die Vielfalt von kirchlichen Öffentlichkeiten und öffentlichen Ausstrahlungen ernst zu nehmen – statt einen amtskirchlichen Monopolanspruch auf Öffentlichkeit bzw. Festlegung der öffentlichen Strukturen der Kirche zu erheben –, das wäre eine für alle kirchlichen Instanzen, Gremien, Mitarbeiter und »Mitglieder« wichtiger Schritt. Vom Kirchenamt mit seinen mehr oder weniger guten und kontrollierbaren Kontakten zu den Massenmedien und zu überregionalen politischen Instanzen bis hin zu den versammelten Gemeinden (wie klein sie auch sein mögen) liegt in der Kirche tatsächlich ein »corpus permixtum« von abstrakteren und konkreteren Sozialgestalten und Öffentlichkeiten vor. Unrealistisch wäre es, zu behaupten, daß z.B. von der konkreten Öffentlichkeit einer versammelten Gemeinde eine geringere Kraft und Ausstrahlung ausgehe als vom kirchenamtlichen Bemühen um öffentliche Selbstdarstellung »der Volkskirche«. Unrealistisch wäre es, die kirchliche Substanz der evangelischen Christenheit: die vielgestaltige Einheit der konkreten Öffentlichkeiten der versammelten Gemeinden! durch eine volksparteipolitische Brille zu betrachten. Es handelt sich um sehr verschiedene Strukturen von Öffentlichkeit, die unter verschiedenen Gesetzen stehen und die ihre verschiedenen öffentlichen Ausstrahlungen nicht zu kopieren suchen sollten.

Das Maß für die Ausbildung, Entwicklung, Kritik und Veränderung der kirchlichen Öffentlichkeiten ist das Zeugnis von der im Evangelium geschenkten Befreiung von der Todes- und Lebensangst.[20] In der Orientierung an diesem Maß ist die innerkirchliche Verständigung wie die missionarische Ausstrahlung lebendig. Sie wird weder homogen noch ohne Differenzerfahrungen sein, sondern vielmehr das in dieser Orientierung vielgestaltige Wachsen des Glaubens, die reichere Erbauung der Gemeinde, die Zunahme der Erkenntnis Christi spiegeln. Treffend erfaßt das Bild vom *»Leib Christi« diese Einigkeit geordneter Vielheit*: diesen Prozeß des Wachsens und des Zusammenwirkens unter Orientierung an

der immer deutlicheren Erkenntnis und Ausbreitung der im Christusereignis geschenkten Freiheit. Mit besonderer Deutlichkeit wird in diesem Prozeß die göttliche Überwindung der Todesangst und der Lebensangst, die göttliche Bewegung vom Kreuz zur Auferstehung, durch die Sozialgestalt einer vom Erbarmensgesetz bestimmten Hingabe zugunsten der schwächeren, benachteiligten und unterdrückten Mitmenschen bezeugt. Die dominierenden Erwartungen der Menschen an die Kirche, auch die der sogenannten Fernstehenden, die die EKD-Studie zitiert, zeigen größere theologische Klarsicht als die Konzeption, die die Studie für den weiteren Weg der Kirche als Leitkonzeption empfehlen will.

Das Verstehen der »Gemeinschaftsgestalt der Kirche«[21] als Wachsen, Zusammenwachsen, Kommunikation einer Pluralität realer gemeindlicher Öffentlichkeiten erfordert klare *theologische* Orientierungen. Das bedeutet keineswegs: Rückkehr zu überholten sozialen und politischen Denkformen. Ganz im Gegenteil: Wer die Kirche als Leib Christi wirklich verstehen will, muß eine Einigkeit geordneter Vielheit erfassen und denken; wer die Kirche als *Gemeindekirche* begreifen will, muß eine Einheit mit vielen Zentren, eine polyzentrische, polykontextuelle Einheit erfassen und denken. Man kann nun klagen, daß dies für eine an zentralistische, hierarchische Modelle und einfache Dualisierungen (Abhängigkeit – Freiheit, Traditionslenkung – Selbstbestimmung usw.) gewöhnte Kirchenleitung eine Überforderung bedeute, und den »durchschnittlichen Mann auf der Straße« beschwören.

Dem ist nur entgegenzuhalten, daß sich eine sachgemäße *evangelische* Theologie und eine *evangelische* Kirche dieser Herausforderung aussetzen muß. Sie muß sich der Herausforderung, die von Römer 14 ausgeht, stellen, unter verschiedenen Gesetzen, in verschiedenen Öffentlichkeiten zu existieren, sich damit aber nicht abzufinden, sondern beständig neu die Frage zu stellen und zu beantworten, welche Formen öffentlichen Lebens ihrem Zeugnis deutlicher oder weniger klar entsprechen. Eine solche evangelische Kirche muß sich nicht dem Druck aussetzen, sich anzupassen an eine immer abstraktere und illusionärere Konstellation massenmedialer und politischer Öffentlichkeiten, sondern sie würde die Grundform ihrer Existenz, die Existenz in der konkreten gemeindlichen Öffentlichkeit, annehmen, die zugleich die weltweite Einheit der Kirche bestimmt. Eine solche evangelische Kirche ist trotz der Differenz ihrer spezifischen Öffentlichkeit zu politischen und massenmedialen Öffentlichkeitsvorstellungen durchaus zeitgemäß. Sie ist zeitgemäß in einer allgemeinen Kultur, in der sich viele Institutio-

nen und die führenden Denkformen von Zentralisierung auf Dezentralisierung, von Hierarchisierung auf Netzwerkbildung, von Dualisierung auf polykontextuelle Strukturen umstellen.[22] Vor allem aber ist in einer solchen Kirche, die ihrer gemeindlichen Verfaßtheit, ihrer gesetzlichen Bestimmtheit und ihrer evangelischen Befreiung eingedenk bleibt, Freiheit nicht nur ein leeres Wort. Indem sie die durch Kreuz und Auferstehung offenbarte Befreiung mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung bezeugt, macht sie auch in einer orientierungslosen Umgebung Gottes Kurs kenntlich.

Anmerkungen zu Kap. 1

1 Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, hg. v. Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1986, 10. Die Studie wird im folgenden im Text nur mit Angabe von Seitenzahlen (in Klammern) zitiert.
2 Hg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchenamt. Studien- und Planungsgruppe, Herrenhäuser Str. 12, 3000 Hannover 21; im folgenden zit.: Strukturbedingungen.
3 R. Schloz, Angst vor der Zukunft? - Erfahrungen mit zwei beunruhigenden Studien, in: Unser Auftrag, Mitarbeiterzeitschrift der bayerischen Landeskirche, März 1987; im folgenden zit.: Schloz, Angst.
4 Schloz, Angst.
5 Kirche muß Mitglieder werben, in: Frankfurter Rundschau, 3.5.1986.
6 P. Hertel, Die Abwärtsspirale bringt Geldnöte, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 20, 18.5.1986.
7 G. Mack, Der unaufhaltsame Schrumpfprozeß, in: Die Zeit, 6.6.1986.
8 Hartmut Löwe, Präsident des Kirchenamtes der EKD, laut H. Hafenbrack, Das Ende der Volkskirche, in: Frankfurter Rundschau, 26.6.1986: »Die christlich geprägte Kultur ... hat ihren Karfreitag unmittelbar vor sich.«
9 K. Barth, Quousque tandem ...?, in: Zwischen den Zeiten 8, 1930, 1.2; auf den Aufsatz nimmt R. Schloz Bezug: Freude verkündigen, die allem Volk widerfahren wird. Vom evangelischen Grund der Volkskirche und ihren Aussichten an der Jahrtausendwende, in: Informationen für Presbyter und kirchliche Mitarbeiter der Evangelischen Kirche der Pfalz, Nr. 32, Juni 1987.
10 Strukturbedingungen, 1.
11 Strukturbedingungen, 1.
12 Vgl. aber Kap. 3 und 4.
13 Strukturbedingungen, 2.
14 Strukturbedingungen, 2.
15 Strukturbedingungen, 2.
16 Strukturbedingungen, 3.
17 Strukturbedingungen, 4.
18 Strukturbedingungen, 4.
19 Strukturbedingungen, 4.
20 Schloz, Angst.
21 Yearbook of American and Canadian Churches, Nashville 1987.
22 Vgl. Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hg. v. J. Hanselmann, H. Hild, E. Lohse, Gütersloh, 3. Aufl. 1985, 205ff, bes. 212; im folgenden zit.: Was wird aus der Kirche?.
23 Vgl. Christsein gestalten, 21f; deutlicher noch den Zusammenhang herstellend Schloz, Angst.
24 Strukturbedingungen, 4.
25 Strukturbedingungen, 7.
26 S. dazu Kap. 4.
27 Was ›sagen‹ etwa Sätze wie die folgenden? »Die innerkirchliche Verständigung ist eine dauernde Aufgabe, die nur dann gelöst werden kann, wenn sie bewußt wahr- und angenommen wird« (35). »Die Evange-

lische Jugend auf dem Lande geht speziell auf die Lebens- und Arbeitssituation von Jugendlichen in ländlichen Gebieten ein« (57). »Allerdings soll auch nicht übersehen werden, daß natürlich Ausbildung nicht alles leisten kann, was erreicht werden sollte« (79). »Im Gemeindebesuchsdienst geht es darum, ein Stück Interesse zu bekunden, Wärme zu vermitteln, an die Zugehörigkeit zur Gemeinde zu erinnern« (107). »Neue Impulse und frischer Wind tun jeder Gemeinde gut, die ernsthaft am Gemeindeaufbau interessiert ist« (112). Die Blütenlese ließe sich beliebig fortsetzen.

Anmerkungen zu Kap. 2

1 Strukturbedingungen, 4.
2 Opladen 1986; im folgenden zit.: Luhmann.
3 Luhmann, 97.
4 Luhmann, 99.
5 Vgl. Luhmann, bes. 237ff.
6 Jährlich hg. v. Lester Brown, New York u. London.
7 John B. Cobb, Beyond Political Theology, in: H. Deuser, G.M. Martin, K. Stock, M. Welker (Hg.), Gottes Zukunft - Zukunft der Welt, Festschrift für Jürgen Moltmann, München 1986, 457ff.
8 Vgl. auch unten Kap. 3.
9 Vgl. Was wird aus der Kirche?, bes. 121ff.
10 Vgl. oben 1.2.1.
11 Vgl. oben 1.3.2.
12 Wiederholt wurde ich von Kollegen und Studenten auf eine allgemein als treffend empfundene Persiflage aufmerksam gemacht, die - neben einigen seichten Witzen - scharfsichtig die typischen Elemente verbindet: »Freiheit zur Reserve« fingierende und absorbierende Selbstanschlüsse, gewollte und hergeholte Verbalassoziationen, Bericht über Person-zu-Person-Begegnungen und -Gespräche (der gegen den erwartbaren Eindruck ankämpft, das Berichtete werde als trivial und/oder konstruiert empfunden), Relativierungen, Floskeln, Vagheiten, Vagheiten:
»Das Wort zum Montag
Meine Damen und Herren! Wir alle haben unsere Sorgen und Nöte und lassen uns nicht mit billigem Trost über die Last des Alltags hinwegtäuschen. Aber als ich neulich in meiner Musikbox blätterte, da stieß ich auf folgende kleine Zeile: ›Theo, wir fahr'n nach Lodz‹. Nun, was wollen uns diese Worte sagen? Da ist von einem Menschen die Rede. Von einem ganz bestimmten Menschen. Nicht Herbert, nicht Franz, nicht Willy, nein, Theo ist gemeint. Aber um welchen Theo handelt es sich? Ist es nicht auch jener Theo in uns Allen? Jener Theo, der in so wunderbaren Worten vorkommt, wie Theologie, Theodorant, Tee oder Kaffee. Und an diesen geheimnisvollen Theo ist eine Botschaft gerichtet: ›Theo, wir fahr'n nach Lodz‹. Vier fahr'n. Da sind also vier Menschen unterwegs. Und wer sind diese vier? Sind es die Vier Jahreszeiten? Die vier Musketiere? Oder sind es vier alle? ... Da fällt mir in diesem Zusammenhang eine Geschichte ein. Ich besuchte neulich einen Freund. Einen Millionär. Der glaubte, der unglücklichste Mensch der Welt zu sein, weil ihm sein Rasierpinsel ins Klo gefallen war. Da nahm ich ihn beiseite und sprach: ›Freilich bist du übel dran, daß dir dein Rasierpinsel ins Klo gefallen ist. Aber es gibt Leute, die sind viel schlechter dran als du. Die haben noch nicht einmal einen Bart.‹ ... Und sollte nicht auch einer von uns, oder morgen, oder heute, oder vielleicht nein. Wer weiß. Schönen guten Abend« (Das Buch Otto von und mit Otto Waalkes, hg. v. B. Eilert u.a., München, 13. Aufl. 1986, 9).
13 Die »Akzentverschiebungen«, von denen die Studie spricht, sind bestimmt von einem Wandel, den sie treffend beschreibt: »Man hat beobachtet, daß sich generell ein Wandel vollzieht: weg von einem unbestimmten, relativ unkritischen und mit wenig spezifischen Erwartungen erfüllten Basisvertrauen in staatliche und gesellschaftliche Institutionen hin zu sehr spezifischen, qualitativ hoch angesetzten Erwartungshaltungen auf dem Hintergrund eines unterschwelligen *Grundmißtrauens gegenüber Institutionen* überhaupt« (32).
14 Strukturbedingungen, 7.
15 Vgl. oben 2.2.1 und 2.2.2.
16 D. Henrich, Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt a.M. 1987, 18.
17 S. dazu aus der kirchlichen Rezeption der Studie die kritischen Bedenken, z.B. die Kritik von Chr. Möller, Liebe und Planung. Hochgerechnete Volkskirche und Geheimnis der Gemeinde, in: Evangelische Kommentare 20, 1987, 76ff, bes. 78ff; H.B. Kaufmann, Wie wird einer Christ? Wie bleibt einer Christ? Der Beitrag der Erziehung, Referat vor der Mitgliederversammlung des Comenius-Instituts, MS. Kirchenamt 1987, bes. 7ff; H. Ahrens, Theologische Voraussetzungen der Studie »Christsein gestalten«, Referat vor dem Gemeindeausschuß der VELKD 1987, MS. Kirchenamt 1987, bes. 4ff; U. Ruh, Wege aus der Krise der Volkskirche. Die EKD-Studie »Christsein gestalten«, in: Herder-Korrespondenz 40, 1986, 380ff, bes. 382ff; W. Sparn, Die EKD-Studie »Christsein gestalten« (1986), Referat vor der Konferenz der Dekane des Kirchenkreises Bayreuth 1987, MS. Kirchenamt 1987, bes. 14ff; die Beiträge von O. Diehn u. H. Bärend in: Das missionarische Wort 40, 1987/1, bes. 17 u. 21.
18 Vgl. unten Kap. 3.

Anmerkungen zu Kap. 3

1 K. Barth, Theologische Existenz heute!, in: Theologische Existenz heute, 1933, Heft 1, 27.
2 Ähnlich formuliert R. Schloz (R. Schloz / H. Hafenbrack [Interview], Den Pluralismus bejahen, in: Evangelische Informationen, 5.3.1987; im folgenden zit.: Schloz, Pluralismus) - als gelte es, sich mit diesem »Faktum« abzufinden: »Heute nehmen die Menschen eine kritische Haltung gegenüber der Kirche und der christlichen Überlieferung ein und unterscheiden dabei nicht zwischen Christus und der Kirche.« Allerdings und erfreulicherweise heißt es mit einer in der Studie nicht gegebenen Deutlichkeit im Anschluß daran, daß die »gewisse Distanz«, die für »die Menschen« heute angesagt sei, »in einem fundamentalen Widerspruch zum Ruf Jesu Christi in der (!) Nachfolge« stünde.
3 Vgl. dazu Kap. 1 und 2.
4 W. Huber, Fremde Wahrheit. Wozu heute Theologie studieren?, in: Evangelische Kommentare 20, 1987, 312ff (im folgenden zit.: Huber),

hat in Auseinandersetzung mit dem Planungspapier ›Strukturbedingungen der Kirche auf längere Sicht‹ aus theologischen und außertheologischen Gründen nachdrücklich vor der Zentrierung auf »Unmittelbarkeit« gewarnt: »Ein eigenständiges Urteil ist nicht ohne Umwege zu haben. Zu ihm gehört der Wille, zu selbstverantworteten Klärungen zu kommen und für deren Konsequenzen einzustehen. Zu seinen Voraussetzungen gehört aber auch die Distanz zu den eigenen Vorurteilen, zu den eigenen Lieblingsthemen, auch zur eigenen, festverwurzelten Parteilichkeit. Wer zur Alltagskommunikation mit ›normalen Menschen‹ in der Lage sein will, muß gerade lernen, die Wahrheit in der Position des andern genauso ernst zu nehmen wie die eigenen Überzeugungen. Nirgendwo ist die Fähigkeit, auf fremde Wahrheit zu hören, mehr gefragt als in der Theologie. Denn das Verheißungswort, das die Theologie auszulegen hat, ist immer wieder eine fremde Wahrheit, die den geschlossenen Zirkel unserer eigenen Wahrheiten sprengt, eine befreiende Wahrheit, die menschliche Verschlossenheiten zu überwinden vermag, eine versöhnende Wahrheit, welche die zerbrochene Gemeinschaft des Menschen mit Gott erneuert. Theologie denkt den Umwegen nach, auf denen sich die Relevanz dieser Wahrheit für die unterschiedlichen Situationen und Kontexte erschließt, wie den Umwegen, auf denen diese Situationen und Kontexte für jene Wahrheit relevant werden.«
S.a. Ahrens (vgl. Kap. 2, Anm. 17): »Der Glaubensbegriff bleibt schillernd zwischen Glauben als einem unmittelbaren und unverfügbaren Geschehen, dessen Qualität sich menschlicher Beurteilung entzieht, und einer Bewußtseinsleistung des autonomen Subjekts«; und Sparn: »Ihre Abstraktion einer autonomen Subjektivität wiederholt die Studie jedoch im Verständnis des *Glaubens*, den sie nämlich einerseits als rein innerliche, ›*unmittelbare* Christusbeziehung, die sich menschlichen Maßstäben und menschlicher Beurteilung entzieht‹ (3.4), andererseits als Ergebnis einer freien Auswahl, ja als ›Bewußtseins*leistung* des Subjekts‹ (3.2) beschreibt.«
5 In: M. Welker (Hg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch »Der gekreuzigte Gott«, München 1979, 111.
6 Vgl. oben Kap. 3.2.
7 Schloz, Pluralismus.
8 Huber, 312; Hervorhebung M.W.
9 Huber, 312. Zu Hubers Kritik an der Konzentration der Studie auf die »unmittelbare Christusbeziehung« vgl. oben Anm. 4.
10 Strukturbedingungen, 7.
11 Strukturbedingungen, 7.
12 Strukturbedingungen, 7.
13 Strukturbedingungen, 7; vgl. Christsein gestalten, 17 u.ö.
14 F.W. Graf, Einladende Kirche?, Vortrag beim Hessischen Pfarrertag, 18.3.1987, in: Hessisches Pfarrerblatt, Heft 3, 1987; vgl. dort auch die Auflistung weiterer Ungereimtheiten der Studie sowie die Feststellung, daß ihnen »ein tiefgreifendes Defizit an theologischer Deutungsfähigkeit der volkskirchlichen Realität zugrunde« liege.
15 Strukturbedingungen, 7.
16 Christsein gestalten betont wiederholt die Relativität der »theologischen Positionen« und verklammert diese mit individuellen Meinungen und »persönlichen Prägungen«.

17 Vgl. dazu den Beitrag von Ulrike Bukowski, Mission, Massenmedien, Management und Money - Die Kirche der Zukunft?, in: Junge Kirche 48, 1987, Heft 4, 215ff.
18 R. Schloz, Missionarische Kompetenz. Wie kann die christliche Botschaft vermittelt werden?, in: Evangelische Kommentare 20, 1987, 446 u. 447.

Anmerkungen zu Kap. 4

1 Strukturbedingungen, 8.
2 Vgl. auch oben Kap. 3.4.
3 Vgl. Kap. 2.2.
4 Vgl. das Zitat im Zusammenhang von Kap. 2.3.1.
5 Nur mit einigem Zynismus ließe sich darin insofern ein sinnvolles Unternehmen erkennen, als etwa eine Dämpfung und Enttäuschung von Erwartungen gegen das Aufkommen riskanter oder inflationärer Erwartungen anzusteuern versuchen könnte. Es wäre eine Gegensteuerung nach dem Muster: Wer an den öffentliches und privates Verhalten bestimmenden Kräften und an einer theologischen Aufklärung und Auseinandersetzung mit diesen »Mächten und Gewalten« interessiert ist, der wird, wenn ihm lange genug das Nahbereichsethos als dominierende religiöse Erfahrungsform und die Ich-du-Liebe-Figur als theologische Denkform entgegengehalten werden, von seinen Interessen und Erwartungen schon ablassen; wo gar ein Eifer entstünde, Glaubenserkenntnis zu suchen, um theologisches Wahrheitsverständnis zu ringen, die christliche Freiheit zu erkennen und zu ergreifen, da wird sich dieser schon legen, wenn der Glaube als numinose Unmittelbarkeit, die Freiheit als bloße Freiheit zur Reserve und die Wahrheit als numinose Totalität dargestellt werden. Wie läßt sich verhindern, daß nicht jedenfalls unfreiwillig solche makabren Blockierungen errichtet werden?
6 Vgl. Kap. 1.
7 Paradoxerweise der einerseits lebensweltlich harmonischen, andererseits der »ausdifferenzierten« Welt.
8 H. Küng, D. Tracy, Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma (Ökumenische Theologie 11), Zürich/Köln u. Gütersloh 1984; und dies., Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen (Ökumenische Theologie 13), Zürich/Köln u. Gütersloh 1986.
9 Luhmann (vgl. Kap. 2.2.1, Anm. 2), 191, vgl. 190f.
10 WA 36, 14ff.
11 Vgl. E. Jüngel, Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: ders., Barth-Studien (Ökumenische Theologie 9), Zürich/Köln u. Gütersloh 1982, 184.
12 Vgl. Kap. 3.2.
13 Vgl. Kap. 3.4.
14 S. dazu die in: Christsein gestalten, 127f genannte Literatur.
15 Vgl. dazu R. Weth, Die Zukunft der Volkskirche und die Kirche der Zukunft, in: ders. (Hg.), Diskussion zur »Theologie des Gemeindeaufbaus«, Neukirchen-Vluyn 1986, 134ff.148.
16 Vgl. oben Kap. 4.3 u. 4.4.

17 Vgl. dazu oben Kap. 3.2.
18 A. Haarbeck, Theologie des Gemeindeaufbaus. Eine kritische Auseinandersetzung mit Fritz und Christian A. Schwarz, in: R. Weth (Hg.), Diskussion zur »Theologie des Gemeindeaufbaus«, Neukirchen-Vluyn 1986, 27 u. 29; im folgenden zit.: Haarbeck.
19 Haarbeck, 33.
20 Vgl. Kap. 3.2.
21 Vgl. dazu auch O. Weber, Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 1975 und J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, bes. 341ff.
22 Vgl. dazu J. Naisbitt, Megatrends. Ten New Directions Transforming Our Lives, New York 1982, verbesserte Taschenbuchausgabe 1984; M. Welker, Hoffnung und Hoffen auf Gott, in: H. Deuser, G.M. Martin, K. Stock, M. Welker (Hg.), Gottes Zukunft - Zukunft der Welt. Festschrift Jürgen Moltmann, München 1986, 23ff.